2
644
Y-41-I-2

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
41 J
2

Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu



R.P. RODERICI DE ARRIAGA

E' SOCIETATE IESV

LVCCONIENSIS, HISPANI,

Sanctæ Theologiæ Doctoris, & in Cæſarea,
Regiáque Pragenſi Vniuerſitate olim
Profeſſoris, nunc eiuſdem Vniuer-
ſitatis Cancellarij

Diſputationes Theologicæ in I. Partem D. Thomæ.

TOMVS SECVNDVS,

Qui continet Tractatus tres;

DE ANGELIS.
DE OPERE SEX DIERVM.
DE VLTIMO FINE HOMINIS.

Editio nouiſſima à mendis expurgata.



LVGDVNI,

Sumpt. Hæred. GABR. BOISSAT, & LAVRENTII ANISSON.

M. DC. XLIV.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

R. P. RODERICI DE ARRIAGA
E SOCIETATE IESV
TRACTATVS
DE
ANGELIS.

PROOEMIVM.

QVÆ poſt diſputationem de ſanctiſſimo Trinitatis myſterio D. Thomas circa productionem creaturarum, & earum à Deo emanationem tractauit, à nobis, vt in proprio loco diſcuſſa ſunt in Philoſophiâ diſp. 7. de Cauſſis in communi, & ſeqq. vbi de cauſâ primâ & ſecundâ in particulari actum eſt. Ideò ea hîc penitus omitto, & ad quæſtiones de Angelis, Deo fauente, ipſíſque ſanctiſſimis ſpiritibus iuuantibus, gradum facio. Aduerto autem, multa in hoc tractatu miſceri purè philoſophica, vt de vbicationis ac durationis eorum diſtinctione: licet enim circa vbicationes diuerſo modo in Angelis, quàm in aliis creaturis quidam diſcurrendum eſſe putarint; re tamen verâ argumenta, quæ in aliis probant diſtinguendam vbicationem, eodem modo probant de Angelis, vt etiam in Phyſicâ notaui, ideóque ibi hoc punctum ferè expediui; tangam tamen inferiùs, quæ quoad ſpatij magnitudinem, motum, &c. propria ſunt Angelorum: quoad durationem verò nulla eſt ſpecialis difficultas in eis præ materiâ primâ & animâ rationali, imo & præ entibus permanentibus, niſi fortè quâ parte ſunt indefectibiles, &c. In quo tamen cum materiâ & anima rationali conueniunt. Quoad ſpecies intentionales intellectiuas multa miſceri ſolent communia ſpeciebus noſtris, quæ ego vel non tangam, vel per modum concluſionis, quatenus videbitur exigere materia præſens, inſinuabo. Idem eſto iudicium de diſtinctione potentiarum à ſubſtantiâ ipſorum: eadem enim eſt de illis, quæ de anima rationali difficultas. Breuiſſimè tamen duo vel tria verba circa hoc punctum addam infrà diſput. 3. ſect. 2. De habitibus verò voluntatis angelicæ, ſuppoſitâ doctrinâ generali de habitibus vt ſic, de quâ fusè in libris de Animâ, ea tantùm dicam quæ Angelis propria ſunt. Aliis item quæſtionibus vniuerſalibus, è quibus per euidentem con-

cluſionem infertur, quid ſit in Angelis dicendum, quas in Philoſophiâ præmiſi, hîc iam ſuperſedebo. Ideò fortè & breuiùs & faciliùs me ab hac materiâ expediam, quàm multi alij: nihil tamen non examinatum & ſolidè explicatum abire permittam. Vt enim in Theologicis difficultatibus quæ magna ex parte naturali Philoſophiâ nituntur, faciliorem me redderem, præmittendum cenſui Philoſophicum curſum, & in eo, ob materiarum ſummam connexionem, aliqua diſputaui, fortè (ita aliqui iudicabunt) in alienam meſſem, Theologicam ſcilicet, falcem mittens non tamen alienam, vt in ſuis locis obſeruaui. Quòd ſi in alienam, iam nunc remetere haud neceſſum erit, & Theologiæ licebit proprios manipulos alienâ manu meſſos, & ex alieno legere, ſi lubet, horreo. Quod licet tam ad præcedentem de Deo Tomum, quàm ad omnes ſequentes dictum velim; ſingulariter tamen ad hunc de Angelis, & ſequentem de Actibus humanis, in quibus, præ aliis Theologicis materiis, plurima paſſim occurrunt philoſophica.

Occurrunt prætereà in hac materiâ multa non tam Scholaſticam ſpeculationem, quàm variam ſacrorum Interpretum lectionem poſtulantia: ſunt enim haud paucæ Scripturiſticæ & curioſæ quæſtiones è diuerſis quorumdam Scripturæ locorum, in quibus de Angelis fit mentio, interpretationibus petitæ, quas non eſt animus fusè & pro dignitate diſcutere; hoc enim ad ſacros Interpretes pertinet. nec volui volumina hæc multorum locorum hinc inde deſcriptorum coaceruatione longiora reddere, nec tamen ideò omnia omittam: ago enim Theologum, qui auctoritate nititur, licet Scholaſticum, qui ad fidei & rationis regulas maximè collimat. ſingulariter autem ſimul breuitati conſulo: cui materiam hanc fuſiſſimè tractatam vacauerit legere, Suarium adeat, eruditè & ſolidè eam per integrum tomum diſcutientem.

DISPVTATIO PRIMA.

Quædam faciliora præmittuntur.

Quid nomine Angeli intelligatur.

1 ANte omnem difficultatem præmittendum, *quid nominis*: ne in æquiuoco deſudemus. Angelorum ergo nomine intelligimus quædam entia à noſtris ſenſibus aliena, à Deo diſtincta & producta. hoc ſolùm in communi ſupponendum: nam magis in particulari, an illa ſint incorporea, an intellectiua, &c. diſputatio ipſa diſquiret: non enim debet ſupponi, quæ maximè diſcutiuntur.

Dantur Angeli.

Supponendum autem inter Catholicos, vt omnino extra controuerſiam, Angelos dari, nec neceſſum eſt Scripturæ loca pro hac veritate congerere. videatur Suarez libro & cap. 1. Vaſquez diſp. 128. cap. 1. vbi Patrum, Scripturæ & Conciliorum multa reperies pro hac veritate teſtimonia.

Angelos ſub ſeparatarum intelligentiarum conceptu agnouit Ariſtoteles.

Eamdem nonnulli Philoſophi naturales agnouere, vt Ariſtoteles 12. Metaphyſicæ, cap. 6. 7. & 8. licet eos non vocet Angelos, ſed ſeparatas intelligentias, imò & malos angelos, ſiue dæmonas, aliqui Philoſophi apud Vaſquez ſuprà agnouere.

SECTIO PRIMA.

An ratione probetur, Angelos dari?

Difficultas quæſtionis vnde oriatur.

Primum argumentum, ex motu cæli.

Secundum, ab experientia.

Tertium ex arte magica.

Quartum, ex ſuggeſtionibus & tentationibus.

SEd hîc inſurgit difficultas, quandoquidem Philoſophi, qui Scripturas ignorauere, Angelos tamen nouerunt, an ſit aliqua ratio naturalis, vnde eadem veritas confirmari poſſit. Ariſtoteles videtur permotus motu cæli. Alij ab experientia lunaticorum, & poſſeſſorum à dæmone, qui dum linguis, quas numquam didicere, loquuntur, & ea patrant quæ vires hominum ſuperant; oſtendunt in ſe eſſe ſubſtantiam aliam nobiliorem & potentiorem. Tertiò, alij ex arte magica,
2 quâ multa fiunt, quæ niſi à ſubſtantiis intellectiuis inuiſibilibus nequeunt. Denique non defuerunt, qui ex malis ſuggeſtionibus & tentationibus internis eamdem probauerint exiſtentiam malorum Angelorum. Arbitror tamen omnia hæc argumenta leuia eſſe.

Primum argumentum ſoluitur.

Et quidem primum de motu cælorum non vrget, quia non conſtat ratione naturali, eos à Deo ſolo non moueri.

Obiectio quorumdam.

Contrà Primò.

Contrà. Secundò.

Dicunt aliqui, non debemus recurrere ad cauſſam primam, quando poſſumus ad ſecundam. Sed contrà Primò: quia de hoc eſt difficultas, an detur de facto talis cauſſa ſecunda, à quá fiat ille motus. Contrà Secundò, quia in ordine ad motum cæli non habet Angelus ex naturâ ſuâ maiorem proportionem, licet ſit cauſſa ſecunda, quàm ipſe Deus.

Axioma, de non recurrendo ad Deum, ſed ad cauſſas ſecundas, explicatur.

Illud autem axioma, de non recurrendo ad Deum, ſed ad cauſſas ſecundas, intelligitur quando cauſſæ ſecundæ ex ſe habent ſpecialem proportionem cum effectu, qualem habet ignis cum calefactione, ſol cum luce: in his enim non recurrimus ad Deum, vt ad cauſſam totalem: at quando cauſſa ſecunda non habet ſpecialem proportionem, cur ad eam potiùs quàm ad Deum recurrendum eſt? alioquin etiam ad cauſſas naturales diſparatas deberemus recurrere, ne recurreremus ad Deum; quod tamen abſurdum eſt: ergo cùm Angelus ad motum cæli non videatur ex naturâ ſuâ magis proportionatus quàm alia ſubſtantia, niſi quatenus habet vires ad hoc; nec è contrario motus ipſe cælorum habeat maiorem exigentiam virtutis motiuæ angelicæ quàm diuinæ: quid enim ſpeciale reperitur in eo motu, ratione cuius determinatè petat Angelum præ Deo, aut alio habente vires ſufficientes? non debemus 3 ſtando rationi naturali motum cæli potiùs Angelo tribuere quàm ſoli Deo; multò minùs, cùm aliunde ex ratione non conſtet de eorum exiſtentia, dicere poſſumus præcisè ob cœlorum motum illos de facto exiſtere.

Reſpondetur Secundò ad argumentum primum.

Secundò eidem argumento quis reſponderet, cælos habere virtutem motiuam circularem. quod licet falſum ſit, ratione tamen naturali non poteſt facilè reiici: ea enim virtus non videtur arguere vitam. Verùm hanc ſolutionem alibi fuſiùs examino.

Reſpondetur experientia ſecunda.

Secunda experientia de energumenis etiam non vrget: ſi enim id tribueretur Deo, ſpecialiter illum hominem iuſtas ob cauſſas per ſe immediatè vexanti aut agitanti, non video rationem naturalem quæ id reiiciat. Quòd ſi replices, multa ab eis & dici, & fieri, quæ ſunt mala moraliter, & Deo tribui non poſſunt; iam incidet hæc experientia in tertiam de magia.

Experientia tertia eſt difficilior.

quam fateor efficaciorem eſſe ad probandam Angelorum malorum exiſtentiam: Deo enim vt cauſſæ ſpeciali non videntur poſſe tribui quæ ab illis fiunt, qualia ſunt, grauiſſima damna proximi, turpes & inhoneſtæ inclinationes voluntatum, homicidia ex odio & inuidia facta, &c.

Soluitur experientia.

Dixi eſſe efficaciorem hanc rationem, quia ſi aliquis vellet hæc tribuere animabus defunctorum, non poſſet ratione naturali redargui.

Replica Prima.

Dices Primò, Animæ ſeparatæ non poſſunt amplius efficere in corpora quàm potuerint coniunctæ; ſed coniunctæ non poterant eos effectus præſtare, ergo nec ſeparatæ.

Reſpondetur ei.

Reſpondeo falſum ſupponi in antecedente: ſicut enim corpus impedit animam ne intelligat, ideóque ſeparata ab illo, incomparabiliter meliùs intelligit quàm coniuncta, cur non & idem in ordine ad vires dicemus? 4 certè eadem anima ex maiori aut nobiliori diſpoſitione corporis fortior notabiliter, aut debilior eſt, non quia diſpoſitiones addant vires (illæ enim non concurrunt poſitiuè ad motum animæ) ſed quia minùs eius fortitudinem retardant; ergo vbi nullum habet impedimentum, fortior incomparabiliter erit.

Replica Secunda.

Dices Secundò, Quando membrum eſt tactum apoplexia, non poteſt vllo modo ab animâ moueri; ergo hæc non habet virtutem ſe mouendi, niſi vt informans corpus.

Retorquetur argumentum.

Verùm retorqueo Primò argumentum; Anima etiamſi

anteà habuerit ſpecies, dum tamen eſt in apoplexiâ, aut ſimili morbo, non poteſt quidquam intelligere, ergo etiam anima extra corpus non erit intellectiua. Certè hanc conſequentiam non facilè concedet vllus, ergo, eò quòd in caſu poſito nequeat ſe mouere, nullo modo ſequitur, eam non habere virtutem extra corpus ſe & alia mouendi.

Reſpondetur abſolutè.

Reſpondeo Secundò abſolutè, animam quamdiu eſt in corpore, ad operationes vitales, maximè in quibus ipſum corpus ſaltem paſſiuè concurrere debet, indigere diſpoſitionibus bonis in corpore receptis, extra corpus verò eis ampliùs non indigere: ablata enim vnione, eſt ablatum maximum eius impedimentum, quo quaſi compedibus ligata tenebatur. Vides ergo etiam eam experientiam de magiâ non eſſe omnino ſolidam.

Vltimum argumentum ex duplici capite malum.

Vltima denique de malis ſuggeſtionibus ex duobus capitibus diſplicet, & quia, vt in præcedenti dixi, tribui poteſt animabus ſeparatis, & quia nulla ratio naturalis oſtendit, tentationem internam ad vindictam, ad luxuriam, ad gulam, &c. non prouenire ab ipſiſmet paſſionibus hominis: quis enim ex ſimilibus tentationibus agnouit aliquod rationale à ſe diſtinctum, à quo illæ prouenirent? Ego ſanè fateor numquam id me dignouiſſe, non ſolùm euidenter, ſed nec probabiliter.

5 *Replica.*

Replicabis, Saltem Eua, quia nec tunc præceſſerat vllus homo, & ſerpentem exteriùs audiebat loquentem, naturaliter agnouit in eo ſerpente Angelos; ergo ex ſuggeſtione illa potuit inferri eorum exiſtentia.

Reſpondetur ad replicam.

Reſpondeo adhuc negando ſequelam, quia Euæ ratione naturali non conſtabat, aut alibi non extitiſſe alios homines, aut ante ſe in paradiſo: id enim ſolius Dei dictis noſcere poterat; ergo ratione naturali id non cognouit, ſed ſola fide.

Probanda hæc concluſio ſola auctoritate.

Dicendum ergo eſt, ratione naturali ſola, aut experientiis non poſſe ſolidè à nobis probari exiſtentiam Angelorum; ſed veritatem hanc auctoritate Scripturæ, Conciliorum & Patrum firmiter tenendam, adiunctis etiam pro congruentiâ rationibus præcedentibus.

SECTIO SECVNDA.

An ſint perfectiores homine.

Vtrum Angeli quoad naturam & intellectum ſint perfectiores homine. Affirmatiua concluſio probatur à Suario.

QVærimus, Vtrùm Angeli quoad naturam & intellectiuum gradum ſint homine perfectiores. Cui breuiſſimè reſpondeo, omnino eſſe, ita communis ferè omnium ſententia, quam Suarez conatur probare ex eo loco Pſalmi. 8. *Minuiſti eum paulo minùs ab Angelis*: loquitur ibi enim Pſalmiſta de homine quem dicit eſſe minorem Angelis. & licet alia eius expoſitio ſit de Chriſto Domino propter labores & miſerias huius vitæ minorato; benè tamen probat Suarez de omni homine in eo Pſalmo ſermonem eſſe, & de Chriſto; ratione tamen naturæ humanæ ea verba intelligenda, docent Ambroſ. lib. 3. de Fide
6 cap. 4. Auguſt. in tract. de Cantico nouo cap. 7. & Tertullianus de Carne Chriſti. Pro quâ veritate alia ibi congerit ex Scripturâ, vbi fortitudine dicuntur maximi; item è ſanctis Patribus teſtimonia.

Ratio concluſionis. Aliqua teſtimonia Patrum explicat Suarez.

Ratio huius rei à priori non poteſt eſſe alia, quàm ipſa natura angelica ex ſuo conceptu perfectior, & voluntas Dei in illâ creandâ. Aliqua verò Bernardi & Auguſtini teſtimonia, quæ videntur denotare Angelos non eſſe naturâ ſuperiores animâ rationali, explicat Suarez ibi, vel quoad gradum intellectualem, vel quòd immediatè ambo dicunt ordinem ad Deum, vt ad ſupremum Legiſlatorem & Dominum. Neutra tamen ex his explicationibus ſatisfacit. Non prima: nam, ſi ſolùm paritatem in gradu denotare voluiſſent hi Patres, non dixiſſent ibidem ſolum Deum eſſe ſupra animam, nam etiam Deus eſt in eodem gradu intellectiui: quia verò in eo multò eſt perfectior homine, dicitur ſupra illum ſimpliciter, ergo & Angelus, quia, licet ſit in eodem gradu, eſt tamen multò perfectior homine, ſimpliciter debet dici ſuperior illo.

Neutra explicatio placet.

Secunda etiam expoſitio ſuſtineri non poteſt: Bernardus enim ait, eos gratia, non naturâ eſſe ſuperiores: atqui nec gratiâ ipſi minorem ordinem ad Deum dicunt vt dominum: ergo non loquitur Bernardus in eo ſenſu. Hinc etiam reiicitur tertia alia, quam ibidem Suarez addit, explicatio, vt ſcilicet Patres ſolùm dicant, homines ac Angelos eſſe pares quoad gratiæ capacitatem. Hæc, inquam, explicatio etiam reiicitur. Nam Bernardus docet ibi expreſsè gratiâ, non naturâ, eſſe ſuperiores; malè ergo per æqualita-
tem in gratiâ ei ſatisfacere conantur. quod de 7
Auguſtino eodem modo dicendum eſt: nam ille officio, non verò naturâ docet Angelos eſſe maiores; illud autem officium videtur ad ordinem gratiæ debere reduci, vnde potiùs ibi agnoſcere videtur æqualitatem quàm inæqualitatem.

Reiicitur Tertia explicatio. Suarij.

Patres per auxeſim locuti ſunt.

Quid ergo eis teſtimoniis reſpondebimus? fortaſſe Patres ibi per aliquam auxeſim, vt hominem magis ad virtutem accenderent, ex propriæ dignitatis conſideratione locuti ſunt, ad eum modum quo tota ferè Eccleſia de quolibet Confeſſore Pontifice ait, non fuiſſe inuentum ſimilem ei, *qui conſeruaret legem Excelſi*: quod ſi rigoroſè deberet intelligi, ſubſiſtere neutiquam poſſet.

SECTIO TERTIA.

De tempore quo creati ſunt.

Angelos incepiſſe eſt de fide.

SVPPONENDVM ex fide, Angelos incepiſſe in tempore: ſiue enim potuerint eſſe ab æterno, ſiue non (de quo in præſenti non diſputo) Deus tamen pro ſuo libitu noluit eos producere niſi in tempore, vt definitum eſt in Concilio Lateranenſi cap. *Firmiter*, de ſummâ Trinitate, vbi docetur in initio temporis à Deo vtramque creaturam de nihilo productam, angelicam ſcilicet & mundanam.

Angeli ex ſe non magis hoc quàm illud tempus petunt.

Eſt autem magna difficultas de puncto temporis, in quo creati ſunt, quæ tamen ratione non poteſt vllo modo decidi, quia ex ſe non magis hoc quàm illud tempus petunt; vniuerſum autem hoc eſt ab illis independens, ipſi etiam è contrario independentes ab vniuerſo, ideóque omnibus naturalibus rationibus ſic ſtantibus, potuerunt vel antè, vel ſimul, vel poſt mundum creari. Vnde benè P. Suarez reiicit cap. 3. ſententiam Theodoreti, putantis non potuiſſe Angelos ante
mundum creari, quia non habuiſſent locum vbi 8
exiſterent. Quod argumentum, tum ex ipſo mundo qui eſt, & non in alio mundo; tum quia Angeli cùm ſint ſpirituales, non pendent vt ſint à loco corporali, ſed per Vbi ſpirituale ponuntur in loco, oſtenditur nullum.

Certum

Multi Patres docent, fuiſſe creatos ante res materiales, alij cum creaturis materialibus.
Patres primæ ſententia, Origen. Baſilius, Anaſtaſius, Nazianz. Nicetas, Moyſes Epiſc. Clemens Pap. Hilarius, Ambroſius. Hieronymus, Caſſianus.
Probatur ex Scripturâ.

Certum ergo ſit, eos connaturaliſſimè potuiſſe, vel antè, vel ſimul, vel poſteriùs creari, ideóque difficultatem hanc non poſſe ratione decidi. Ad auctoritatem ergo recurrendum. Si Patres attendantur plures inuenientur aſſerentes, fuiſſe illos productos, priuſquam creaturæ materiales producerentur, quàm docentes ſimul fuiſſe creatos. Primum docent Origenes, Baſilius, Anaſtaſius Sinaita, Nazianzenus, Niceras, Moyſes Epiſcopus, Clemens Papa, Hilarius, Ambroſius, Hieronymus & Caſſianus, apud Suarez ſuprà. Hic autem vltimus addit, neminem fidelium de eâ ſententiâ dubitare. Ex Scripturâ autem videtur confirmari: Iob. cap. 38. Vbi Deus ipſe ait, ſe *ab aſtris matutinis*, hoc eſt Angelis, *laudatum, quando ponebat fundamenta terræ*, ergo anteà iam erant Angeli creati. Item cap. 40. de Behemot, ſiue Lucifero, dicitur: *Ipſe eſt principium viarum Domini.* Tertiò Paulus ad Titum cap. 4. docet, *Deum ante tempora ſæcularia promiſiſſe vitam æternam*, ergo ante mundum debuerunt eſſe Angeli, quibus id promitteret: nullâ enim exiſtente creatura, cui, quæſo, fieret promiſſio?

9

Patres ſecundæ ſententiæ, Auguſtinus, Gregorius, Beda, Rupertus, Epiphan. Theodoret.
Accedit Scholaſticorum authoritas.

Pro alterâ verò parte ſtat Auguſtinus (ſimul tamen probabilem docens præcedentem) Gregorius Magnus, qui addit, à Moyſe nomine *cæli* in eis verbis, *In principio creauit Deus cælum & terram*, Angelos ſignificatos. Beda, Rupertus, Epiphanius & Theodoretus apud Suarium ſuprà. Quam ſententiam Scholaſtici omnes tenent cum D. Thomâ hîc quæſt. 61. art. 2. & cum Magiſtro in 2. diſt. 2.

Definita videtur in Lateranenſi.
Hic locus non vrget.

Hæc ſententia, ſi quoad Patres ſpectetur, ſine dubio debilior eſt præcedenti, quia tamen Scholaſtici, vt dixi, ei adhærent, & valdè inſinuatur aliquot Scripturæ locis, imò etiam definita videtur in Concilio Lateranenſi in cap. *Firmiter*, tenenda eſt vt multò probabilior. Eccli 18. *Qui viuit in æternum, creauit omnia ſimul*, ergo & Angelos, qui propriè creantur. Fateor locum hunc non admodum vrgere, quia *τὸ ſimul* non tam denotat eam coëxiſtentiam temporis, quàm rerum ipſarum initium, ſiue omnes à Deo creatas in tempore: nam ſol, ſtellæ, arbores, ceteráque, quæ ſequentibus diebus producta ſunt, non fuere. ſimul nec inter ſe, nec cum cælo producta. Nec obeſt quòd addunt aliqui, eſſe ibi ſermonem de his quæ per rigoroſam creationem producuntur: id enim apertè falſum eſt, quia nec cælum, nec terra creantur propriè, nec è contrario animæ rationales quæ propriè creantur, fuere eo primo momento productæ. Secundò denique locus ille non vrget, quia *τὸ ſimul* non denotat idem mathematicum momentum: quæ enim immediatè vnum poſt aliud & intra breuiſſimam morulam fiunt, dicuntur humano modo fieri ſimul.

10

Alius Scripturæ locus fortior.
Confirmatur Primò ratione.
Confirmatur Secundò auctoritate Concilij.

Magis fauent ei ſententiæ verba Geneſis 1. *In principio creauit Deus cælum*, id eſt antequam quidquam eſſet. alioquin ſi Angeli præceſſiſſent, illi conſtituiſſent principium non verò cæli & terræ creatio. Confirmatur primò: non eſt credibile, Angelos à Moyſe omiſſos, cùm ſint præcipua vniuerſi pars, ergo comprehenduntur nomine *cæli*, ergo ſimul cum terrâ & cælis propriis creati ſunt. Confirmatur Secundò: Concilium citatum docet ab initio Deum ſimul angelicam & mundanam creaturam condidiſſe, dein humanam. *τὸ* autem *dein* ſignificat hominem fuiſſe poſt Angelos, mundum verò ſimul cum Angelis productum: alioquin malè illa particula ſoli homini fuiſſet applicata. Vnde videtur Concilium tacitè inſinuare, eo loco Geneſis nomine *cæli* Angelos fuiſſe comprehenſos.

Poteſt aliò modo explicari hic locus.

Dixi, Hæc teſtimonia magis fauere noſtræ ſententiæ: nam abſolutè dici poſſet, à Moyſe vocari *principium* ipſam cæli productionem, quia per cælum vt per quid perceptibile numeramus tempus; Angelos verò, quia nobis inuiſibiles, nec pertinere ad rationem initij aut medij circa tempus: omiſſos item eos à Moyſe, quia non volebat niſi viſibilis mundi narrare creationem. quo fit ſatis primæ confirmationi. Maior eſt in ſecundâ difficultas.

Opinio Vaſquez circa auctoritatem Concilij.
Opinio Suarij.

P. Vaſquez opinatur nec definiuiſſe Concilium ibi præcedentem ſententiam, nec eam potuiſſe definire, quia non habetur in Scripturâ ea veritas, & per nouas reuelationes nihil Eccleſia definit. Suarez verò ait, eam veritatem inſinuari in prædictis locis Scripturæ ſufficienter, vt poſſet Concilium declarando ſenſum eorum locorum, illam definire. Addit tamen non videri definitam ibi, quia D. Thomas qui illud Concilium non 11 potuit ignorare, non cenſet hanc ſententiam de fide; & quia ibi de hac difficultate non ex profeſſo, ſed obiter, & aliud agens Concilium loquebatur, ergo non cenſetur eam voluiſſe definire.

Hæc veritas poteſt ab Eccleſiâ definiri.
Pontifex obiter hic hac de re egit.

Ego non dubito, quin hæc veritas poſſit ab Eccleſia definiri, tum quia (vt benè aduertit Suarez) videtur ad explicationem eorum locorum Scripturæ pertinere, tum quia (vt alibi docui) etiam per nouas ſiue reuelationes, ſiue aſſiſtentias Spiritus ſancti, Eccleſia multa definit, vt in canonizatione Sanctorum, & quod hic numero homo ſit legitimus Pontifex, & alia, quæ vrſi in materia de Fide. Addo vlteriùs meritò, à P. Vaſquez doceri ex hoc loco non reddi eam ſententiam certam, imò nec vltra limites probabilitatis. quod re ipsâ etiam fatetur Suarez: nam Pontifex eo loco obiter aliud agendo eam tetigit: quòd enim ſolam humanam creaturam deinde productam dicat, oſtendit ſe non illam rem exactè diſcutere: nam etiam aliæ creaturæ irrationales, beſtiæ, plantæ, fructus, &c. fuere productæ poſt illud momentum creationis cæli & terræ. Reſpondebis, ideò eiuſmodi creaturas non fuiſſe commemoratas à Concilio, quia non ſunt compoſitæ ex corpore & ſpiritu. Sed contrà; quia tam equus non fuit tunc creatus quàm homo; & tam nihil de anima equi fuerat priùs productum, quàm nihil de animâ rationali: cur ergo magis numerandus eſſet homo poſt cælum, ſi in ſenſu rigoroſo ibi fuiſſet Concilium locutum, quàm equus, ſol, &c. ergo inde hæc ſententia efficaciter probari non poteſt.

Bona congruentia Suarij.

A ratione iam dixi, pro hac ſententiâ nullum eſſe argumentum, quia res pendet à ſolâ Dei voluntate; congruentia tamen ſatis bona eſt quam adducit Suarez: quia videbatur pertinere ad perfectionem Dei ſummi artificis, ſimul vnâ vice perfectum producere mundum, quoad capita & genera entium, non autem per partes, maximè cùm nulla neceſſitas eſſet priùs aut poſteriùs Angelos producendi.

Reſpondetur argumentis ab auctoritate deſumptis.

Iam nunc argumentis contrariis reſpondendum. 12 Ad Patres, fateor eos eſſe in contrariâ ſententia; illis tamen opponimus alios, & auctoritatem Theologorum omnium. Item & loca Scripturæ, quibus magis conformis eſt ſecunda ſententia, etiamſi clarè inde non deducatur. Caſſianus verò dum à nemine fidelium de eâ re dubitatum aſſerüit, valdè exceſſit. Nam

Auguſtinus docuerat contrarium : & videtur certum id ipſum à Fulgentio & reliquis Auguſtini diſcipulis ſentiri, qui omnes vel priores vel contemporanei erant Caſſiani.

Reſponſio ad loca Scripturæ.

Ad locum Iob cap. 38. bene reſpondet Suarez Primò, in Vulgatâ non reperiri, *Quando facta ſunt aſtra*, ſed, *Vbi eras quando me laudarent ſimul aſtra matutina ?* Secundò, etiamſi ſimul creati ſunt Angeli cum terrâ, potuerunt in eo inſtanti laudare Deum, non minùs quàm ſi anteà fuiſſent. Ad Secundum de Behemoth reſpondetur, ſi intelligatur de Lucifero, illum dici initium negatiuè, quatenus ante illum nihil fuerat productum, & quia nobilitate & perfectione erat maximus. Addo ego, locum hunc de omnibus exponendum : nam licet dicamus Angelos fuiſſe ante mundum creatos; nullus tamen ex aduerſariis dicet vnum Angelum primò ſolum productum, cùm tamen locus ille tam videatur inſinuare illum fuiſſe productum ante alios Angelos, quàm ante alias creaturas, cùm ille vocetur initium creaturarum cæterarum, ergo & aliorum Angelorum. Denique ad teſtimonium

Hic locus omnes vrget.

13 Pauli reſpondetur, illum loqui de voluntate promiſſiuâ quæ fuit ab æterno, etſi actualis promiſſio non fuerit; ſicut alibi idem Paulus 2. Timoth. 1. ait gratiam datam nobis eſſe in Chriſto *ante tempora ſæcularia*, id eſt voluntate Dei datam, non effectu. Alias etiam expoſitiones ibi adducit Suarez, ſed præcedens ſufficit.

SECTIO QVARTA.

Vbi fuerint creati, & de eorum numero.

Locus creationis angelicæ incertus.

CIrca locum in quo creati ſunt, magna eſt incertitudo : res enim purè pendet ex voluntate Dei, de quâ nihil in Scripturâ traditur; aliqua tamen loca, quæ Luciferum de cælo cécidiſſe dicunt, videntur oſtendere eos in cælo creatos fuiſſe. non tamen vrgent omnino: poſſet enim reſpondéri eos alibi creatos, & ad cælum tranſlatos, eo modo quo Adamus creatus extra paradiſum, in illum tranſlatus fuit, vt ibi ſuam obedientiam erga Deum oſtenderet, & inde per peccatum expulſus tandem eſt.

Probabilis congruentia Suarij.

Probabile ſatis eſt quod ait Suarez, eos non in cælo empyreo creatos, ne ante meritum ponerentur in loco proprio coronæ & præmij, & quia dignitas illius loci videtur exigere, ne ibi vllum committeretur peccatum. Supponuntur enim peccaſſe in loco, vbi creati ſunt : fuit enim breuiſſima mora viæ ipſorum. Id ipſum priùs docuerat Rupertus, quem ibi Suarez citat, & colligitur ex Iſaiæ cap. 14. *In cælum conſcendam, ſimilis ero Altiſſimo:* ergo tunc non erat in ſupremo cælo empyreo, alioquin fruſtrà diceret, *In cælum conſcendam*, ſi iam in eo eſſet.

Colligitur ex Scriptura.

Videtur creati in aliquo cælo intermedio.

Vnde tandem infertur, eos creatos in aliquo cælo, vt ſimul alius locus de lapſu eorumdem è cælo meliùs intelligatur; an autem in immediato infra empyreum, an in tertio aut quarto ab illo, omnino incertum. Non volo in eâ re diuinare ſine fundamento, quia nec certum eſt eſſe multos tales cælos.

Eorum numerus eſt penitus incognitus.

Vltimò de numero illorum inquiri poteſt, quantus ille ſit. Res adhuc multò incertior præcedentibus, quia nec vel per vmbram in Scripturâ aut Patribus hac de re quidquam determinatur, niſi in communi illum eſſe valdè magnum. Circa quæ

14 Aduerte Primò, rationem, quâ communiter probatur eos eſſe incomparabiliter plures quàm homines, infirmam eſſe, imò contrarium probare : aiunt enim, quantum Angeli excedunt homines in perfectione, tantùm oportere vt excedant in multitudine, ſicut quantum cælum excedit terram in perfectione, tanto eam excedit in magnitudine, & idem eſt de vno cælo reſpectu alterius.

Ratio infirma pro multitudine Angelorum.

Imò nulla eſt.

Hæc ratio in primis nulla prorſus eſt, quia cùm creari tot aut tot homines, vel Angelos ſolùm pendeat à pura Dei voluntate, etiam ſuppoſitâ inæqualitate in perfectione (nam eâ non obſtante potuit Deus pro ſuo libitu plures vel pauciores homines aut Angelos creare) non poterit per exceſſum perfectionis aliquid in hac re oſtendi. Secundò, ſi exemplis ſtandum ſit, contrarium videtur ratio probare : nam homo licet ſit perfectior incomparabiliter brutis, non ideò ea excedit in numero, ſed potiùs ab illis exceditur : incredibiliter enim plures ſunt muſcæ & formicæ quàm homines, & inter ipſa bruta & volatilia, aquila, leo, & alia perfectiora exceduntur valdè in numero ab imperfectioribus. Quòd ſi de magnitudine loquamur, vt retorqueamus inſtantiam de cælis allatam in argumento aduerſo, certum eſt hominem eſſe perfectiorem cælis, elephanto, ceto, & aliis multis brutis, à quibus in magnitudine incomparabiliter exceditur, 15
& omnia bruta excedunt in perfectione cælos inſenſibiles & inanimatos; ſunt tamen illis multò minora.

Contrarium oſtendit.

Reſpondetur inſtantiæ de magnitudine cæli.

Abſolutè ei inſtantiæ reſpondeo, cælum non ideò maius eſſe, quia perfectius quàm terra, ſed quia illam & alia elementa infra ſe debebat claudere, pro quo fuit neceſſarium tantam illud habere magnitudinem : & idem eſt de ſuperiori cælo reſpectu inferioris; vnde etiam in ipſis cælis, vbi hæc ratio deficit, contrarium reperitur : ſol enim aliis aſtris, & ipſo cælo perfectior, non ideò eſt illis maior, ſed minor, ergo ex perfectione Angeli nihil poteſt inferri circa numerum illorum.

Probabile eſt, plures eſſe Angelos quã homines.

Aduerto Secundò, probabile videri illos eſſe multò plures quàm homines, eò quòd iuxta communem ſententiam Patrum & Theologorum, ex vnâ tantùm hierarchiâ deſignantur cuſtodes hominum, & quilibet hominum ſuum proprium habet cuſtodem, qui alîus hominis cuſtos nec erit, nec fuit, ergo hæc ſola hierarchia minimum æquat numerum hominum, ergo hi exceduntur numero ab Angelis, ratione aliarum hierarchiarum, exceptis etiam dæmonibus, quos in numerum Angelorum computamus in præſenti : maximam autem eorum multitudinem Scriptura ſuadet, eorum numerum paſſim valdè exaggerans. Confirmatur ex reuelatione S. Birgittæ) de quâ & Dionyſius Carthuſianus in cap. 14. Areopagitæ de Cæleſti hierarchia, & Vaſquez diſput. 80. cap. 3.) cui à Deo dicitur ſignificatum, pro quolibet homine poſſe eſſe decem Angelos.

Confirmatur ex reuelatione S. Birgittæ.

Non excedit omnia indiuidua huius vniuerſi.

Hinc colligo; non videri probabilem ſententiam multorum apud Suarium cap. 12. qui dicunt numerum eorum excedere omnia indiuidua huius vniuerſi : quis enim credet eos eſſe plures omnibus maris arenis, & aëris atomis & arborum foliis, quæ fuerunt, ſunt & erunt, & ſic diſcurrendo per alia indiuidua aliarum ſpecierum? Nec 16
ſufficit quorumdam aliorum limitatio, ſub quâ eam primam ſententiam defendunt, vt duo ſint genera indiuiduorum; quædam per accidens ſeparatorum

Nec ſufficit limitatio ad certa indiuidua.

paratorum, vt ſunt aquæ guttæ, quæ ſine dubio naturâ ſuâ in vnum poſſunt conuenire compoſitum: idem eſt de lapidibus, arenis, & de vniuerſis non viuentibus, reſpectu quorum aiunt hi, non debere intelligi numerum Angelorum eſſe maiorem. Alia verò ſint indiuidua, quæ certam ſibi vendicant magnitudinem & diſtinctionem per ſe ab aliis, vt ſunt viuentia, & maximè animalia: hæc autem omnia putant excedi numero ab Angelis, caſu quo intra quamlibet ſpeciem dentur aliqui ſolo numero diuerſi. quod defendunt vt probabilius.

Hæc, inquam, limitatio non ſufficit. Primò, quia, cùm ex Scripturâ & Patribus (quod poteſt eſſe vnicum in hac materiâ argumentum) nec per vmbram conſtat plures eſſe Angelos, caſu quo dentur aliqui ſolo numero diſtincti, quàm ſi omnes ſint eiuſdem ſpeciei: valdè miror tantam ab his auctoribus aſſignari diuerſitatem, vt, ſi omnes differant ſpecie, tunc ſolùm ſuperent numerum ſpecierum materialium: ſi verò aliqui ſint eiuſdem ſpeciei, tunc ita augeatur eorum numerus, vt v.g. non ſolùm pro totâ ſpecie muſcarum ſit vnus Angelus, ſed etiam pro qualibet muſcâ. cogitet autem quilibet quantus ſit exceſſus omnium muſcarum, quæ fuerunt, ſunt & erunt, reſpectu vnius: & ſic diſcurrendo per omnes formicas, haleces, reliquáque animantia; & inde apparebit, haud probabiliter addi eum infinitum propè numerum ex eo ſolo capite, quòd aliqui ſint eiuſdem ſpeciei, non addendum alioquin, ſi omnes differrent ſpecie. Certè de numero ſemper diſcurrendum æqualiter, ſiue omnes differant ſpecie, ſiue non.

17 *Nec habet fundamentũ in Patribus vel Scripturâ ea indiuiduorum limitatio. Adhuc nimis multi videntur Angeli cõparati cum indiuiduis ſecundi generis.*

Secundò diſplicet ea limitatio, quia gratis & ſine fundamento in Patribus vel Scripturâ, facit eam diuerſam comparationem, diſtinctionémque indiuiduorum per ſe ſeparatorum, & per accidens tantùm, in ordine ad numerum Angelorum.

Tertiò, quia, etiam præciſè conſideratis eis indiuiduis ſecundi generis, videtur incredibilis ea multitudo: cùm enim ex reuelatione citatâ S. Birgittæ conſtet, pro vno homine decem Angelos reſpondere, etſi ea videatur propoſitio negatiua, non aſſerens plures eſſe; videtur tamen denotare ſatis clarè haud magnum eſſe exceſſum, alioquin, cur magis decem quàm nouem, aut quàm alius quilibet numerus poſitus eſſet? Iam autem quis non videat exceſſum aliorum animantium eſſe infinitum propè? Omitto nunc arbores, ſpicas, grana tritici, hordei, auenæ, & aliorum leguminum: in ſolâ ſpecie muſcarum pro vno homine ſi dicam reſpondere bis mille muſcas, non multum dicam. iam addamus haleces cum ceteris fluuiorum mariſque piſcibus, terræ vermes, formicas, minora animalia, aues; quis non diceret tunc pro vno ſolo homine reſpondere milliones millionum ex his indiuiduis? ergo & Angelorum tanta erit multitudo. quod certè improbabile apparet. Quid ſi ad arbores, folia, herbas diſtinctas, quæ fuerunt, ſunt & erunt, deuen●emus? Sanè ego nec leue indicium, non iam pro tantâ multitudine, ſed nec quidem pro milleſimâ eius parte, inuenire poſſum.

Imò fortè obiiceret quis è contrario, ad probandum non eſſe tot Angelos quot homines, locum illum Apocal. 12. vbi dicitur *draco traxiſſe tertiam partem ſtellarum*, hoc eſt, Lucifer tertiam partem Angelorum; ergo qui remanſerunt, ſoli ſunt duæ aliæ partes: at homines ſaluandi, vtpote repleturi Angelorum loca, tot erunt, quot Angeli mali: conſtat autem homines ſaluandos, vix eſſe milleſimam hominum partem: ergo multò plures erunt homines quàm Angeli. *Obiectio ex Scripturâ.* 18

Solutio. Reſpondeo tamen, locum hunc non obeſſe noſtræ concluſioni, de maiori Angelorum numero præ hominibus. Primò, quia non eſt certum, tot præciſè ſaluandos homines, quot Angeli ceciderè, vnde nec conſtat homines prædeſtinatos eſſe tot, quot ſunt dæmones. Secundò, illum locum Apocalypſis habere alias expoſitiones, non recurrendo ad Luciferi & dæmonum caſum. Tertiò, etſi ibi ſit de eâ re ſermo, non ideò debere intelligi verba illa, *tertiam partem*, mathematicè, ſed de magno valdè numero, etiamſi in rigore non ſit milleſimus.

Vtrùm perfectior hierarchia excedat in numero imperfectiorem, vt aliqui putant, propter rationem D. Thomæ ſuprà impugnatam, res eſt omnino incerta. Vide P. Suarium lib. 1. tribus vltimis capitibus, vbi de hierarchiis, ordinibus, officiis, &c. eruditè, vt ſolet, & fusè tractat.

DISPVTATIO SECVNDA.

De Angelorum incorruptibilitate.

1 *Angelos de facto in æternum duraturos, eſt de fide.*

ANGELOS de facto per totam æternitatem duraturos, res eſt de fide, definita à Leone in Concilio Lateranenſi: & manifeſtè infertur ex Scripturâ, vbi mali Angeli igne perpetuo dicuntur puniendi, boni verò perpetuò Dei viſione fruituri cum hominibus beatis: ergo hac de re nulla eſt difficultas. Et ratio huius eſſe poteſt, quia ſiue illi ex naturâ ſuâ perant in æternum durare, ſiue non, de quo ſtatim; Deus tamen pro libitu ſuo poteſt illos in æternum conſeruare, quia in hoc nulla eſt repugnantia. habuiſſe autem Deum de facto talem voluntatem de eorum æternitate, ſatis clarè ex Scripturâ, Conciliis & Patribus conſtat. Tota ergo controuerſia eſt, vtrùm hanc incorruptibilitatem habeant ex naturâ ſuâ, an verò ex gratiâ & beneficio ſpeciali Dei.

Qui hîc ſumatur incorruptibilitas. Aduerte, incorruptibilitatem hîc non ſumi propriè: ſic enim ſolùm conuenit formis à ſubiecto dependentibus; vox enim *corrumpi* ſolùm propriè eſt vſurpata à Philoſophis ad ſignificandam deſtructionem rerum quæ per generationem producuntur; ergo, cùm Angelus non ſit forma, ſed aliquid per ſe exiſtens, & rigorosè creatum, non eſt propriè corruptibilis, ſed potiùs non corruptibilis; ſumitur ergo hîc *corruptibile* pro defectibili ſimpliciter, ſiue à ſubiecto pendeat, ſiue non. In hac quæſtione multa includuntur, quæ indigent diſtinctione, & videntur ab aliquibus ſat confusè tractata. In primâ ſect. dicam de incorruptibilitate diuinitus, hoc eſt, an à Deo miraculosè ſaltem annihilari poſſint: in ſecundâ & tertiâ diſcutientur cetera.

SECTIO

SECTIO PRIMA.

Quid de incorruptibilitate, in ordine ad potentiam abſolutam.

PAter Suarez ſuprà, Vaſquez diſp. 181. & alij cõmuniter, vt per ſe notum, ſupponunt eos poſſe à Deo diuinitus deſtrui, imò id aſſerũt eſſe de fide. Suarez autem ſe in diſp. 21. Metaphyſicæ remittit, vbi hanc quæſtionem de omnibus creaturis à ſe inquit expeditam. Verùm eò loci non tam probat creaturas omnes à Deo poſſe annihilari, quàm eas conſeruari à Deo. quod longè aliud eſt. Poſſet enim quis dicere, eam conſeruationem eſſe neceſſariam, ita vt ſemel producta creatura, iam Deus teneatur etiam diuinitus ipſam conſeruare.

Aliud eſt produci ab alio, & aliud produci liberè.

Et certè ſicut longè aliud eſt, aliquid produci ab alio, & aliud, produci liberè (primum enim ſine ſecundo rectè cohæret) ita longè eſt aliud, creaturam conſeruari à Deo, & aliud conſeruari liberè. Et patet manifeſtè in diuinis, vbi ſine dubio, Pater æternus & producit, & manente ea productione conſeruat Filium, ſiue producit hodie illum, quem heri & ab æterno producit (quod propriè eſt conſeruare; at non propterea ſequitur eum poſſe ceſſare liberè, etiam de potentia abſoluta, ab ea continuata productione, ſeu conſeruatione: ergo non eſt idem, Angelum conſeruari à Deo, & eum poſſe annihilari.

Patrum teſtimonia non faciunt pro Suario & Vaſquez ſuprà.

Patrum item teſtimonia ab his allata non amplius probant, quàm eam dependentiam creaturæ ab influxu: qui ſi ceſſaret, creatura periret; an autem ceſſare queat, non dicunt Patres, ſaltem in ea vniuerſalitate, in qua contendit Suarez & alij Scholaſtici, maximè autem Vaſquez ſuprà cap. 2 malè ad hoc afferens locum Pauli Actorum 17. *In ipſo viuimus, mouemur & ſumus*: & illud Sapientiæ 11. *Quomodo autem poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes? aut quod à te vocatum non eſſet, conſeruaretur?* 3 Quibus locis non indicatur quidquam de libertate in conſeruatione; ſed primus è Paulo oſtendit, à Deo omnia conſeruari, quod, vt dixi, verum eſt, etiamſi neceſſariò conſeruentur. Secundus verò è Sapiente innuit, Deo non volente non conſeruandam creaturam, quia nihil Deus operatur ad extra, niſi volendo. quod veriſſimum eſt: licet ſuppoſitâ primâ creatione non poſſet non conſeruare, quia tunc, dum voluit creare, voluit conſeruare, vt ſtatim ampliùs declaro.

Quædam ex Phyſica.

Agens de duratione in Phyſica tractaui, an diuinitus dari queat creata duratio, vel indiuiſibilis in ſe, quæ ſe extendat ad tempus diuiſibile, v.g. ad duos dies, tres, imò in æternum: dixique, nullam in tali contradictionem apparere: ſicut communiter cenſent ferè omnes, non repugnare vnam indiuiſibilem vbicationem, quæ ſe extendat ad locum diuiſibilem, imò ad omnia ſpatia imaginaria: oſtendique per id non minui dominium Dei: hoc enim extenditur ad faciendum, vt v.g. homo non ſit animal rationale, & mutandas aliarum rerum eſſentias: quia id planè eſt in terminis repugnans: ſi ergo eſſentia illius durationis ſit in æternum durare, non poteſt Deus illam producere & efficere ne æternùm duret.

Confirmatur Primò contra Suarez & Vaſquez.

Confirmari id poteſt Primò: qui dicit vnum actum intellectus aut volontatis poſſe videre aut amare duo aut tria obiecta (ſiue materialia, ſiue formalia inadæquata, de quo iam non ago) & vnam ſpeciem indiuiſibilem Angeli poſſe eſſe repræſentatiuam multorum obiectorum, & vnam vnionem indiuiſibilem reſpicientem multas partes quas vnit: qui, inquam, hæc dicit, non minuit dominium Dei, etiamſi inde ſequatur, Deum non poſſe producere eam cognitionem, & ſimul efficere vt vnicum tantùm obiectum reſpiciat, aut eam vnionem, & ſimul efficere vt 4 vnicam tantùm partem connectat; ſed neceſſariò, ſi ſemel producatur, debeat reſpicere ea omnia quæ ex ſe reſpicit. Ita ſine vlla diſparitate ſequitur, non eſſe contra dominium Dei, dicere, eſſe poſſibilem vnam vbicationem, quæ reſpiciat multas partes ſpatii, etiamſi inde ſequatur, non poſſe eam vbicationem in ſolo vno ſpatio ponere. Ita denique ad rem noſtram in duratione videtur, non eſſe contra dominium Dei, dicere, poſſibilem eſſe vnam indiuiſibilem, quæ reſpiciat hodiernam & heſternam diem; etiamſi inde ſequatur, Deum non poſſe illam producere, & ſimul efficere vt ſolùm heri durauerit & non hodie, ſeu, quod idem eſt, eam annihilare, poſtquam heri extitit. Quam doctrinam eodem loco ad durationem in æternum tranſtuli. cuius ratio à priori ea poteſt reddi, quia neceſſitas ex ſuppoſitione conſequenti quæ deſumitur ex ipſa operatione, ſeu actione, non lædit vllo modo libertatem aut dominium operantis (vt alibi ſæpè dixi) eſtque doctrina omnium: vnde Deum ex ſuppoſitione quod vult producere hominem, non poſſe non illum producere, ſeu non poſſe eum ſimul annihilare, nihil penitus minuit de eius dominio; ergo, cùm Deus volens producere eam durationem, cuius eſſentia eſt durare in omni tempore, eo ipſo formaliſſimè velit illam ſemper durare: ſicut volens producere hominem, vult formaliſſimè producere animal rationale; non erit contra dominium Dei, ſi dicamus ipſum efficere ſimul non poſſe, vt ea creatura non duret in æternum, quia hoc eſſet velle ſimul vt eſſet, & non eſſet: quod repugnat. vt eſſet, quia ſupponimus, eſſentiam illius eſſe durare in 5 æternum; vt non eſſet, quia vult vt non duret in æternum. Fateor imminutum iri dominium Dei, ſi Deus neceſſitatus fuiſſet ad abſolutè producendam eam creaturam; at quòd, ſi ſemel velit eam exiſtere, ibi ſe formaliter & neceſſariò obliget ad eam conſeruandam in æternum, non videtur vllam includere repugnantiam; ergo poterit dari aliqua creatura, quæ ſemel producta deſtrui nequeat. Pro quo adhuc meliùs percipiendo.

Creatura ſemel exiſtens in æternum neceſſariò duratura non tollit dominium Dei.

Notandum eſt, dominium Dei in creaturas non eſſe ita abſolutum, vt nihil ſit imaginabile, quod non poſſit Deus circa quamlibet ex illis facere; alioquin fruſtrà diſputaretur vnquam, an hoc an illud implicet contradictionem, cùm ob dominium Dei deberemus ſemper dicere, quæcunque nobis occurrerent, eo ipſo eſſe poſſibilia. quo nihil abſurdius dici poteſt: Deus enim hominem non poteſt facere lapidem, neque vbicationem Romanam poteſt hîc ponere, durationem item hodiernam non potuit heri producere, creaturam ab æterno productam non potuit non per æternitatem conſeruare, in quibus veritatibus omnes conueniunt. Si ergo dicatur, aliquam eſſe creaturam ex ſua eſſentia, caſu quo exiſtat, reſpondentem omni durationi à parte poſt (ſicut homo, ſi exiſtat, eſt animal rationale) non apparet, cur ſit magis contra dominium Dei, non poſſe Deum deſtruere eam creaturam ſemel productam, ſeu facere ne reſpondeat toti ei durationi, quàm non ſit contra idem dominium, ipſum non poſſe producere hominem, ac facere ne ſit animal rationale.

Dominium Dei in creaturas non eſt ita abſolutum, vt nihil ſit quod non poſſit Deus circa quamuis ex illis facere.

Confirmatur.

Confirmo: nam de facto multi ponunt in Chriſto viſionem beatam, quæ habeat pro obiecto omnia futura, & ſuam propriam durationem in æternum; hæc autem non poteſt corrumpi nec

de

6 de potentia abſoluta: nam illi eſſentialiter repugnat falſitas: ergo cùm dicat eſſentialiter ſe in æternum extituram, & eſſentialiter ſit vera, repugnat illam ſemel exiſtere, & non durare in æternum: ergo non repugnat, creaturam ſemel exiſtentem iam ampliùs, nec diuinitus, poſſe deſtrui.

Obiectioni obuiatur.

Ad Patres verò & aliqua teſtimonia, quibus videtur inſinuari; ſolum Deum habere immortalitatem, reſponderi poſſet, ibi eſſe ſermonem de immortalitate eſſentiali cum neceſſitate ad exiſtendum; creaturam autem omnem, etiamſi ſemel exiſtens non poſſit deſtrui, fuiſſe tamen contingenter productam, ita vt potuerit non produci.

Nec nouum eſt ob diuerſum modum habendi perfectionem aliquam, eam perfectionem tribuere ſoli Deo, etiamſi alioquin abſolutè ea conueniat creaturæ, modò tamen infinitè imperfectiori. ſic ab Eccleſia dicitur, *Tu ſolus ſanctus, Tu ſolus Dominus*; & ipſe de ſe ait Exodi 3. *Ego ſum qui ſum*; & *Qui eſt*; cùm tamen abſolutè loquendo certum omnino ſit, multos eſſe veros Sanctos, & omnia quæ ſunt *eſſe id quod eſt.*

Concluditur eſſe probabilius, repugnare creaturam; quæ ſemel exiſtens duret in æternum omnino neceſſariò.

Hæc argumenta haud dubiè oſtendunt, non eſſe omnino improbabilem poſſibilitatem talis creaturæ, quæ ſemel producta nequeat annihilari, vt & abſolutè eo loco Philoſophiæ defendi; quia verò intelligo aliquos Doctores & prudentes iudicare eam opinionem duriorem, nollémque vmquam meâ doctrinâ alios offendere; Dico nunc probabilius eſſe contrarium, & id abſolutè defendendum, quia, licet manifeſtâ ratione oſtendi nequeat repugnantia talis creaturæ, videtur SS. Patrum & communi conſenſui Theologorum longè conformius, Deum per id quod hodie producit non ligare ſibi manus in futurum. Docent præterea Patres ſolùm ipſum eſſe indefectibilem; vnde colligo, aliquam ſubeſſe repugnantiam in ea neceſſitate durandi in creaturis, quæ à nobis non inuenitur.

Stabilitur concluſio, refutatis exemplis ſuprà citatis.

7 Ad argumenta in contrarium, quæ maximè deſumuntur ex eâ ſimilitudine vbicationis extenſæ, & ex eo quòd ea perpetuitas durationis non ſit contra dominium Dei; reſpondeo, Eſto ratione dominij non repugnet, repugnare tamen aliunde, quia ſcilicet nimis videtur eſſe magna ea perfectio pro creaturâ; vel certè dicendum, repugnantiam ex conſenſu Patrum inferri, licet non ſit nobis nota. Exemplum ex vbicatione non vrget, quia nec auctoritas ibi reſiſtit; & eo ipſo quòd non ſit ibi vlla prioritas & poſterioritas temporis, non repugnat ſimul debere eſſe vbique, dummodò idipſum defectibile ſit etiam in inſtanti ſequenti.

Ad confirmationem ex viſione beatâ faciliùs reſpondetur negando poſſibilem eſſe talem, quæ agnoſcat ſe duraturam in perpetuum, inde conſequenter dicendum erit, Chriſtum Dominum per viſionem beatam non cognoſcere ipſam viſionis perpetuitatem: & quidem ſi ſemel ob Patrum teſtimonia creditam ſupponimus repugnantiam eius perpetuæ durationis, quæ à Deo non poſſit deſtrui; facilè ob eamdem negatur reflexio eiuſmodi viſionis ſupra æternam ſui durationem.

Quæſtio reſoluitur.

Hanc ergo quæſtionem ſic concludo: eſto diceremus non repugnare aliquam creaturam, quæ ſemel producta non poſſit deſtrui, & ideò ex ratione creaturæ in communi non poſſit ſufficienter probari, Angelos à Deo diuinitus poſſe deſtrui; abſolutè tamen dicendum eos annihilari poſſe:
8 non enim quæcumque perfectio eſt poſſibilis in aliquâ creaturâ debet Angelis tribui de facto; nec bonum eſt argumentum, *Hoc non repugnat diuinitus, ergo de facto ita productum eſt.* Angeli ergo ex ſpeciali ſuâ naturâ habent, vt poſſint deſtrui; quidquid ſit de aliquâ alia creatura diuinitus poſſibili, quæ peteret neceſſariò æternùm durare. Porrò eos eſſe defectibiles ſatis oſtendit communis conſenſus Theologorum id expreſsè aſſerentium, & multa Patrum teſtimonia, quæ videri queunt apud Molinam hic quæſt. 50. art. 5. Suarez & Vaſquez ſuprà; in quibus Angelos per gratiam, non per naturam, immortales eſſe aſſerunt: videntur enim ſaltem probare, eos diuinitus poſſe annihilari. In quæſtione autem, quâ quid ſit factum à Deo, non verò quid potuerit fieri, diſquirimus, auctoritas maximum pondus habet; vnde omnino eos diuinitus à Deo annihilari poſſe cenſendum eſt.

SECTIO SECVNDA.

Sententia Patris Vaſquez de incorruptibilitate naturali Angelorum.

STATVTA corruptibilitate Angelorum in ordine ad potentiam abſolutam, quærimus, an etiam naturâ ſuâ ſeu naturaliter poſſint eſſe incorruptibiles. Dico *an poſſint eſſe*, quia vtrùm de 9
facto tales ſint, infrà diſcutiam: & quia fortè quis diceret, idem eſſe in Angelis, poſſe eſſe corruptibiles, & eſſe de facto; corruptibilitas enim non eſt prædicatum accidentale, ſed eſſentiale; quod ſi poteſt conuenire, ſemper conuenit; ſi ſemel non conuenit; non poteſt vmquam conuenire: Aduerto non eſſe ſermonem de iiſdem numero, ſed in vniuerſum quæri, quid poſſit alicui Angelo conuenire; deinde, quid conueniat his qui de facto exiſtunt.

Angeli reſpectu cauſſarum ſecundarum ſunt incorruptibiles.

Ait Vaſquez reſpectu Dei Angelos eſſe corruptibiles P. Vaſquez probatio.

Occaſionem huic diſputationi dedit Vaſquez ita de Angelis locutus, vt omni omnino creaturæ etiam poſſibili incorruptibilitatem naturalem negare videatur ſuprà enim cap. 2 ſic cum diſtinctione loquitur, *Vel enim, inquit, comparamus Angelos* (& idem proportione ſeruata docet de anima rationali & cæteris creaturis, quæ non pendent à ſubiecto, vt de materia prima ſublunari & cæleſti) *cum cauſſis ſecundis, & ſic verum eſt, eos eſſe incorruptibiles non ſolùm naturâ ſuâ, verùm etiam de potentia abſolutâ; quia à nullâ creaturâ deſtrui poſſunt.* Et in hoc ſenſu interpretantur Patres, qui docent, Angelos eſſe naturâ ſuâ incorruptibiles; item Concilium Lateranenſe idem aſſerens de animâ rationali. *Vel comparamus eoſdem Angelos cum Deo.* & ſic cenſet Vaſquez natura ſuâ eos eſſe corruptibiles. Quod probat Primò ex aliquot Patribus à ſe citatis, qui videntur docere, Angelos ex gratia & voluntate Dei eſſe immortales, ergo ex natura ſua mortales ſunt. Secundò ratione: nam Angelus natura ſua eſt capax 10
vt à Deo deſtruatur, ergo natura ſua eſt mortalis. Antecedens putat eſſe de fide ex locis, quæ nos ex ipſo citauimus præced. ſect. Conſequentia verò videtur bona. Id quòd ampliùs explicat exemplo creaturarum poſſibilium, quæ licet antequam ſint non habeant potentiam phyſicam & realem, vt accipiant exiſtentiam, quia nihil adhuc ſunt; rectè tamen dicuntur habere non repugnantiam (quæ meritò vocari poteſt potentia logica;) eodem modo Angelus exiſtens non habet potentiam phyſicam, in quâ recipiat deſtructionem; habet tamen non repugnantiam naturalem

talem vt deſtruatur; quæ poteſt vocari potentia logica, re tamen eſt potentia naturalis.

Confirmatur Primò.

Ad hæc reducitur tota Vaſquez doctrina, quæ poteſt ampliùs ſic confirmari, aut magis declarari. Primò, quia deſtructio Angeli non eſt ſuper vires Dei; cùm ipſe eum abſolutè poſſit annihilare; neque eſt ſupernaturalis reſpectu ipſorum Angelorum, quia ea annihilatio eſt ipſis violenta & contraria potiùs quàm ſupernaturalis: non enim eſt ſicut gratia & alia dona, quæ ob ſuam perfectionem excedunt vires naturæ; ergo ſimpliciter non eſt ſupernaturalis. Secundò, quia, ſicut res creatæ ſecundùm ſuum eſſe poſſibile non habent maiorem inclinationem aut exigentiam vt ſint quàm vt non ſint; ſubſunt enim omnipotentiæ Dei; ita etiam ſubſunt in ordine ad cõſeruationem non minùs quàm in prima productione. Tertiò, quia ſicut res non ideò eſt poſſibilis, quia Deus eam producere poteſt; ſed è contrario, ideò poteſt eam producere, quia ipſa in ſe eſt producibilis, ſeu quia non habet repugnantiam vt producatur; ita ſimiliter, non ideò eſt annihilabilis, quia Deus poteſt eam annihilare; ſed è contrario, ideò Deus poteſt eam annihilare, quia annihilabilis eſt ex ſe, ergo natura ſua eſt defectibilis.

Secundò. *Tertiò.*

SECTIO TERTIA.

Reiicitur ea ſententia quoad modum loquendi.

11 HANC ſententiam meritò reiicit Suarez c. 10. etſi arbitretur quæſtionem eſſe ferè de ſolo modo loquendi: vnde non ſatis efficaciter agit contra eam, nec videtur omnino declarare punctum diſſenſionis.

Ego verò licet alias non facilè quæſtiones de voce, ac ſi eſſent de re, diſcutiam, hanc tamen vt realiſſimam tractandam puto; eſt enim non de voce, ſed reuerà de re, vt oſtendo. Et quidem quoad modum loquendi ſententia Vaſquez eſt ſine dubio Diuo Thomæ & aliis ferè omnibus Theologis contraria: nam licet aliqui dicant, Angelos habere non repugnantiam ſibi intrinſecam, vt diuinitus deſtrui poſſint; non tamen ideò dicunt, eos naturaliter poſſe deſtrui; ſunt enim ea duo valdè diuerſa, vt ſtatim conſtabit, etiam ex mente ipſius Vaſquez, vnde paucos aliquos, quos pro ſe citat, ſolùm intelligo in priori ſenſu. Videtur etiam contraria ea ſententia Concilio Lateranenſi approbanti definitionem Leonis X. qui animam natura ſua eſſe immortalem docuit. quòd à fortiori de Angelis intelligendum eſt, vt & Vaſquez admittit. Atqui Leo & Concilium non intenderunt præcisè, animam à creaturis non poſſe deſtrui; in hoc enim ſenſu non erat neceſſaria definitio noua, cùm expreſſiſſimis verbis res iam fuiſſet à Chriſto in Euangelio tradita Matth. 10. *Nolite eos timere qui occidunt corpus, animam autem non poſſunt occidere.* Et de Deo, *Qui ſolus poteſt animam & corpus perdere.* Ergo Leo non ſolam immortalitatem reſpectu creaturæ, ſed etiam maiorem, ob quæ ſimpliciter ſit talis, definire voluit.

P. Vaſquez modus loquendi contrariatur D. Thomæ & Theologis.

Videtur eſſe contra Lateranenſe Concilium.

Obiectio.

Dicet fortè aliquis, Concilium, vt legenti conſtabit, non ampliùs voluiſſe definire, quàm quod Chriſtus eo loco Matthæi docuit; vnde & illum ibi citat Concilium. Sed contrà, quia in ordine ad intentum Concilij parum erat animam à creaturis non poſſe deſtrui, ſi à ſolo Deo deſtruitur; tam enim per hoc non eſſet ſimpliciter immortalis & æterna, quàm ſi à creatura deſtrueretur; & hæretici poſſent dicere, Non deſtruitur à creaturâ, ſed à Deo; à quo tam naturaliter deſtrui poteſt quàm forma equi à creaturâ: ergo ſicut hæc non dicitur ſimpliciter incorruptibilis, ita nec illa. Et confirmo: Vt aliquis dicatur ſimpliciter immortalis, non videtur vllo modo ſufficere, quòd ab aliquibus non poſſit occidi; ſed quia terminus ille *immortalis* negatiuus eſt, requirit, vt à nemine ſimpliciter poſſit occidi, eo modo, quo ſimpliciter dicitur immortalis: ſi enim vel ab vno ſolo occidi poſſit, iam eſt abſolutè mortalis: ſicut gratia licet à ſolo peccato expelli poſſit, abſolutè tamen dicitur corruptibilis: ergo cùm Deus intret numerum naturalium agentium, imò ipſe ſit præcipuus inter ea agentia, vt aliquid dicatur ſimpliciter non poſſe deſtrui naturaliter, non ſufficit, quòd non poſſit ab aliis agentibus, ſi poſſit ab vno agente, & verò à præcipuo, ſcilicet Deo. Quod euidenter confirmo è contrario in productione (ex quâ bonum argumentum ad deſtructionem fieri ipſe Vaſquez fatetur) etiamſi Angelus à nulla creatura valeat produci, non tamen id ſufficit vt dicatur naturaliter improducibilis, quia poſſe à Deo produci, ſufficit vt dicatur abſolutè & ſimpliciter naturaliter producibilis; ergo quòd à creaturâ non valeat deſtrui, non ſufficiet vt abſolutè & ſimpliciter dicatur non corruptibilis, ſi à Deo naturaliter deſtrui poteſt; ergo Concilium animam ſimpliciter & abſolutè naturaliter immortalem docens, plus voluit quàm agentis creati viribus eam non poſſe deſtrui, ſcilicet abſolutè nullum agens naturale eſſe, à quo naturaliter deſtrui queat. Nec dubito quin omnes homines plus apprehendant dum animam immortalem natura ſua dicunt, quàm quòd à ſolo Deo naturaliter deſtrui poſſit. Vnde fit, vt cùm in libris de Anima à Philoſophis de eius immortalitate agitur, præter hoc, quod eſt eam à ſubiecto non pendere, nouæ rationes quærantur, vt extra ſubiectum naturaliter oſtendatur eſſe perpetua; foret autem id otioſum, ſi ea perpetuitas nihil eſſet aliud, quàm quòd Deus nollet eam deſtruere.

Solutio. 12

Solutio confirmatur.

Roboratur. 13

Animam natura ſua eſſe immortalem plus dicit, quam quod à ſolo Deo deſtrui poſſit.

SECTIO QVARTA.

Reiicitur ea ſententia quoad rem ipſam; & oſtenditur, poſſe aliquam creaturam eſſe naturaliter etiam reſpectu Dei incorruptibilem.

VT ergo magis veniamus ad rem ipſam, & punctum controuerſiæ declaremus, debet in memoriam reuocari doctina, quam tradidi in Phyſicis de potentia obedientiali; vbi oſtendi, ipſam non repugnantiam, vt creatura eleuetur ad aliquid ſupernaturale, eſſe intrinſecam animæ, & hoc ipſum iterùm docui 1. tom. in 1. part. diſput. 3. à num. 40. addidique valdè hæc duo differre inter ſe. Primum eſt, eam obedientialem capacitatem eſſe idem cum anima. Alterum verò, effectum ſeu terminum, ad quem eſt ea capacitas, eſſe naturalem animæ: nam lapdi eſt intrinſeca & naturalis capacitas vt moueatur ſurſum, item vt moueatur deorſum, & vt per planum ſeu circulariter; cum quo tamen ſtat, vt motus ſurſum ſit ei violentus, deorſum connaturalis, circularis verò indifferens. Item aquæ eſt intrinſeca capacitas, ſeu non repugnantia, vt habeat calorem, & capacitas vt habeat frigus; ille tamen eſt ei violentus, hoc verò naturale. 14

De potentiâ obedientiali.

rale. Ita dico, homini eſt intrinſeca capacitas,ſeu non repugnantia, vt habeat gratiam, item capacitas, vt habeat viſionem albedinis; viſionem tamen poteſt habere naturaliter, gratiam verò ſupernaturaliter. Vnde Auguſtinus à me citatus docuit,*poſſe habere fidem, natura eſt fidelium; habere verò, gratia eſt Chriſti.* Quæ differentia adhuc magis cernitur in hac materia, eò quòd deſtructio ſit contraria animæ & Angelo. Vnde rectiſſimè cohærent iſta duo,habere non repugnantiam, ſeu capacitatem logicam,vt diuinitus deſtruatur;& ſimul naturalem exigentiam ne id fiat,ideò ſi fiat, erit quid propriè & in rigore ſupernaturale. Quæ doctrina debet à P. Vaſquez neceſſariò admitti,ni velit dicere, nihil vmquam à Deo fieri aut deſtrui, vt ab auctore ſupernaturali. quod non audebit fateri. Porrò debere concedi, oſtendo manifeſtiſſimè: nam materiam primam conſeruari ſine quantitate,ſine dubio eſt miraculoſum, item animam infundi in corpus non organizatum. Vnde etiam reſpectu Dei debemus dicere: *Naturaliter Deus non poteſt animam infundere, niſi corpus ſit diſpoſitum: naturaliter non poteſt duo corpora in eodem loco ponere,aut vnum in diuerſis.* eſtque verum, *tunc non ſolũ à nullâ creaturâ poſſe idem corpus in duobus locis poni,ſed neque ab ipſo Deo,naturaliter loquendo ſeu vt auctor eſt natura,id poſſe fieri.*

Benè cohærent,habere non repugnãtiam vt destruatur diuinitus,& ſimul habere naturalem exigentiam ne id fiat.

Probatur cõtra Vaſquez.

15 Idem dico de quocumque alio ſupernaturali effectu:atqui etiam eſt tunc verum, corpus habere naturalem non repugnantiam, ſeu capacitatem & potentiam logicam,vt à Deo in eis duobus locis ponatur? ſi enim ponitur, ſine dubio poterat poni. ita enim argumentatur Vaſquez:*Si Angelus deſtruitur à Deo, ergo poterat deſtrui, ergo habebat capacitatẽ naturalem vt deſtrueretur.*Idem ego dico de gratiâ:ſi enim homo illam recipit, ergo habebat ex ſe non repugnantiam vt illam reciperet. Idem denique in omnibus aliis effectibus ſupernaturalibus oſtendi poteſt: ergo non valet hæc conſequentia: *Angelus habet naturalem non repugnantiam vt diuinitus à Deo queat deſtrui, ergo eo ipſo etiam naturaliter eſt deſtruibilis à Deo.* Et ibi patiuntur manifeſtiſſimam inſtantiam omnia argumenta Vaſquez, vt paulò pòſt ampliùs oſtendam, & ſimul reddam rationem à priori noſtræ doctrinæ.

Conſequentia mala eſt.

Hoc ergo ſuppoſito, dico, Si P. Vaſquez, dum ait,Angelos naturâ ſuâ eſſe deſtruibiles,ſolùm velit dicere, Angelis eſſe identificatam non repugnantiam vt à Deo diuinitus deſtruantur; tunc veriſſimam in re tradit doctrinam, & diſſenſio à nobis ſolùm erit de nomine, an ſcilicet dicendus ſit Angelus ſimpliciter & abſolutè naturaliter à Deo deſtruibilis. In quâ quæſtione reiiciendus adhuc eſt eius loquendi modus,quia, vt oſtendi paulò antè, etiam eam non repugnantiam ſibi identificatam, & conſequenter naturalem, in eo ſenſu habet corpus vt ponatur in duobus locis, & materia vt conſeruetur ſine formâ; non tamen abſolutè dicitur, *Materia naturaliter poteſt à Deo conſeruari ſine formâ*; nec dicitur, *Corpus naturaliter poteſt à Deo in duobus locis poni*; ergo nec dicetur,*Angelus poteſt naturaliter deſtrui à Deo.*

Reiicitur modus loquẽdi.

16 Fortè reſponderet quis Primò, falsò ſupponi materiam primam habere identificatam potentiam, ſeu non repugnantiam, vt conſeruetur ſine formâ: nam ea denominatio eſt ei extrinſeca à poſſibilitate eius conſeruationis: vnde etiam ſi hæc denominatio repugnaret, non ideò repugnaret materia. quid ergo mirum, ſi ea conſeruatio non ſit ei naturalis? Secùs in Angelo contingit.

Reſpondebis Primò.

Sed contrà Primò,quia locis ſuprà citatis oſtendi, eam non repugnantiam etiam ad effectus ſupernaturales eſſe intrinſecam rei naturali. Contrà Secundò, ne faciamus quæſtionem certiorem dependentem à minùs certa, ſi tu dicis, materiam primam poſſe diuinitus carere formâ, etiamſi ad hoc non habeat intrinſecam non repugnantiam in ſe: aut capacitatem logicam, ideóque dicis, eam non eſſe natura ſua priuabilem omni formâ, nec quidem à Deo:eodem planè modo ergo dicam, etiamſi diuinitus Angelus poſſit à Deo annihilari, non tamen habere in ſe intrinſecam non repugnantiam, aut capacitatem logicam, & conſequenter non eſſe natura ſua annihilabilem,licet diuinitus annihilari poſſit, & conſequenter adhuc maiore cum rigore defendam, eum non eſſe natura ſua; nec quidem à Deo, corruptibilem. Nec poterit vlla vel apparens aſſignari diuerſitas;cur materia natura ſua non ſpoliabilis omni forma, poſſit tamen diuinitus ſpoliari,& Angelus natura ſua non annihilabilis, non etiam poſſit diuinitus annihilari

Contrà.

17 Secundò fortè reſpondebis, etiam materiam primam naturaliter poſſe à Deo conſeruari ſine forma, ob eamdem rationem, ob quam Angelus dicitur eſſe natura ſua à Deo annihilabilis. Contrà tamen, quia hoc eſſet (vt ſuprà tetigi) deſtruere planè omnem ſupernaturalitatem, ac docere gratiam à Deo naturaliter nobis donari. quod eſſet hæreticum. Et hæc circa primam partem, quæ aliquid videbatur de nomine habere.

Reſpondebis Secundò.

Contrà.

Iam verò Secundò dico, ſi Vaſquez intendat non ſolùm Angelo eſſe intrinſecam non repugnantiam vt diuinitus deſtruatur, ſed etiam eam deſtructionem non eſſe contra vel ſupra exigentiam illius, eo modo quo ceteri effectus ſupernaturales ſunt contra vel ſupra exigentiam naturalem cauſſarum vel ſubiectorum, quæ ad illos eleuantur: ſi,inquam, hoc dicat, manifeſtè aduerſatur & D.Thomæ, & ceteris Theologis, & ipſi veritati: licet autem magna ex parte in præcedentibus hæc opinio reiecta ſit, adhuc tamen ratione à priori ipſam impugno. Nam, vt alibi Tomo 1. diſput. 3. fuſiùs oſtendi, ſupernaturalitas non tam deſumitur à cauſſa efficienti, quàm à paſſiua, ſiue ſubiecto, ſeu quaſi ſubiecto: id eſt, non ideò dicitur aliquis effectus ſupernaturalis, quia excedit vires cauſſæ productiuæ (in hoc enim ſenſu, cùm nihil excedat vires Dei operantis, nihil poſſet eſſe ſupernaturale) ſed deſumitur ex eo quòd aliquid ſit ſupra id quod exigit ſubiectum, aut quod ei debetur: ergo licet annihilatio non ſit ſupra vires Dei, adhuc erit ſupernaturalis, quia eſt contra exigentiam ipſius quaſi ſubiecti, in quod ea cadit, hoc eſt, Angeli. Porrò Angelum habere exigentiam naturalem, vt conſeruetur, ita vt ſit ei annihilatio omnino ſupernaturalis, non ſecùs ac ſi priuaretur potentiis, aut ſi materia omni forma ſpoliaretur; inde clarè ſuaderi poteſt, quaſi indirectè oſtendendo id non eſſe contra rationem creaturæ, etiamſi alioquin diuinitus annihilari poſſet, quo directè Patri Vaſquez opponimur.

Senſus P. Vaſquez reiicitur.

A priori impugnatur.

18 Igitur ſic id oſtendo: nam agens de ſupernaturalitate dixi, ex natura particulari, propria aut ſpecifica quædam ſubiecta petere has formas, & non illas, Angelum v.g. petere ſpecies intellectiuas, non petere albedinem, hominem petere potentiam viſiuam,auditiuam,&c.non verò

Angelus non niſi ſupernaturaliter deſtrui poteſt.

petere gratiam, virtutes infuſas, viſionem beatam, &c. Vnde fit vt illæ primæ ſint naturales, ſecundæ verò non, licet diuinitus etiam à Deo ei tribui poſſint, & ſic proportione de omnibus aliis formis naturalibus & ſupernaturalibus; ergo pari modo poterit Angelus habere talem exigentiam ſuæ conſeruationis, vt non poſſit ei illa negari, niſi ſupernaturaliter ſeu miraculosè. quæ enim in hac exigentiâ repugnantia? non enim ea exigentia excedit vires ſeu perfectionem creaturæ: nam, vt paulò antè dixi, probabile eſt, poſſe aliquam eſſe, quæ nec diuinitus queat annihilari, multò ergo meliùs aliæ, quæ non poſſint naturaliter. Præterea ea exigentia non repugnat cũ hoc quòd diuinitus queat deſtrui, vt oſtenſum eſt ſatis claré hucvſque ex omnibus effectibus ſupernaturalibus: ergo.

Soluitur obiectio. Dices, In eo inſtanti, in quo res deſtruitur, non eſt, ergo non poteſt ei eſſe ſupernaturalis, ſeu contra exigentiam deſtructio. Reſpondeo non futuram eam deſtructionem contra exigentiam Angeli tunc id petentis, ſed contra exigentiam illius quæ fuit in inſtanti A: cùm primùm enim extitit, petiit ne in ſequentibus deſtrueretur, vnde deſtructio in ſequenti eſt ſupernaturalis reſpectu exigentiæ præcedentis.

SECTIO QVINTA.

Opportuna quadam digreſſio, & reſpondetur argumentis P. Vaſquez.

19 *Quæſtio.* HAc occaſione poteſt inquiri rurſus, an non ſolùm fiat violentia ei exigentiæ in primo inſtanti deſtructionis, ſed etiam in ſequentibus. *Quidam reſpondent.* quæſtio poteſt eſſe de modo loquendi. Quidam dicunt ſolùm in primo inſtanti, eò quòd res illa, iam ſemel deſtructa, non habet ius vt reproducatur, vel quia exigentia Angeli vt duret, ſolùm eſt pro immediatè ſequenti inſtanti, vnde, quando immediatè antè non fuit, non poteſt eſſe exigentia vt duret.

Diſtinguo. Ego tamen in hac quæſtione duo diſtinguenda putarem. Vnum eſt, an in ſecundo & tertio inſtanti fiat ei rei noua violentia, diſtincta à prima. Aliud, an ea prima tunc continuetur, & quaſi compleatur. Circa primum crediderim non fieri diuerſam violentiam. & hoc benè probat ratio prima eorum auctorum, quia res ſemel deſtructa non petit iam reproduci. Circa ſecundum omnino cenſeo, non ſolùm in primo, ſed etiam in ſecundo, & omnibus ſequentibus inſtantibus, fieri violentiam, quia & in ſequentibus inſtantibus negatur illi id, quod verè anteà petierat, ergo tunc completur violentia contra exigentiam, non quidem tunc exiſtentem, ſed quæ anteà fuerat.

Reſpondeo. Pro quo dico, Angelum in hoc inſtanti exiſtentem non ſolùm petere durare in ſequenti immediato, ſed in omnibus per totam æternitatem. Vnde reiicio ſecundum argumentum eorum recen- *Recentiores reiiciuntur.* tiorum. Porrò id petere probo manifeſtè: quia exigentia ea eſt eſſentialis Angelo, eique intrinſeca, ergo non poteſt mutari: atqui ſi ſingulis inſtanti-

20 bus ſolùm peteret pro ſequenti, ſemper mutaretur ea petitio: nam in primo v. g. A peteret pro B, & non pro C, poſteà verò in B, peteret pro C, & ſic ſemper videretur mutare petitiones, ac conſe- *Replicabis.* quenter aliquid intrinſecum. Ne tamen reſpondeas, ſemper manere eamdem petitionem pro in- *Contrà eſt.* ſtanti ſequenti, quodcumque illud ſit; contrà, & argumentor Secundò, quia Angelus ex naturâ ſuâ etiam in primo ſuæ creationis inſtanti petit eſſe æternus; ergo etiam in primo inſtanti petit omnem ſequentem durationem, alioquin numquam diceretur propriè petere durare in æternum, ſed ſolùm in diem ſequentem. quod abſurdum eſt. *Æternitatis petitio malè limitatur ad inſtantia temporis.*

Nec ratio eſt vlla ei limitandi eam æternitatis petitionem ad inſtantia temporis: minùs enim benè ſic ſentitur de perfectione illius naturæ: ergo dicendum eſt, per totam æternitatem compleri violentiam, id eſt negari Angelo quod ab ipſo anteà petitum fuerat vt ſibi connaturaliter debitum. & hæc obiter circa hanc difficultatem.

Circa præcipuam autem conſtat ex dictis, nullatenus repugnare creaturam, cui annihilatio etiam à Deo ſolo ſit ſupernaturalis; ſi autem ſemel alicui creaturæ ea debeat concedi, iam non haberet Vaſquez difficultatem in eâ concedendâ Angelis. ſed de hoc paulò pòſt: oportet enim priùs eius argumentis, quæ vniuerſaliter in omni creaturâ videntur habere difficultatem, ſatisfacere.

Inſtantia contra aduerſarios. Et quidem ea omnia pati manifeſtiſſimam inſtantiam in aliis rebus ſupernaturalibus, oſtenſum iam eſt hinc inde; breuiſſimè tamen nunc ſic probo: nam, ſicut Angelus naturâ ſuâ eſt capax vt diuinitus deſtruatur, ita materia prima eſt capax vt 21
ſpolietur omni formâ ſubſtantiali, item & quantitate: anima etiam eſt capax vt diuinitus ei gratia infundatur, ergo etiam gratia erit iuxta naturam animæ, & carentia formæ iuxta capacitatem naturalem materiæ, & ſic de ceteris. quo retorquetur primum argumentum. *Confirmatio refutatur.* Confirmatio prima, quæ non eſt niſi quædam declaratio eius capacitatis ex inſtantiâ à creaturâ poſſibili deſumpta, facilè ſoluitur, quia creatura poſſibilis non poteſt quidquam exigere, cùm nihil actu ſit, ſecùs Angelus iam exiſtens.

Retorquetur. Aliæ quæ ibi additæ ſunt, eodem modo retorquentur: nam etiam conſeruatio materiæ ſine formâ non eſt ſupra vires Dei, neque eſt ſupra naturam rei deſtructæ, non ſecùs quàm deſtructio Angeli non eſt ſupra illum, nec ſupra exigentiam materiæ, quia carentia formæ non eſt ei bona, ſicut nec Angelo deſtructio, & cùm habeat materia capacitatem vt ſpolietur, non poterit ea ſpoliatio eſſe ſupra illam capacitatem, ſicut nec eſt ſupra capacitatem Angeli eius deſtructio.

Secundum argumentum, ex eo quòd creaturæ ſemper ſubſint omnipotentiæ Dei, clariùs adhuc videtur probare, omnia fieri connaturaliſſimè à Deo. Tertium, quòd non ideò res ſit annihilabilis, quia Deus illam annihilare poteſt, ſed potiùs è contrario, vnde infert, Ergo naturâ ſuâ eſt annihilabilis; eamdem vim habet contra alia exempla: nam etiam dicam, Non ideò poteſt animæ infundi gratia, quia Deus illam poteſt; ſed è contrario, quia illa poteſt infundi, ideò præcisè Deus habet virtutem eam infundendi; & quia anima poteſt accipere, Deus poteſt eam dare, non è contrario; ergo anima habet capacitatem recipiendi, ergo receptio eſt illi naturalis. Vides omnia argumenta æqualiter vrgere contra omnia ſupernaturalia. Iam nunc eis reſpondeamus.

22 *Ad Patres reſpondeo.* Ad Patres facilè reſpondeo, eos largè dicere, ex gratiâ Dei pendere, quòd Angeli ſint immortales, quatenus etiam ſi ſolùm diuinitus poſſint annihilari, ex voluntate tamen Dei pendet, ne ea fiant quæ diuinitus fieri poſſunt.

Rationi reſpondeo. Ad ſecundum è ratione explicui iam paulò antè, quo modo ſimul ea duo cohæreant, Angelum ſcilicet habere non repugnantiam, vt à Deo deſtruatur diuinitus; & ſimul exigentiam, ne id fiat

quàm in lapide reſpectu mei illum mouentis: petit enim ne moueatur à me ſurſum, vnde motus ille eſt ei violentus; habet tamen ſimul capacitatem, ſeu non repugnantiam ad illum eumdem motum. Quia autem ea reſiſtentia ſeu exigentia ne moueatur ſurſum, non eſt in lapide ſumma, non ſufficit vt motus ille ſurſum ei violentus ſit ſimul ſupernaturalis; ſecùs verò in Angelo reſiſtentia ne deſtruatur; vnde autem illud colligatur, dicam paulò pòſt. Declaratio illa, ſeu confirmatio argumenti oppoſiti ex creaturis poſſibilibus deſumpta non vrget, prout ibi ponitur, quia ſolùm oſtenditur, poſſe in Angelis eſſe non repugnantiam logicam vt deſtruantur à Deo. quod nec negamus, nec aduerſatur noſtræ rationi.

Aliis rationibus P. Vaſquez reſpondetur.

Ad alias verò rationes, quibus ampliùs roboratur ſententia Vaſquez, reſpondetur etiam facilè.

Ad Primam.

Ad primam dico, etiamſi deſtructio Angeli non ſit ſupra vires Dei, eſſe tamen contra exigentiam ipſius naturæ ad modum, quo conſeruatio materiæ, ſine quantitate, aut ſine formâ ſubſtantiali. nec ſupernaturale debet in illo præciſè ſenſu accipi pro re ita perfectâ, quæ excedat capacitatem
23 ſubiecti, ſed pro omni re etiam contraria naturaliter; ſeu ſupra exigentiam ſubiecti, ſiue ob ſummam perfectionem, ſiue ob magnam contrarietatem.

Ad Secundã.

Ad ſecundam ex rebus poſſibilibus dixi paulò antè, poſſibilia prorſus in ſe nihil eſſe actu magis quàm chimæram; quid ergo mirum, ſi tunc nihil poſſint petere, & conſequenter, ſi illis nulla fiat violentia, quando non producuntur? quando tamen ſemel exiſtunt, poſſunt petere vel paſſiones, vel alia accidentia, vel conſeruationem ſui, ita vt ſi aliquid horum illis negetur, fiat violentia, & quidem tam magna, vt ſupernaturaliter ſolùm ea poſſint negari.

Ad Tertiam.

Ad vltimam fateor, rem ideò diuinitùs eſſe à Deo annihilabilem, quia eſt ex ſe annihilabilis; diſtingui tamen debet illud *ex ſe annihilabilis.* id eſt, *quia ex ſe ſunt annihilabiles diuinitus*, concedo; *quia ex ſe ſunt annihilabiles naturaliter*, nego. Sicut in ſententia probabiliori adſtruente potentiam obedientialem, ſiue actiuam, ſiue paſſiuam, intrinſecam ipſis rebus, certum eſt, tales res naturâ ſuâ eſſe eleuabiles, non tamen eleuabiles naturaliter, ſed diuinitus & miraculosè. Idem ergo eſt
24 quoad hoc de annihilatione in Angelo. Neque video quid ſpecialius potuerit P. Vaſquez inuenire in potentiâ paſſiuâ annihilationis, quàm in potentiâ paſſiuâ intellectus, vt diuinitus eleuetur, vel ad recipiendam, vel ad efficiendam viſionem beatam, & alia dona ſupernaturalia, vt manifeſtè ſatis hucuſque probatum eſt.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angeli qui de facto exiſtunt, ſint naturaliter incorruptibiles.

QVæ præcedenti ſect. dixi, probant manifeſtè, non repugnare aliquam creaturam, quæ à Deo diuinitus annihilari poſſit, non tamen naturaliter. in particulari verò id Angelis conuenire, nullatenus perſuadent. ideò iam oportet rationes perpendere, quibus id videtur oſtendi.

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ rationes ponderatæ.

D. Thomas ait, nil poſſe corrumpi, niſi quod ſeparatur à ſubiecto.

DIuus Thomas hac quæſt. 50. art. 5. duas affert. Prima deſumitur ex eo, quòd nihil poſſit corrumpi, niſi quod ſeparatur à ſubiecto, ſicut ab ære poteſt auferri rotunditas, at non à circulo; ergo Angeli, qui non ſunt forma, non poſſunt naturaliter deſtrui. Ratio hæc optimè probat, Angelos corruptione propriâ deſtrui non poſſe; at per annihilationem eos non poſſe deſtrui, non perſuadet. & vtor exemplo eodem circuli: nam; licet à circulo non poſſit auferri rotunditas, ita vt maneat circulus ſine rotunditate, at ſimul cum ſuâ rotunditate deſtrui poteſt, ita vt nec circulus nec rotunditas maneant in rerum naturâ, ergo eodem modo in Angelo. Imò addo, ſi 25
ratio hæc oſtenderet deſtructionem per annihilationem naturaliter impoſſibilem eſſe, etiam probaret, nec diuinitus eos poſſe annihilari: nam à circulo eo modo quo eſt, non ſolùm naturaliter, ſed nec diuinitus ſeparari poteſt rotunditas: reſpondendum ergo, vt diximus, ſaltem ſine ſeparatione à rotunditate poſſe deſtrui circulum, & Angelum ſine vllâ ſubiecti deſtructione poſſe annihilari.

D. Thomas impugnatur.

Secunda D. Thomæ ratio.

Secunda ratio eſt, quia Angeli ſunt intellectiui, ergo ſunt naturâ ſuâ incorruptibiles. Conſequentia probari poteſt, ex eo quòd omne intellectiuum eſt independens à ſubiecto, ergo & incorruptibile.

Contrà Primò.

Verùm nec ratio hæc intentum perſuadet. Primò, quia poſſet dici, Angelos eſſe dependentes à ſubiecto ſpirituali, id quod non impedit vim intellectiuam. de quo fuſiùs infrà.

Secundò.

Secundò, quia etiam res materialis poteſt eſſe cognoſcitiua obiecti ſpiritualis, & conſequenter intellectiuâ. de quo alibi.

Tertiò.

Tertiò, quia non redditur ratio, cur, etſi à ſubiecto non pendeat, non tamen poſſit eſſe naturâ ſuâ annihilabilis naturaliter. quod amplius oſtendo ſequentem impugnando rationem.

Tertiâ D. Thomæ ratio.

Tertia & communis ferè omnium ratio ſit. Res quæ caret contrario, & habet cauſſas ſemper eodem modo applicatas ſibi, & potentes ſe conſeruare, ſemper neceſſariò conſeruabitur. Quod antecedens videtur inniti illi communi principio, *Idem ſemper manens idem, ſemper eſt natum facere idem.* Sed Angelus nullum habet contrarium, vt ſupponimus; Deum autem à quo producitur & conſeruatur aliquamdiu, ſemper habet æquè applicatum & potentem: ergo ſemper neceſſariò debet ab eo conſeruari.

Contrà eſt:

Hæc ratio, quæ ad alias etiam res extendi ſolet, mihi inefficax videtur, eam reieci 26
in libris de Anima, oſtendens ſpecies intentionales, etiamſi à ſolo Deo conſeruentur, & nullum habeant contrarium, eſſe tamen naturâ ſuâ corruptibiles.

Species naturâ ſuâ corruptibiles, licet nullum contrarium habeant, an à ſolo Deo conſeruentur.

Quòd hîc breuiter inſinuo ex principijs etiam aduerſariorum, ſpecies auditus ſicut aliæ ſpecies intentionales, nullum habent contrarium, & cùm aliquando conſeruentur à ſolo Deo, tamen non ſemper poſteà durant etiam Deo manente æquè approximato, ſed naturaliter paulò pòſt corrumpuntur; ergo poteſt res aliqua carens contrario, & à ſolo Deo conſeruata, naturaliter corrumpi; ergo etiam ex hoc capite poſſent & Angeli. Vtraque conſequentia eſt euidens. Antecedens probatur quoad ſecundam partem, in quâ difficultas eſt, quia (vt docet experientia) quando è longinquo aliquid audimus, poſtquàm ceſſauit ſonus, qui eſt cauſſa ſpecierum, fit in nobis auditio; ergo durant poſt ſonum ſpecies intentionales illius, quæ per aërem perducuntur ad nos; tunc autem nullam habent cauſſam naturalem efficientem, à quâ poſſint conſeruari, niſi ſolum Deum: nam ſonus perit, aër, in quo ſunt, non eſt productiuus ſpecierum (& licet eſſet, adhuc eadem eſt difficultas, vt ex dicendis de

de Deo conſtabit) ergo illæ ſpecies connaturaliter conſeruantur à Deo, & tamen citiſſimè pereunt, vt patet experientia, quia non durant, niſi quouſque fiat auditio; ergo ſpecies à ſolo Deo conſeruatæ, ſunt tamen naturaliter corruptibiles.

Effugio contrauenitur. Nec effugies vim argumenti, etiamſi neges ſpecies ſoni, quia in ipsâ auditione noſtrâ faciam argumentum: illa enim producitur, poſteà tranſacto ictu ſeu ſono; ergo tunc non producitur vllo modo à ſono immediatè, ergo à Deo, & à potentiâ; &
17 tamen his duobus eodem modo manentibus, auditio, quæ non habet contrarium, perit ſtatim; ergo poteſt aliqua res carens contrario, cauſſis eodem modo permanentibus, iam conſeruari, & paulò pòſt naturaliter perire.

Secundo effugio reſpondetur Primò. Secund. Nec Secundò difficultas eludetur, ſi dicatur ſonum ipſum per aërem perduci vſque ad auditum, non, inquam, eludetur. Primò, quia id falſum eſſe alibi oſtendi. Secundò, adhuc ſi concedatur, argumentum ſuam vim retinet: ille enim ſonus productus ab ictu, durat tranſacto ictu; ergo tunc conſeruatur à Deo, & tamen non conſeruatur in æternum. *Confirmo.* Confirmo: ille ſonus, qui ad aures pertingit, vel eſt idem numero, qui fuit primò productus, & cùm maneat poſt ictum aliquamdiu, non tamen ſemper habet vim argumentum à me factum. Vel eſt alius numero productus ſucceſſiuè, ſicut lux per totum aërem, & tunc quando producitur vltima pars in aëre, vel durant omnes aliæ præcedentes, vel non: ſi non, ergo illa producitur à penultimâ, hæc autem à ſolo Deo conſeruatur; & tamen ſine perpetuitate; ergo, vel omnes durant, & cùm non duret ictus, à quo prima pars ſoni producta eſt, patet, omnes eas partes à ſolo Deo conſeruari, & tamen pòſt ſine contrario perire, ergo.

Roboratur. Idem argumentum fit in ſpeciebus intentionalibus intellectus, quæ etſi contrario careant, & cauſſa illas conſeruans, ſcilicet Deus & intellectus, eodem modo ſemper ſit approximata; ſæpè tamen prorſus pereunt: ſic ſpecies quam de aliquo homine habebam, poſt longum tempus ita perit, vt, etſi illum iterùm videam, non ampliùs poſſim recordari illius magis, quàm ſi numquam vidiſſem.

18 *Reſpondent quidam.* Video aliquos reſpondere, ſucceſſu temporis eas ſpecies non quidem eſſe deſtructas, ſed quaſi abſconditas aut ſepultas in intellectu. Quæ ſolutio videtur improbabilis: nam in rebus ſpiritualibus, quæ omnes in eodem indiuiſibili loco exiſtunt, non eſt angulus vbi poſſint abſcondi, & ſi ibi *Contrà eſt.* fuiſſent, certè quando iterùm alia ſimilis ſpecies operatur in intellectu, illa excitaretur & refricaret mihi memoriam.

Reſpondent alij. Alij poſſent dicere, eas ſpecies deſtructas quidem, ex defectu tamen virtutis in cauſsâ ſuſtentante, id eſt, in intellectu: cùm enim ſucceſſu temporis aliæ de nouo aduenerint, non habuit intellectus vires ad tantum onus ſuſtentandum, ideóque debuit deponere aliquas ex antiquioribus. *Reiiciuntur.* Verùm & hoc euidenter reiicitur: nam ſi cum eiſdem occupationibus frequentiùs in eumdem hominem incidiſſem, habuiſſet intellectus vires non ſolùm ad ſuſtentandam antiquam ſpeciem, ſed ad eam intendendam ſimul cum aliis nouis; ergo non perit ex defectu virtutis in cauſsâ, ſed quia ex ſe defectibilis eſt, quamdiu non fouetur & augetur.

Reſpondent Tertiò. Tertiò poſſent aliqui dicere, mutatione cerebri per nutritionem fuiſſe ſpecies materiales ſpiritualibus reſpondentes deſtructas, ſine eis autem non poſſe ſpirituales operari, etiamſi adhuc ſint in intellectu. Neque hæc ſolutio poteſt ſuſtineri. Primò: nam ſi vidiſſem eum frequentiùs *Refutantur Primò.* hominem, certè ideò non fuiſſet alia nutritio cerebri, & tunc non periiſſet illa pars cerebri vbi erant ſpecies, ergo neque iam periit, quando rarò eum vidi; ergo defectus memoriæ non venit ex defectu cerebri. Secundò, quia dato *Secundò.* quòd perierit, certè intellectuales debuiſſent operari, cùm primùm per alias materiales nouas excitaretur intellectus. Circa illud idem obiectum abſolutè in hoc puncto cenſeo, ex muta- 29
tione cerebri nihil de ſpeciebus deperdi, vel quia ibi nulla eſt talis mutatio, vel quia ita indiuiſibiliter fit, vt ſpecies manens in antiquâ parte cerebri, producat aliam ſibi ſimilem in parte quæ de nouo aduenit.

Reſpondent Quartò. Quartò reſponderi poſſet, eo caſu quo ampliùs non recordor obiecti viſi, nullas me retinuiſſe ſpecies de illo obiecto. *Sed contrà.* Sed contrà, quia ſi illum hominem vidiſſem ſecundâ vice paulò pòſt primam, recordatus fuiſſem illius, ergo aliquam retinueram ſpeciem. Imò cùm communiter doceant auctores, etiam ex primo viſu aliquam licet exiguam acquiri ſpeciem, nec poſſit probabiliter dici, ſemper in meo intellectu durare omnes ſpecies facierum & rerum, quas vel ſemel vidi, neceſſum eſt aliquas, imò multas, perire, & ſine contrario: ergo ibi habet locum meum argumentum.

Solidatur doctrina. Secundò dico, ſi res benè conſideretur, argumentum noſtrum etiam habere vim in rebus non carentibus contrario: nam quando proiicio lapidem, vel ſurſum vel antrorſum, poſtquam lapis à meâ manu ſeiunctus eſt, motus ille aut impulſus, quem retinet, à ſolo Deo conſeruatur, quia ibi nulla eſt alia cauſſa conſeruatiua: nam ego iam diſtans nihil in ipſum poſſum operari, & licet ſtatim morerer, lapis tamen eodem modo moueretur. Tunc ſic, Deo eodem modo ſemper approximato lapidi, & potente conſeruare illum motum, inſuper contrariis ſemper eodem modo reſiſtentibus (nam grauitas etiam ſemper à principio eſt, & à principio reſiſtit;) adhuc tamen conſeruatur ille motus per aliquod tempus, non tamen ſemper: ergo non eſt verum principium 30
aduerſariorum, ſcilicet cauſſis & contrariis eodem modo ſe habentibus, ſi res aliquando conſeruatur, ſemper debere conſeruari, eò quòd idem manens idem, ſemper eſt natum facere idem; ergo defectibilitas motus, ſeu ceſſatio in vltimo inſtanti, *Aduerſariorum malum principium.* non ſoli contrario tribuenda eſt (hoc enim etiam fuit in primo) ſed ex eo quòd ipſe motus ſeu impulſus petit durare & reſiſtere contrario per viginti inſtantia, non per plura; ergo etiamſi non haberet contrarium, poſſet petere durare per viginti, & non per plura.

SECTIO SECVNDA.

Quædam ratio de neceſſitate Dei ad non omittendum deſumpta reiicitur, & fit ſatis quæſtioni.

Recentiores. NOnnulli recentiores adhuc inhærentes illi principipio ſuperiùs poſito, hanc reddunt rationem ferè ſolis terminis à præcedenti diuerſam: inquiunt ergo, naturam non poſſe tendere in purum nihil, vnde niſi ſit contrarium quod ſuccedat rei corruptæ, vel niſi cauſſa conſeruans deficiat,

deficiat, nihil poteſt naturaliter deſtrui. Ex quo rectè concluditur, Angelum non poſſe naturaliter deſtrui; caret enim contrario, quod loco illius ſuccedat, & cauſſa ipſius non poteſt deficere. Hæc ratio eſt iam ex præcedentibus reiecta: oſtendimus enim, ſine contrario & ſine defectu cauſſæ efficientis poſſe dari corruptionem. Sed ſpecialiter Secundò reiicitur, quia in ſententia communi & probabiliori poteſt dari pura omiſſio in voluntate; tunc autem natura tendit in purum nihil. nec ſatisfaciet, ſi dicat, à ſe non admitti omiſſionem puram liberam. Primò, nam eam multi concedunt; qui verò eam negant, non mouentur hoc argumento, ſcilicet ex eo quòd natura non tendat in purum nihil, ſed propter libertatem & cauſſalitatem finis, &c. quæ per accidens ſe habent ad punctum præſens. Secundò, adhuc manet difficultas: nam licet nequeat eſſe pura omiſſio interior, poteſt tamen eſſe exterior, v. g. ego ſcribebam, poteſt voluntas imperare exteriorem ceſſationem à ſcriptione, & omni alio opere exteriori: tunc autem manet difficultas tota; nam ſcriptio in purum nihil deſinit: licet enim ſuccedat in voluntate volitio non ſcribendi, hæc tamen non ſuccedit propriè ſcriptioni. ſed præcedenti volitioni de ſcriptione. Quòd ſi ſucceſſio voluntatis valet, eodem prorſus modo dicam, licet ipſi Angelo deſtructo nihil ſuccedat, adhuc tamen naturaliter Deum poſſe velle eum deſtruere: tunc enim volitioni conſeruatiuæ Angeli, ſuccedit alia volitio Dei deſtructiua; licet, vt dixi, Angelo deſtructo, nil ad extrà ſuccedat, ſicut in nobis volitioni continuandi ſcriptionem ſuccedit nolitio ſcribendi, licet ſcriptioni ipſi externæ nihil prorſus poſitiuum ſuccedat. Hoc argumento coacti ſunt huius ſententiæ auctores fateri, ſi actus liberi Dei eſſent aliquid poſitiuum in Deo reale, Angelos futuros corruptibiles naturaliter: quia verò volitio libera in Deo nihil addit, dixere, ſi Angelus deſtrueretur, eum omnino in nihilum abiturum, tam exteriùs, vt patet, quàm ex parte Dei, quia actus liber vt liber, nihil eſt. & hinc aſſignarunt differentiam ad inſtantiam de ſcriptione poſitam à nobis: nam actus liber in nobis eſt aliquid reale, vnde ſcriptio deſinens vi volitionis non ſcribendi, non deſinit in purum nihil.

Impugnātur. 31

Effugium diluitur.

Nec ſatisfit difficultati.

Aduerſarij premuntur.

32 Verùm, quis non videat in quas anguſtias deducat vnum falſum principium gratis aſſumptum? quis enim vmquam Philoſophorum vel Theologorum animæ vel Angeli immortalitatem, vel materiæ primæ incorruptibilitatem, reduxit ad inexplicabilem difficultatem de actibus liberis Dei? vtrùm ſcilicet addant Deo aliquid nec ne. numquid Caietanum, & alios aientes eos actus aliquid addere, iudicabimus ideò teneri dicere, animam eſſe mortalem? quid ad materiam primam, cum difficultate actuum liberorum? Ratio à priori huius, quia immortalitas, vel incorruptibilitas Angeli, prouenit ex intrinſecâ perfectione & exigentiâ illius: quæ perfectio eadem prorſus erit, ſiue Deus per impoſſibile vellet liberè per aliquid à ſe diſtinctum realiter, aut virtualiter, ſiue non: ſed per ſolam denominationem extrinſecam. Adde, hos auctores, quandoquidem non poſſunt ſcire, an actus liberi Dei addant aliquid ſiue realiter, ſiue virtualiter diſtinctum (quia non poſſunt ſcire in quo conſiſtant, vt ipſi fatentur) ſi ex hoc puncto pendet immortalitas Angeli, debere fateri ſe non poſſe ſcire, vtrùm anima & Angelus ſint immortales, nec ne, quia non ſciunt an ſit verum id, à quo ipſi conſtituunt dependentem eam immortalitatem. Certè cùm Concilium Lateranenſe ſeuerè præcepit Profeſſoribus, vt animæ immortalitatem rationibus oſtenderent, non cogitauit eam pendere vllo modo ab inexplicabili difficultate actuum liberorum Dei; de quâ Philoſophi non diſputant.

Qui præſentē malè coniungunt cum actibus liberis Dei.

Ratio à priori.

33 Propter hæc puto in hâc materia dicendum Primò, non repugnare vnam creaturam ex ſe defectibilem naturaliter, etſi à ſolo Deo conſeruetur, & licet careat contrario. quod ex præcedentibus ſatis efficaciter oſtenſum eſt.

Nō repugnat vna creatura ex ſe defectibilis naturaliter, etſi à ſolo Deo conſeruetur.

Secundò dicendum, etiam non repugnare aliam, quæ ex ſe petat in æternum durare naturaliter (vt ex dictis ſuprà contra Vaſquez clarè conſtat.) Hoc autem ſuppoſito.

Nec repugnat alia, quæ ex ſe petat in æternum durare naturaliter.

Dicendum Tertiò, Angelos eſſe ex numero illarum creaturarum quæ petunt in æternum durare naturaliter. quod probatur ex communi Patrum & Theologorum conſenſu, eſtque ea ſententia conformis Scripturis, in quibus duratio æterna Angelorum & animarum traditur. inde enim ſic diſcurro: Cùm Deus vellet creare creaturas rationales, quæ in æternum vel præmio vel pœnâ eſſent afficiendæ; æquum fuit vt eas eligeret quæ ex ſe eſſent immortales, ne ſingulare teneretur miraculum facere, per totam æternitatem conſeruando eas contra aut præter exigentiam illarum. Rationem autem aliam à priori aut à poſteriori deſumptam ex naturâ Angelorum, cùm nobis in ſe illi cogniti non ſint, & ex effectibus ea immortalitas deduci nequeat; proculdubio reddere non poſſumus, niſi aſſumendo gratis aliquod principium, quod probare non poſſimus, prout faciunt auctores impugnati. Diligentis autem Scholaſtici eſt, non addere veritatibus fictum & falſum fundamentum.

Angeli petūt naturaliter durare in æternum. Probatur ex Patribus, Theologis & Scripturis.

Ratione probari nequit à priori vel poſteriori.

Obiicies, Ergo pari ratione non erit argumentum poſitiuum ad probandam animæ rationalis immortalitatem ex natura ſua; cùm tamen (vt ſupra dicebam) Concilium Lateranenſe præcipiat Philoſophiæ Profeſſoribus, vt hanc immortalitatem animæ rationibus oſtendant.

Obiectio.

Primùm reſpondeo, Concilium præcipere, vt conentur oſtendere, quia non poteſt præcipere, vt mihi occurrat ratio euidens pro hac veritate: hoc enim non eſt in mea manu, ſed vt coner illam inuenire: ſi autem adhibita diligentia ſufficienti non inuenerim, non facio proculdubio contra Concilij præceptum. Secundò nego conſequentiam ex Angelis ad animam: hæc enim nobis notior eſt quàm Angeli. Et aliæ fortè rationes ſunt, quæ probent animæ immortalitatem, non verò Angelorum; quales autem hæ ſint, dixi in libris de Anima, vbi proprius eſt huius quæſtionis locus.

34 *Solutio Prima.*

Secunda.

DISPVTATIO TERTIA.

Vtrùm Angeli ſint corporei & compoſiti.

SECTIO PRIMA.

Quorumdam error circa materialitatem Angelorum.

Quid nomine corporis intelligatur.

NOMINE *corporis* intelligimus rem impenetrabilem in eodem loco cum aliâ eiuſdem ſpeciei: in hoc enim iuxta probabiliorem ſententiam conſiſtere conceptum rei corporeæ, ſiue materialis, oſtendi fusè in libris de Animâ diſp.1. à num.100.

An Angelus ſaltem inadæquatè ſit corporeus. P. Suarez, Molina, Vaſquez referũt antiquos Philoſophos & Patres.

Quærimus ergo, vtrùm Angelus adæquatè corporeus ſit; an ſaltem ex parte ſubiecti, aut formæ. Hac de re fusè Suarez lib.1.cap.5.& 6. Pater verò Molina quæſt.50 art.1. & Vaſquez diſp.178.referunt quoſdam ex Philoſophis antiquis, nec non & Patribus. qui Angelos omnino corporeos iudicarunt. Eorum fundamenta paulò pòſt faciliùs ſoluentur: ſi enim quidquam probant, illud ſanè Angelos eſſe inadæquatè corporeos ſeu materiales.

Sentẽtia quorũdam reiicitur.

Hunc errorem meritò reiiciunt Theologi omnes, vt ampliùs conſtabit ex dicendis circa ſecundam ſententiam. Specialiter autem arguit P. Suarez, quia Deus eſt ſpiritus, ergo poteſt facere creaturas ſpirituales; ergo eas fecit, quia in hoc vniuerſo maximè congruum fuit, vt producerentur omnia genera entium. Hæc tamen ratio magis eſt

1 *Contra P. Suarez rationem, Primò.*

ad probandum Angelos eſſe omnino ſpirituales, quàm ad probandum eos tantùm ex parte ſpirituales eſſe: nam ſi ſolùm inadæquatè ſpirituales ſunt, certè non faciunt nouum genus entium: nam homo eſt etiam inadæquatè ſpiritualis; in præſenti autem ſolùm agimus, an ſint omnino corporei.

Secundò, argumentum à poſſibilitate ad factum non vrget.

Adde, argumentum hoc à poſſibilitate ad factum, non vrgere: oſtendi enim alibi, non repugnare corpus non compoſitum ſubſtantialiter, etiam ſi actu Deus illud non produxerit. & ſic de aliis rebus diuerſis.

Tertiò denique non valet, Deus eſt ſpiritus, ergo poteſt creare ſpirituales creaturas: pari enim ratione inferrem, Deus eſt omnipotens, ergo poteſt creare creaturas omnipotentes. forma ergo argumenti non eſt bona.

Secunda P. Suarez ratio melior, non tamẽ efficax.

Secundò arguit, & meliùs, quia homo eſt compoſitus ex corpore & ſpiritu, ergo Angelus à fortiori non erit totus corporeus. Patet conſequentia: nam perfectius eſt eſſe ſpiritualem quàm materialem, ergo Angelus perfectior homine non poterit eſſe omnino corporeus. Ratio hæc ſatis

2 probabiliter perſuadet intentum, non tamen omnino efficaciter: nam iuxta ea quæ ſæpè alibi diximus, res corporea poteſt eſſe cognoſcitiua & volitiua obiecti ſpiritualis, & fortè ex aliis capitibus compenſare & ſuperare perfectionem ſpiritualitatis; ergo etiamſi Angelus eſſet omnino corporeus ſeu materialis, poſſet eſſe cognoſcitiuus

Solutionis ratio à priori.

& perfectior homine. Ratio à priori declarans vim ſolutionis, eſt, quia in hoc præcisè differt materiale à ſpirituali, quòd illud ſit impenetrabile cum corpore alio, ſeu cum alio indiuiduo eiuſdem ſpeciei, ſpiritus verò ſit penetrabilis: vel, ſi vis, in eo quòd corpus habeat partes extenſionis, ſpiritus verò eas non habeat. Vtraque autem differentia arguit quidem maiorem perfectionem in re ſpirituali ceteris paribus; at non videtur probare vllo modo, eam impenetrabilitatem aut carentiam partium, non poſſe ex aliis capitibus æquari, imò & excedi.

Replicabis ex D. Thoma.

Poſſet aliquis argumentari ex D.Thoma quæſt. 50.art.1. Corpus determinatur ad hîc & nunc, ergo non poteſt eſſe intellectiuum, ergo Angelus, qui intelligit, non poteſt eſſe corporeus. Reſpon-

Reſponſio.

deo, valdè difficilem eſſe eam propoſitionem: quid enim vult ſignificare, *Corpus determinatur ad hîc & nunc?* Fortè voluit docere ſanctus Doctor, corpus non cognoſcere, niſi ea quæ hîc & nunc ſunt præſentia: nec alium video commodiorem ſenſum; at in eo petitur principium, quia non probatur, non poſſe vllum corpus abſentia cognoſcere: quòd enim ea corpora quæ de facto dantur, non poſſint id præſtare, infirmum eſt argumentum ad probandum, nullum diuinitus eſſe creabile quod id poſſit.

Adde, etiam de facto per potentiam materialem cognoſci abſentia, recordatur enim canis præteritorum, & ipſe D.Thomas (vt alibi fusè oſtendi) admittit in brutis ſpecies inſenſatas rerum quæ non cadunt in ſenſus. ſed de hoc fuſiùs alibi. 3

Iudico ergo, non poſſe meliùs hunc errorem impugnari, quàm ex dicendis infrà, vt probemus Angelos eſſe purè ſpirituales: ea enim argumenta, ſi totalem ſpiritualitatem non perſuadent, probant ſaltem partialem, vt ampliùs ex dicendis paulò pòſt conſtabit.

Patres tam Græci quàm Latini videntur dixiſſe, Angelos ſaltem inadæquatè eſſe corporeos.

Sit ergo ſecunda ſententia, Angelos partim corpore, partim ſpiritu conſtare. In hanc videntur propendere valdè multi tam Græci quàm Latini Patres, Origenes, Baſilius, Elias Cretenſis, Cæſarius, Auguſtinus, Bernardus, Rupertus & alij apud P.Suarez cap.6.

Ex Geneſi ratio Patrum Prima.

Fundamentum deſumitur ex loco illo Geneſis 6. vbi filij Dei dicuntur ingreſſi ad filias hominum, & ex eis genuiſſe filios; nomine autem filiorum Dei, non alij quàm Angeli intelliguntur; atqui generare non potuerunt, niſi corpore ſaltem partialiter componerentur, ergo. Secundò,

Secunda.

aliqui argumentantur: Dæmones delectantur bonis odoribus, ergo conſtant corpore. Tertiò, om-

Tertia.

nes Angeli ſunt *adminiſtratorij ſpiritus*, vt dicitur ad Hebræos cap.1. ergo, vt queant exercere eam adminiſtrationem, huc illùcque diſcurrendo, debent corpore conſtare. Quartò poſſet aliquis ar-

Quarta.

gumentari; quia dæmones torquentur igne materiali in inferno; ergo conſtant corpore: ſolus enim ſpiritus non poteſt à re materiali torqueri. Deni-

Quinta, ex Concilio Niceno.

que adduci poteſt ſecunda Synodus Nicæna, quæ approbaſſe dicitur epiſtolam Ioannis Epiſcopi, qui Angelos depingi poſſe docet, quia corporei ſunt.

SECTIO SECVNDA.

Angeli non ſunt corporei.

Angelos purè eſſe ſpirituales certum eſt

CONtraria tamen ſententia aſſerens eos eſſe purè ſpirituales, ita certa eſt, vt iam inter Catholicos non liceat de eâ dubitare: nam in La- 4

teranenſi

inter Catholicos. Lateranen. Concilium definiuit.

teranenſi Concilio definitur, Deum ab initio vtramque creaturam ex nihilo condidiſſe, corporalem & ſpiritualem, angelicam ſcilicet & mundanam, & humanam vtrique communem. Vbi ſatis apertè deciditur Angelum eſſe purè ſpiritualem: ponitur enim vt extremum oppoſitum aliis rebus omnino corporalibus; ſi autem non eſſet purè ſpiritualis, non magis eſſet extremum quàm humana creatura.

Quidam explicant Lateranenſe Concilium. P. Molina impugnat.

Solent aliqui reſpondere, intentum Concilij in hoc loco non tam fuiſſe definire Angelorum ſpiritualitatem, quàm eos in tempore incepiſſe. P. Molina ſuprà meritò impugnat hanc ſolutionem: quia ſi Concilium voluiſſet expreſsè definire ſpiritualitatem, vix potuiſſet clarioribus verbis vti, nec licet Concilia hoc modo explicare, aliàs nihil erit ex eis certum.

Confirmo impugnationẽ.

Confirmo impugnationem, quia ſi mens Concilij ſolùm fuiſſet definire inceptionẽ creaturarum in tempore, vt quid feciſſet diſtinctionem rei ſpiritualis & corporalis, & mixtæ? clariùs enim & vniuerſaliùs dixiſſet, omnes creaturas ab initio temporis fuiſſe creatas: ergo cùm ita ſpecialiter ſpiritualitatem & materialitatem, & communicationem cum vtrâque explicet, proculdubio eamdem voluit definire.

Secundò concluſio probatur ex Scriptura.

Eadem veritas ſuadetur Secundò ex Scripturâ, vbi nomine *ſpiritus* paſſim Angeli ſignificantur, ergo quia purè ſpirituales ſunt; aliàs etiam homo deberet ſignificari nomine ſpiritus, non ſecùs ac Angeli.

Tertiò, ex Patribus, Dionyſio, Athanaſio, Nazianz. Nyſſeno, Baſil. &c.

Tertiò, auctoritate D.Dionyſij, cui in materiâ de Angelis ſemper à ceteris Patribus defertur, itẽm Athanaſij, Nazianzeni, Nyſſeni, Baſilij, (qui vltimus locum Pauli, *Non eſt nobis colluctatio aduersùs carnem & ſanguinem, ſed aduersùs ſpiritualia nequitiæ*, benè ad
5 hoc propoſitum ponderat) Chryſoſtomi, Cyrilli, Theodoreti, Damaſceni, Anaſtaſij Nicæni, Leonis, Hilarij, Ambroſij, Gregorij Magni, Richardi & aliorum, quorum teſtimonia vide apud Suarez ſuprà cap.6. res eſt certa, ideò in eorum verbis citandis non immoror.

Quartò, probatur ratione.

Quartò ratione, deſumptâ ex his quæ Scriptura de Angelis docet; argumentari poſſumus: nam Angeli aſcendunt & deſcendunt è cælis, ergo eos penetrant, ergo ſunt ſpiritus. Reſponderi poſſet, eos id habere ex dote gloriæ, vt de Beatorum corporibus communiter docetur.

Replicabit aliquis contra hanc ſolutionem, quia in dæmonibus ſaltem non habet locum: hi enim cecidêre è cælo, ergo illud penetrarunt, non habebant autem dotem gloriæ. Porrò, illos fuiſſe in penultimo cælo productos, ſuppono aliunde, vt probabile, cum P.Suarez.

Contra replicam Primò. Secundò. Tertiò.

Hæc tamen probatio mihi non videtur ſufficiens, quia tam certam veritatem, qualis eſt ſpiritualitas Angeli, probat per aliam valdè incertam, de creatione Angeli intra cælos ſolidos. Secundò, quia, vt ſuo loco de cælis docui, valdè probabile eſt eos non eſſe ſolidos. Tertiò, quia, licet nunc ſint ſolidi, fortè non erant ſolidati ante Angelorum lapſum: eſt enim valdè probabilis ſententia, ſecundâ die creationis fuiſſe cælos conſolidatos. Sic communiter explicant quo modo ſint poſitæ aliquæ aquæ ſupra firmamentum, & diuiſæ ab his quæ ſunt ſub firmamento; de quo nos ſuo loco; ergo potuerunt Angeli mali, etiamſi corporibus conſtarent, cadere per corpora ea non ſolida, ſicut
6 poteſt de facto auis per aërem volare. Et certè licet ea ſententia de cælis primâ die fluidis falſa ſit; non tamen ita certò, vt ex eius falſitate poſſit pendêre veritas certiſſima de Angelorum omnimodâ ſpiritualitate.

Quintò, probare poteſt quis concluſionem ex D.Thoma.

Quintò, eam probant aliqui ex D.Thoma, 1.p. quæſt.50.art.1.quæſt.70.art.3.vbi ait, Angelos non poſſe habere corpora, quia eorum animæ ad nullam operationem penderent ab eis corporibus: non ad ſenſationem & nutritionem, quia horum Angeli non ſunt capaces; non ad intelligendum, quia intellectio non pendet à corpore; non ad motum localem, ad hunc enim ſufficit ſi contingat localiter illud corpus, etiamſi ei ſubſtantialiter non vniatur: ergo nõ poſſunt vlla habere corpora.

D.Thomas explicatur.

Obſeruo circa hanc rationem Primò, D.Thomam quæſt.50. non eam, ſed aliam planè diuerſam tetigiſſe, ſcilicet, habere corpus, non eſſe eſſentiale omni creaturæ intellectiuæ, ergo poteſt eſſe aliqua carens corpore; huiuſmodi autem eſt Angelus. quæ ratio proculdubio longè eſt alia ab eâ quam hîc D.Thomæ nonnemo tribuit.

Ratio D. Th. eſt magis pro cælis quàm pro Angelis.

Secundò, illam rationem quæſt.70. à D.Thomâ formari non pro Angelis, ſed pro cælis, quos incorruptibiles eſſe ibi ſupponit, & nimis magnos, vt poſſint eſſe viuentes anima vegetatiua: cetera enim animantia ſunt longè minora. Hæ autem rationes non habent locum in Angelis, quos nec adeò magnos eſſe conſtat, nec probatur, illos non poſſe habere aliquam ſenſationem; ergo non benè ap-
plicatur ea ratio pro Angelis. 7

Nec tamen pro cælis efficax.

Tertiò denique obſeruo, eam rationem etiam pro cælis non eſſe omnino efficacem, quia non videtur improbabile (vt alibi oſtendi, & paulò pòſt tangam) aliquam eſſe animam quæ vniatur corpori, etiamſi per ſe non pendeat in ordine ad ſuas operationes ab eo corpore. Certè forma ignis non aliter videtur pendere à corpore in ordine ad operationes, niſi quatenus exiſtere nequit, niſi in illo: de reliquo enim nullatenus iuuatur à materia immediatè ad operandum: ideò ſi ſemel conſeruaretur à Deo extra ſubiectum, tam connaturaliter operatura videtur ea forma, quàm ſi eſſet in ſubiecto, cur ergo eodem modo non poterit eſſe aliqua forma viuens, quæ licet ſeparata à ſubiecto, connaturaliter efficeret ſuas omnes operationes, adhuc tamen diceret ordinem ad ipſum ſubiectum vt ad complementum ſui ſubſtantiale?

Nec ſufficienter id, quod D. Thomas ſupponit, oſtenditur.

Denique non ſufficienter oſtenditur id quod D. Thomas ſupponit, omnes ſenſationes fundari in tactu qui eſt apprehenſiuus quatuor qualitatum: nam viſio & auditus nullo modo fundatur in tactu: & licet ſenſationes omnes, quæ de facto dantur, fundentur, cur repugnabunt aliæ potentiæ materiales cognoſcitiuæ aliorum accidentium materialium, diuerſorum ab his quæ per noſtros ſenſus percipiuntur? certè id non excedit capacitatem potentiæ materialis, ergo in ordine ad eas ſenſationes poſſet Angeli Anima pendere à corpore, etiamſi non haberet ſenſationes de his obiectis, quæ nos percipimus.

Efficaciter oſtẽdi nequit à priori, Angelos vel inadæquatè eſſe ſpirituales. Argumẽtum à non repugnantia rei purè ſpiritualis.

Hinc patet, non poſſe efficaciter perſuaderi ra-
tione à priori eam Angeli adæquatam ſpiritualitatem, imò, vt dixi ſuprà, nec quidem inadæquatam. 8
Poſſumus tamen adhuc ſic diſcurrere: Non repugnat de potentia abſolutâ aliqua creatura purè ſpiritualis, id eſt quæ ſecundùm ſe totam ſit penetrabilis cum alio indiuiduo eiuſdem ſpeciei. quæ enim in hoc eſſe poteſt repugnantia? (& idem dico, ſi ſpiritualitas conſtituatur in carentiâ partium integrantium) non enim vlla reperiri poſſunt contradictoria in creatura talibus partibus carentẽ. & hoc probat ratio D.Thomæ, quam eâ quæſt. 50. diximus ab ipſo formari. At conceſſa poſſibilitate talis ſubſtantiæ, cùm Scriptura & Patres tam clarè inſinuent talem eſſe

In quæſtione de facto ſtandum eſſe auctoritati.

Angelum, omninò dicendum eſt, eum eſſe purè ſpiritualem: nam quoad quæſtiones de facto, an productum ſit hoc vel illud ens, vnicum fundamentum eſt auctoritas communis, ſi illud nos non videamus, aut ex his quæ videmus non poſſumus per diſcurſum quidpiam inferre de illo. Adde, ea quæ Scriptura de dæmonibus docet, & ferè experientiâ comprobatur, requirere eos eſſe purè ſpirituales. quomodo enim tam facilè clauſis portis & feneſtris, poſſent quocumque intrare, ſi penetrabiles non eſſent cum corporibus, quomodo vna integra legio, quæ ſex millia ſexcentos ſexaginta ſex dæmones complectitur, in vnum hominem (prout ſacra teſtatur hiſtoria) ſimul intrare potuiſſet, ſi impenetrabiles eſſent: niſi eos dicas fortè pulicibus minores. Vide Patrem Suarez ſuprà, qui hoc argumentum bene premit.

SECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumentis in contrarium.

Primum argumentũ ex Geneſi ſoluitur.

9 AD locum Geneſis 6. dico breuiſſimè cum Suarez, Molinâ & aliis, nomine filiorum Dei, non Angelos ſed homines intelligi, maximè cùm in eodem loco etiam feminæ dicantur *filiæ Dei*, niſi etiam velis inter ipſos Angelos maſculos, & feminas confingere. Secundò reſpondeo, ſi velis de dæmonibus incubis illum locum intelligere, adhuc pro eorum materialitate non vrgere, quia (vt benè Molina aliique communiter) in aſſumpto corpore, & ex alio homine accepto ſemine, mentiri ſe potuerunt homines, & generare ſimulaſſe.

Secundum argumentum ſoluitur.

Ad ſecundum de bonis odoribus reſpondeo, vel illas hiſtorias non eſſe veras, vel etiam ſpecialiter à Deo dæmones eleuari, vt eo malo odore torqueantur, ſicut de igne ſuo loco dicemus. quo reſpondetur argumento quarto loco ibi poſito.

Tertium argumentum ſoluitur.

Tertium ex Paulo, *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus*, potiùs pro me retorqueo: nam ad ea munia exercenda: quò velociores & magis penetrabiles ſunt cum aliis corporibus, aptiores ſine dubio ſunt; at ſi ſint ſpirituales, poſſunt eſſe velociores, carent enim mole & grauitate corporis, poſſunt item meliùs penetrari cum aliis, ergo. Malè autem in eo argumento aſſumitur, ſpirituales res moueri non poſſe. de quo infrà fuſiùs.

Quintum argumentum ſoluitur.

Quintum è ſextâ Synodo non vrget: reſpondetur enim, eam epiſtolam non fuiſſe approbatam, niſi quoad punctum ſubſtantiale de Angelorum imaginibus; non autem quoad rationes quibus ille Pater mouebatur: nam de illis non agebat Concilium.

Ad Patres reſpondeo.

Auctoritati verò Patrum in contrarium allatæ reſpondeo, fatendo eos re adhuc tunc non benè diſcuſsâ in eam ſententiam inclinaſſe; fortè autem multi ex illis aliquam patiuntur explicationem. de quo vide Suarium ſuprà.

SECTIO QVARTA.

Variæ ſententiæ circa compoſitionem integralem ſubſtantialem Angelorum.

Quotuplex ſit Angelorum compoſito.

10. DVPLEX poteſt excogitari Angelorum compoſitio, vel ex partibus integrantibus, vel ex actu & potentiâ ſubſtantiali, licet hæ partes ſpirituales ſint. Qui conceptum rei ſpiritualis in carentia partium integrantium conſtituunt, facilè ſe expediunt à primâ difficultate: repugnat enim, iuxta eorum principia, eſſe ſpirituales, & aliunde partibus integrantibus conſtare. Quia tamen eam ſententiam vt falſam alibi reieci, & ſpiritualitatem in ſolâ penetrabilitate conſtitui, locum adhuc habet prima difficultas.

Quorumdam reſponſio. *Refutantur.*

Recentiorum ſententia.

Nonnulli recentiores, re diligenter examinatâ, licet concedant diuinitus poſſibilem eſſe ſubſtantiam ſpiritualem compoſitam ex partibus integrantibus, imò ex ſubiecto & formâ ſubſtantiali; dicunt tamen, eam non poſſe eſſe intellectiuam. Vnde cùm Angelus intellectiuus ſit, inferunt, eum non habere vllam ex his compoſitionibus. cur autem ſubſtantiæ ſpirituali intellectiuæ repugnet compoſitio, hanc reddunt rationem. Primò, quoad partes integrantes, quia hæ neceſſariò ſunt omnino ſimiles (aiunt enim repugnare etiam diuinitus partes heterogeneas continuari) ergo ſi vna pars illius ſubſtantiæ eſt intellectiua, 11
etiam erit & altera, quandoquidem eſt omnino ſimilis; vtraque ergo debet intelligere; hoc autem repugnat: nam intellectio de obiecto indiuiſibili non poteſt eſſe diuiſibilis, neque in ſubiecto diuiſibili.

Ratio eorum Prima eſt.

Ratio diſplicet.

Omnia ferè quæ in hac ratione aſſumuntur, mihi valdè diſplicent. Et Primò quidem falſum eſt, partes heterogeneas non poſſe nec diuinitus continuari: licet enim (vt in libris de Animâ docui) probabilior multò ſit ſententia aſſerens de facto partes viuentium eſſe homogeneas, quia nulla eſt neceſſitas eas diuerſificandi (vt ibidem oſtendi;) in ordine tamen ad potentiam abſolutam dixi nullam eſſe repugnantiam in talibus partibus heterogeneis inter ſe continuatis.

Dices.

Dices, ſi res diuerſæ ſpeciei poſſunt continuari, cur ergo de facto non continuatur & vnitur aqua cum aëre, & hic cum igne, &c? Leue fundamentum, & cui ipſimet tenentur reſpondere: nam res eiuſdem ſpeciei benè poſſunt continuari & vniri in eorum ſententia; rogo ergo hos auctores, cur duo aſſeres omnino ſimiles, quando inter ſe coniunguntur, non vniuntur? Idem eſt de arena & rebus omnibus aliis eiuſdem ſpeciei ſolidis: quæ quantumcumque ſimiles ſint & coniũgantur, non tamen vniuntur phyſicè. Quam ergo aduerſarij rationem reddiderint in his entibus ſimilibus; multò magis ego poſſum reddere in heterogeneis, etiamſi dicam non repugnare diuinitus aliquas partes heterogeneas inter ſe vnibiles. Non enim eſt bona conſequentia, vt in ſimilibus materiis ſæpè notaui) ex his quæ rationi genericæ vt ſic non repugnant, inferre, ea non repugnare cuilibet ſpeciei: ac ſi quis diceret, Animali vt ſic non repugnat coniungi cum rationalitate, ergo etiam equo non repugnabit eſſe rationale: non ergo valet, Heterogeneitati vt ſic non repugnat habere partes integrantes ſeu continuari, ergo omnia heterogenea potuerunt eas habere partes ſeu continuari, vt & in ipſis partibus ſimilibus paulò antè oſtendi, debere ab aduerſariis admitti; habent ergo ex natura ſua ſpecifica repugnantiam lapis & aqua vt continuentur, quia ita aduerſarij ſupponunt experientia ſuaderi; cum quo tamen ſtat, diuinitus poſſe alia heterogenea ſpecie, & ſi vis, etiam diuerſa genere continuari.

Reſponſio.

A ratione generica ad ſpecificam mala eſt conſequentia.

Secundò, ratio aduerſariorum deficit.

Secundò deficit illa ratio, quia, licet partes ſint omnino ſimiles, non ſequitur, vtramque de facto intellecturam, etiamſi vtraque ſit intellectiua. Quod oſtendo euidenter ad hominem, contra aduerſarios: nam partes animæ equi v. g. ſunt omnes

omnes ſimiles, iuxta hos auctores, alioquin, vt in argumento ſupponunt, non potuiſſent inuicem vniri, ergo conſequenter omnes ſunt viſiuæ, & tamen quæ eſt in pede, non poteſt videre de facto, quia deeſt illi diſpoſitio ad id requiſita. cur ergo non diceres idem, Angelum ſcilicet conſtare partibus integrantibus ſimilibus, in vna tamen ſola fieri intellectionem, quia in vna ſola reperiuntur diſpoſitiones requiſitæ? ſicut enim ex accidentibus materialibus poteſt in ſubſtantialibus partibus ſimilibus diuerſa fieri organizatio materialis ad diuerſas ſenſationes, cur etiam ex diuerſis accidentibus ſpiritualibus in diſtinctis partibus Angeli non poſſet fieri diuerſa ſpiritualis

13 *Nulla eſt diſparitas.* organizatio ad diuerſas operationes? Dixi enim ſæpè (quod & nunc repeto) non eſſe apparentem diſparitatem ad aſſerendum, inter res materiales aliquas indigere ſpecialibus materialibus diſpoſitionibus, vt in ſubiecto materiali recipiantur, nec poſſe omnes in quibuſcumque ſubiectis recipi, inter ſpirituales verò non poſſe etiam eſſe quæ pendeant à ſpecialibus diſpoſitionibus ſpiritualibus, vt recipiantur in aliquo ſubiecto: cur enim omnia ſpiritualia in quolibet ſpirituali, & non omnia materialia in quolibet ſubiecto materiali reciperentur; & cur, ſicut ſe habent materialia accidentia reſpectu materialium ſubſtantiarum, non etiam ſe habebunt ſpiritualia accidentia reſpectu ſpiritualium ſubſtantiarum? Certè in hoc eadem planè eſt ratio, ſiue iam illæ diſpoſitiones dicendæ ſint organizatio, ſiue non. quod ad vocem pertinet.

Vlterius impugno. Tertiò, cur non poſſet dari vnica intellectio ſpiritualis indiuiſibilis, quæ exiſteret in vtraque parte iſtius ſubſtantiæ? rectè enim poteſt eadem res ſpiritualis indiuiſibilis eſſe in duobus partialibus ſubiectis continuatis, ſicut eſt anima rationalis in multis partibus materiæ. Tandem, quia poſſet dici, quamlibet ex iis partibus integrantibus habere etiam ſuam partialem intellectionem, quæ etiam conſtaret partibus integrantibus; imò etiam in rebus materialibus de facto ita puto contingere: neque enim exiſtimo viſionem materialem, albedinis v. g. ſubiectari in puncto indiuiſibili oculi, ſed potiùs partem receptiuam viſionis eſſe extenſam, & in qualibet eſſe viſionem partialem de albedine, ſiue ex parte obiecti viſio illa ſit indiuiſibilis (vt multi dicunt) id eſt quodlibet indiuiſibile viſionis totam repræſentet albedinem, ſiue non. Ecce ergo quot modis reſpondeatur repugnantiæ ab iſtis excogitatæ, in partibus integrantibus ſubſtantiæ ſpiritualis intellectiuæ.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

14 *Aliqui probant, repugnare Angelo partes eſſentiales.* Videamus, vnde probent repugnare partes eſſentiales, ſubiecti ſcilicet & formæ in tali ſubſtantiâ.

Dicunt ergo; tale ſubiectum nec ad intelligendum, nec ad motum, aut aliam operationem poſſe deſeruire illi formæ, & conſequenter illud ſubiectum futurum inutile formæ. Vnde rurſus inferunt, formam non poſſe dicere ordinem ad illud, tamquam ad compartem & complementum

Reſpondeo. ſui. Hæc ratio non differt ab ea quam ex D. Thomâ ſect. præced. tetigi, imò hîc minorem videtur habere vim: nam etiamſi forma ſit ſpiritualis, poteſt indigere ſubiecto ſpirituali ad intelligendum, vel quia in eo recipiuntur ſpecies, vel quia etiam illud concurrit effectiuè, vel aliunde: animus enim rationalis quantumcumque ſpiritualis ſit, indiget corpore ad cogitationes multas, cur ergo non poterit eſſe alia forma ſpiritualis, quæ indigeat ſubiecto ſpirituali, in quo non eſt tanta imperfectio? quò enim ſubiectum ſpirituale perfectius eſt corporali, eò indigere illo nobilius quid eſt, quàm indigere corporali. Ratio à priori huius *Ratio reſponſionis.* eſt, quia inter res ſpirituales poteſt magna eſſe differentia: nec enim quælibet poteſt, eò quòd ſpiritualis ſit, omnia perficere, cur ergo non poterit indigere forma ſpiritualis conſortio ſpiritualis ſubiecti ad multas operationes, ſicut inter materiales vna indiget conſortio alterius?

Adde, malam eſſe conſequentiam, vt & tetigi præced. ſect. *Forma non indiget conſortio ſubiecti ad operandum, ergo non indiget illo ad exiſten-* 15 *Conſequentia mala.* *dum*: nam forma ignis v. g. tam perfectè & connaturaliter omnes actiones ſuas ad extrà habere poſſet conſeruata extra ſubiectum, ac in illo: materia enim præcisè ſuſtentat formam ignis, non tamen cum illa concurrit ad operandum; cur ergo, etiamſi forma illa ſpiritualis non penderet in operando à ſubiecto, non poſſet tamen pendere in eſſendo? quandoquidem hæc dependentia à ſubiecto ſpirituali etiam in conſeruari non repugnat ſpiritualitati formæ.

P. Suarez probat, Angelos non eſſe compoſitos ex ſubiecto ſpirituali & forma. P. Suarez ſuprà cap. 7. inde probat Primò, Angelos non eſſe cōpoſitos ex ſubiecto ſpirituali & forma, quia Patres, qui Angelos dicunt ſpirituales, vocant illos immateriales, ergo ſentiunt illos non habere vllum ſubiectum. Verùm hîc videtur aliquo modo æquiuocatio committi in voce *materia*: à Patribus enim ſumitur pro re oppoſita ſpirituali, & in eo ſenſu negant Patres illi, *Æquiuocatio explicatur.* Angelos eſſe immateriales; à Suario verò vſurpatur *materia* pro ſubiecto, quo ſenſu potiùs de facto Angeli ſunt materia; recipiunt enim in ſe vt ſubiectum, ſaltem ſuam ſubſiſtentiam ſubſtantialem, item accidentia omnia ſpiritualia, nec Patres hanc rationem materiæ, ſeu ſubiecti, negarunt Angelis; ergo ex Patribus nihil infertur circa eam compoſitionem ex ſubiecto & formâ ſpirituali, ſiue ſubiectum illud vocetur materia, ſiue non.

Secundò arguit. Secundò arguit, quia anima rationalis eſt ſimplex, non conſtans alio ſubiecto & forma: ergo Angelus etiam eſt ſimplex. Patet conſequentia, quia Angelus perfectior eſt animâ rationali. Quòd 16 *Reſpondebis.* ſi dicas Angelum ratione formæ ſpiritualis, quam includit, eſſe perfectiorem animâ rationali; con- *Contrà arguit.* trà arguit: Ergo illa, quam vocas formam Angelicam, exiſtere poteſt ſine actuali vnione ad ſubiectum: nam anima rationalis, quæ eſt imperfectior, id habet; ergo connaturaliter exiſtet extra omne ſubiectum, & conſequenter non dicet ad illud ordinem, ſed erit ens ſimplex & totale. *Confirmat.* Confirmat ſeu probat Secundò conſequentiam: nam anima rationalis ob ſuam ſpiritualitatem & vim intellectiuam poteſt exiſtere ſine ſubiecto; ergo forma Angelica magis ſpiritualis quàm anima, & habens maiorem vim intellectiuam, à fortiori poterit eſſe ſine ſubiecto, ergo nec dicet vllum ordinem ad illud, ſed erit in ſe completa & totalis.

Refutatio. Neque hæc ratio ſuadet intentum: nam tota maior perfectio Angeli, ſaluatur ex eo quòd dicat ordinem ad nobiliorem multò materiam quàm anima; hæc enim ad ſubiectum materiale, ille verò ad ſpirituale (quod ex ſe eſt perfectius) reſpectum haberet: & licet fortè dependentia formæ angelicæ maior eſſet quàm animæ, adhuc tamen ob maiorem ſubiecti nobilitatem, poſſet ſaluari maior eius perfectio. Adde, poſſe dici, non pendere eam formam à ſubiecto ſpirituali magis, quàm

quàm animam à corpore: inde tamen non inferri, non dicere ordinem ad illud. Poteſt enim indigere illo ad aliquas operationes, ſicut anima eget corpore; licet abſolutè ambæ ſine ſubiecto exiſtere queant. Poteſt item ob ſolum complementum ſubſtantiale ad illud dicere ordinem, non tamen talem, vt in eo ſubiecto neceſſariò petat

Mala conſequentia.

17 eſſe. Quod verò dicitur, animam ob ſpiritualitatem non pendere à corpore, verum quidem eſt; at non licet inferre, Angelum magis ſpiritualem minùs pendere à ſubiecto ſuo: nam cùm illud ſubiectum ſupponatur ſpirituale, dependentia etiam ſumma ab illo nec in minimo minuet ſpiritualitatem, aut vim intellectiuam. Imò hanc fortè iuuare poſſet, quia fortè plures ſpecies ſpirituales in eo ſubiecto & formâ ſimul, quàm in ſolâ formâ recipi poſſent.

SECTIO SECVNDA.

Quid de eâ compoſitione dicendum.

Quid de Angeli compoſitione dicendum ſit.

PROPTER hæc docui alibi, non repugnare creaturam aliquam purè ſpiritualem & intellectiuam, compoſitam tam è partibus integrantibus quàm eſſentialibus. vnde concludo, non poſſe à priori probari ſimplicitatem Angeli ex eius ſpiritualitate. Sic ergo in præſenti diſcurrendum eſt, vt primò ſupponamus, nec repugnare vnam creaturam ſpiritualem compoſitam, vt immediatè dixi, nec item è contrario, repugnare aliam omnino ſubſtantialiter & integraliter ſimplicem: ſicut enim dixi in illa non includi duo contradictoria; ita etiam dico nec includi in altera omnino ſimplici. Fortè aliquis hoc vltimum negaret, eò

Obiectio.

quòd omnis creatura vt diſtinguatur à Deo, debet eſſe compoſita, alioquin eſſet puriſſimum ens ſeu Deus. & hoc argumentum impuliſſe videtur aliquos ad dicendum, Angelos eſſe compoſitos ex ſubiecto & formâ.

Reſpenderi poteſt.

Reiici verò poteſt ex eo quòd nimium probare videatur, ſcilicet non ſolùm totum Angelum, ſed & ipſam formam, & quamcumque partem debere eſſe compoſitam in infinitum. quod adſurdiſſimum eſt. id verò argumento probari patet: quia ea forma aut pars, quantumuis ſeparata, adhuc eſt creatura, & à Deo infinitè diſtans; ergo ſi crea-

18 tura debet à Deo differre in compoſitione, etiam illa pars debet eſſe compoſita non minùs quàm ipſe Angelus.

Reſponſioni ſatisfaciunt aduerſarij.

Huic tamen obiectioni facilè poſſent argumenti auctores ſatisfacere, negando ſequi, debere partes eſſe compoſitas: vt enim à Deo diſtinguantur, ſufficit ſi ſint compoſitæ, vel naturâ ſuâ ordinatæ ad compoſitionem; vtrumque enim ſummæ Dei ſimplicitati repugnat: at ſi totus Angelus eſſet incompoſitus, nec ad compoſitionem diceret ordinem, iam non diſtingueretur à Deo quoad punctum entis omnino puri; ergo argumentum, etſi probet Angelum debere componi, non tamen probat etiam quamlibet partem eſſe compoſitam. Hac ergo argumenti facti impugnatione, quæ olim mihi placuerat, omiſſâ, abſolutè ei RESPONDEO.

Abſolutè reſpondeo Primò.

PRIMÒ. creaturas non diſtingui propriè & immediatè à Deo per compoſitionem, ſed per dependentiam, ſeu eſſe ab alio: vnde quando diuiditur ens in Deum & creaturas, non diuiditur in ens compoſitum & incompoſitum, ſed in ens à ſe, & ab alio. Ideo probabile omnino pu-

Probabile eſt, non repugnare creaturam ſubſtantiale carentem omni compoſitione etiam accidentali.

19 to non repugnare creaturam aliquam ſubſtantialem carentem omni compoſitione etiam accidentali: hæc enim ſufficienter diſtingueretur à Deo, per hoc quòd eſſet ens ab alio, & contingens, imò & annihilabile; poſſet enim per ſuammet ſubſtantiam ſine duratione diſtincta & vbicatione eſſe determinata ad vnum annum v. g. & ad talem numero locum; elapſo verò illo anno periret; numquid hæc, licet eſſet omnino incompoſita, ſufficienter à Deo diſtingueretur? Quod autem dicitur de actu puro, pura eſt æquiuocatio: duo enim

Quid intelligatur per vocem, purus actus.

poteſt ſignificare ea vox, vel aliquid carens compoſitione, & vt ſic non eſt proprium Dei; conuenit enim creaturis imperfectiſſimis: vbicatio enim v.g. Angeli, ſecundùm ſe ſumpta omni caret compoſitione, & ideò in hoc ſenſu dici poteſt actus purus. poteſt etiam ſignificare aggregatum ex omni perfectione ſimpliciter ſimplici, purúmque ab omni imperfectione. quo ſenſu ſolus Deus eſt actus purus, creatura verò etiam ſimplex omnino & ſimpliciſſima, multas tamen haberet ſimul admixtas imperfectiones.

Secundò reſpondeo obiectioni.

Secundò reſpondeo, eam creaturam poſſe eſſe compoſitam ex ſubſtantia & accidente, poſſe etiam ex naturâ & ſubſiſtentiâ; quo ſufficienter excluditur à ſimplicitate Dei, quæ omnem compoſitionem negat; ergo ex hoc capite non eſt neceſſum eam componi ex ſubiecto & formâ ſubſtantiali, ergo non repugnat aliqua ſubſtantia ſpiritualis ea compoſitione carens, vt in ſecundâ parte noſtræ ſuppoſitionis diximus.

Concluſio Secunda.

Vnde DICENDVM SECVNDÒ, Angelos eſſe ex numero eorum qui prædictâ carent compoſitione. Quod probatur ex communi ſententia

Probatur ex auctoritate D. Thomæ, &c.

Theologorum id expreſsè aientiû. Ita D. Thomas, Caietanus, Molina, Vaſquez, Valentia, Bannes, Zumel, & multi alij, quos refert & ſequitur Granadus controu. 7. tract. 1. diſp. 2. eſtque id con-

Conformiter Patribus.

formius modo loquendi Patrum, qui ſæpè inſinuare videntur, Angelos eſſe ſimplices. eos vide apud eumdem Granadum. Poſſumúſque addere

Congruentia naturalis.

aliquam congruentiam naturalem, quia nos non debemus multiplicare entitates ſine neceſſitate; omnia autem quæ de Angelis dicuntur, facilè explicantur ſine vllâ compoſitione integrali, aut etiam eſſentiali; non ergo debemus illam ponere, licet dicamus in ordine ad potentiam abſolutam non eſſe repugnantiam in aliquâ ſubſtantiâ ſpirituali compoſitâ. Sed hinc

Obiectio.

Obiicies, Ergo propter eamdem rationem debebis dicere, neque compoſitionem ex naturâ & 20

ſubſiſtentia, in Angelis reperiri, quia nulla eſt neceſſitas diſtinguendi in eis talem ſubſiſtentiam; præſertim cùm in meâ ſententiâ poſſibilis ſit natura ſubſtantialis, quæ ſibi habeat identificatam

Reſpondeo.

ſubſiſtentiam. Reſpondeo, ſi rationi naturali inſiſtendum eſſet, negandum omnino & in Angelis & in hominibus ſubſiſtentiam diſtinctam: nullum enim eſt naturale principium, aut experientia, quæ vel leuiter poſſit ſubſiſtentiam à naturâ diſtinctam probare, vt in Metaphyſicâ fuſiùs oſtendi, agens de ſubſiſtentiâ. quia verò ex myſteriis Trinitatis & incarnationis omnes ferè Theologi

à paritate.

talem ſubſiſtentiam in homine, & aliis creaturis etiam inanimatis, & in Angelo diſtinxere; & nos etiam cum illis eamdem diſtinguimus, non attendentes, an inferatur ex principiis naturalibus ea diſtinctio. At compoſitio eſſentialis ex ſubiecto & formâ neque ratione, neque ex myſteriis fidei in Angelo deprehenditur. imò auctoritas contrarium ſuadet, non ergo ea debet admitti.

An compoſitio ex genere

Rogabis, an detur in Angelo compoſitio ex genere & differentiâ; non quæro, an genus & 21

differentia

& differentia detur in Angelo. Malè quidē negauerunt. differentia obiectiuè præſcindatur in Angelo; hoc enim in omni creatura vniuerſim à me negatum eſt alibi: quæro ergo tantùm, an Angelus conſtet genere & differentiâ, eo modo quo illis conſtat homo, & aliæ creaturæ. Negarunt nonnulli, ſed abutendo ſignificatione nominum; in re enim non video quomodo id poſſit negari in vllo ente: eò enim ipſo quòd tale eſt, habet conuenientiam cum aliis entibus, & hoc vocamus genus; ſecundùm verò ſuam propriam eſſentiam differt ab aliis, & hoc vocamus differentiam. Angelus v. g. eſt ſubſtantia intellectiua ſicut homo, ecce genus; & purè ſpiritualis, ecce differentia. Imò etiam in Deo dixi dari propriiſſimè genus & differentiam ſine vlla imperfectione, de quo fuſiùs in Logica, & in materiâ de Trinitate.

DISPVTATIO QVARTA.

De diuerſitate Angelorum, vti de ordinibus & hierarchiis.

EGIMVS de his, quæ omnibus Angelis communia ſunt, iam oportet videre quomodo inter ſe differant. Sub quo titulo multa comprehenduntur, ſequentibus ſectionibus declaranda.

SECTIO PRIMA.

An poſſint diuinitus dari Angeli ſolo numero intra eamdem ſpeciem diſtincti.

1 HAc de re fusè Suarez ſuprà cap. 11. & 15. & Molina quæſt. 50. art. 4. Nos breuiùs, quia ferè totum hoc punctum in Philoſophia expediuimus.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans reiicitur.

Sententia negans tribuitur D. Thomæ. SOLET communiter tribui D. Thomæ ſententia negans, licet eum Thomiſtæ aliqui explicent, vt ſolùm loquatur de facto, cùm aliunde videatur expreſsè cõtrarium docuiſſe. vide P. Suarez cap. 15. Quorumcumque verò ſit ea ſententia, *Probatur.* probari poteſt, quia nequit dari diſtinctio ſolùm numerica, niſi inter res dicentes ordinem ad quantitatem, vel materiam; à quâ cùm Angeli ſint alieni, non poſſunt intra eamdem ſpeciem multiplicari. *Eamdem tenet Granadus ex Ariſtotele. Confirmat Primò.* Eamdem ſententiam defendit Granadus ſuprà diſp. 4. num. 9. eáque Ariſtotelis auctoritate probat, rationem autem vix aliam addit quàm præcedentem. Confirmat tamen, quia Deus ob ſuam perfectiſſimam actualitatem non eſt multiplicabilis numero: ergo Angelus, qui maximè accedit ad illam actualitatem Dei, erit immultiplicabilis numero. *Secundò.* Confirmat Secundò, quia differentia numerica eſt infinita inter gradus metaphyſicos; ergo deſumenda eſt ex infimo gradu inter partes phyſicas, quia gradus metaphyſici proportionantur phyſicis, infimus autem inter phyſicos eſt materia; ſed Angeli non habent materiam vllam, ergo.

Sententia affirmans eſt communior. Contraria tamen ſententia eſt multò communior, vt & ipſe Granadus fatetur num. 8. referens pro eâ multos valdè ex ipſis etiam Thomiſtis. *Ratio eſt.* Eam ego omnino veram iudico. Ratio eſt: nam planè gratis & ſine vllo fundamento dicitur, indiuiduationem ſumi in ordine ad ſolam materiam, de quo fusè egi in Metaphyſica. Nunc autem bre-

2 *Sententia negans impugnatur Primò.* uiter id oſtendo Primò, quia etiam res materiales dicentes ordinem ad materiam, non indiuiduantur per eumdem ordinem formaliter: nam circa eamdem numero materiam primam & quantitatem dantur duo accidentia numero diſtincta, v. g. duo calores vt octo, duo frigora, &c. quæ ſucceſſiuè poteſt habere talis materia, vel quantitas. Idem eſt de vbicationibus, durationibus, & aliis accidentibus. Tunc ſic: Illa diſtinctio horum accidentium non deſumitur à quantitate, aut à materiâ, quia materia eſt vnica; ergo ipſa non dat oppoſitionem indiuidualem accidentibus in ipsâ exiſtentibus, licet vnum indiuiduum materiæ faciat ſua accidentia numero diſtincta ab aliis accidentibus, in aliâ numero materiâ exiſtentibus: ergo illa accidentia licet reſpiciant materiam, non tamen inter ſe indiuiduantur per hunc reſpectum, quin potiùs in illo omnino conueniunt: & ratio conuenientiæ non eſt vllo modo ratio differentiæ. Idem argumentum fieri poteſt de materia reſpectu quantitatis, & è contrario, ſi diſtinguantur: nam ſub eadem numero quantitate ſaltem diuinitus poſſunt dari diſtinctæ numero materiæ, & in eadem numero materia diſtinctæ numero quantitates, vt docent Thomiſtæ, qui cenſent, in corruptione ſubſtantiali fieri reſolutionem vſque ad materiam primam, & loco etiam quantitatis præcedentis aliam numero diſtinctam ſuccedere in genito; ergo illa diſtinctio numerica aliunde deſumitur, quàm ex ordine ad materiam hanc numero. *Impugnatio ampliatur.*

Secundò idem oſtenditur ad hominem ex principiis aduerſariorum & veris; ſcilicet gratias habituales diuerſorum Angelorum ſolo numero inter ſe diſtingui: idem etiam ipſi docent de omnibus viſionibus Beatorum. tunc ſic argumētor euidenter: Iſtæ gratiæ & viſiones & habitus alii ſupernaturales, non dicunt ordinem ad materiam & quantitatem, vt per ſe notum eſt: ſolùm enim reſpiciunt ſubiectum ſpirituale independenter à materia, & tamen inter ſe ſolo numero diſtinguuntur; ergo falſum omnino eſt, diſtinctionem numericam ſolùm prouenire ex reſpectu ad materiam & quantitatem. Idem vlteriùs probatur, in duabus cognitionibus naturalibus ſolo numero diſtinctis, quas ſucceſſiuè vel diuiſiuè Michaël poteſt habere de Gabriele, aut è contrario: quæ omnino ſunt independentes à materiâ & quantitate; ergo indiuiduatio numerica non pendet ab ordine ad quantitatem ſeu materiam. 3 *Secundò impugnatur ſententia negans.* *Roboratur.*

Nec poteſt reſponderi, id eſſe verum in accidentibus, non autem in ſubſtantiis; nam gratis prorſus ea diſtinctio traderetur: ſi enim ſemel admittitur indiuiduatio ſine ordine ad quantitatem, non eſt excogitabilis ratio, cur id non poſſint habere ſubſtantiæ. quid enim quoad hoc conducit ratio accidentis aut ſubſtantiæ? Nec ſufficit reſpondere cum Granado, nomine materiæ non intelligi partem illam, quæ in compoſito eſt pura potentia (quia licet cælum eſſet corpus ſimplex, adhuc *Effugium ſoluitur.* *Granadi reſponſio non ſatisfacit.*

adhuc eſſe poſſent multi cæli ſolo numero diſtincti) ſed intelligi Primò, quamlibet rem extenſam; Secundò, quodlibet ſubiectum; cùm autem hæc accidentia reſpiciant ſubiectum poſſunt optimè multiplicari numero. Hæc, inquam, ſolutio non placet, quia ſtatim apparet gratis conficta ad fugiendam difficultatem: rogo enim, quæ conuenientia rei extenſæ cum Angelo in ordine ad indiuiduationem numericam, vt & à re extenſâ & ab Angelo proueniat? Nónne hoc eſt manifeſtè deſerere principium, quod Thomiſtæ ſupponunt? illi enim de proptiâ & rigoroſâ materiâ tantùm loquuntur.
4

Confirmo & explico.

Confirmo & explico: Cæli illi ſimplices poſſunt diſtingui numero non quia reſpiciant ſubiectum, vt ipſe Granadus fatetur, nec quia ipſi ſint ſubiectum aliquorum accidentium: nam ſi hoc ſufficeret, etiam Angeli, qui recipiunt multa accidentia, poſſent ex hoc capite differre numero, ergo cæli præcisè differunt, quia ſunt materiales: atqui cognitiones Angelicæ non habent vllo modo materialitatem, etiamſi Angelum reſpiciat vt ſubiectum: ergo non habent vnum conceptum vniuocum, imò nec analogum cum cælis, ratione cuius ambo differant numero: ergo æquiuocè proceditur in hac explicatione, quo nihil poteſt eſſe incertius; tunc enim gratis diſcurritur. & ego addere potero, nomine materiæ intelligi ſubiectum etiam rei accidentalis; cúmque Angelus ſit materia in hoc ſenſu, etiam poterit diſtingui numero.

Quo ſenſu Granadus Angelum vocet materiam.

Verùm quid ego defatigor, cùm ipſemet Granadus Angelum vocet materiam in hoc ſenſu, vt ſic ex ordine ad Angelum dicat indiuiduari accidentia eius? Iam ergo ſic argumentor: Ad hoc vt indiuiduetur aliquid, non eſt neceſſarium vt dicat ordinem ad materiam: nam cæli ſimplices non dicunt ordinem ad illam; ſufficit ergo, vt vel ſit materia, vel dicat ordinem ad illam: atqui Angelus eſt materia in ſenſu præſenti: ergo etiam poterit multiplicari numero.

Contrà Primò.

Contrà Secundò.

Secundò diſplicet valdè ea explicatio, quia contraria eſt argumento ipſius Granadi, qui diſtinctionem numericam ab infimâ parte phyſicâ præcisè oriri contendit: atqui Angelus, etiamſi reſpiciat accidentia, non eſt infima pars phyſica, ſed ſemper eſt nobiliſſima ſubſtantia: ergo non poteſt ex ordine ad Angelum diuerſificari numero intellectio, & cetera illius accidentia.

5

Contrà Tertiò.

Tertiò & vltimò, quia hæc explicatio non tollit difficultatem mei argumenti: nam duæ cognitiones eiuſdem ſubiecti, vel duo calores eiuſdem materiæ potiùs conueniunt in ordine ad ſubiectum, quàm in eo differant: ergo aliunde debet illis conuenire diſtinctio numerica, quàm à ſubiecto: licet enim ſint res reſpectiuæ non tamen ex reſpectu diſtinguuntur, quod longè aliud eſt: in præſenti autem quærimus fundamentum diſtinctionis: conſtet ergo, illud aliud eſſe quàm ordinem ad materiam, ſeu etiam ſubiectum, ideóque nec explicationem Granadi prodeſſe.

Tertiò impugnatur ſententia negans.

Tertiò principaliter, argumentor contra eam ſententiam ratione à priore, quia, ſicut ipſa materia prima, ſeu quantitas per ſe ipſam ſine reſpectu ad aliam materiam numero diſtinguitur, cur non idem etiam poterit habere Angelus ſine vllo reſpectu ad materiam?

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinantur quorumdam pro eadem ſententia argumenta.

P. Hurtadus probat, duos Angelos eiuſdem ſpeciei poſſe dari.

EAMDEM ſententiam Thomiſticam inpugnans ſic probat, duos poſſe dari Angelos eiuſdem ſpeciei, P. Hurtadus diſp. 12. Metaphyſicæ ſect. 3. Primò, quia poteſt Deus facere duos Angelos, qui habeant æqualem virtutem ſe mouendi, cognoſcendi, denique in omnibus æquales ſint, ſicut poteſt efficere duos Beatos æquales in viſione beatifica: atqui tales Angeli eò ipſo ſunt eiuſdem ſpeciei: ergo poſſibiles ſunt intra eamdem ſpeciem duo diſtincti. Huic tamen argumento dupliciter reſponderi poteſt. Primò, non ſequi duo eſſe eiuſdem ſpeciei, ex eo quòd ſint perfectionis æqualis vt fusè oſtendi in libris de Anima contra eumdem Hurtadum; ergo etiamſi concedantur duo illi Angeli æquales, non propterea conceditur eos debere eſſe eiuſdem ſpeciei. Secundò reſpondetur, ſi ea æqualitas arguat ſpecificam vnitatem, negandum à Thomiſtis id eſſe poſſibile, ob rationes, quibus in hac materia vtuntur, quæ per hoc argumentum non reiiciuntur. Secundò argumentatur, Indiuiduatio & differentia ſpecifica eſt idem ex parte Angeli, ergo cùm differentia ſpecifica ſit independens ab ordine ad vllam materiam, etiam indiuiduatio numerica, ergo poterunt dari Angeli intra eamdem ſpeciem ſolo numero diſtincti, licet non dicant ordinem ad materiam. Simili argumento idem auctor conatur probare, duo indiuidua non poſſe indiuidualiter eſſe inæqualia, quia indiuiduatio & ratio ſpecifica ſunt idem; ergo ſi ſunt inæqualia indiuidualiter, ſunt etiam ſpecificè. Ad libros de Animâ tetigi hoc argumentum, dixíque, in eo omnino mutari terminos, haud aliter quàm ſi ſic arguerem: Ratio ſpecifica & generica ſunt idem realiter, non minùs quàm indiuidualis & ſpecifica; ergo, ſi homo differt in ratione ſpecifica ab equo (ſicut verè differt) differet etiam in generica; ergo differet etiam genericè: ſicut ibi inferebatur, ergo differet ſpecificè; eſt enim omnimoda paritas argumentandi. Dixi mutari terminos, quia aliud eſt ipſam rationem genericam differre, aliud eam differre genericè ſeu notabiliter: quia ergo animalitas & rationalitas in homine ſunt idem, ſi hæc differt ab equo, etiam illa: at ob eamdem rationem ſicut illa non differt ſummè ſeu genericè, ita nec rationalitas differt ſummè: & ſicut rationalitas differt ſpecificè, ita animalitas mea differt ſpecificè, quia totus ego ſpecificè differo, & totus non differo genericè. quod eodem modo applicatur ad indiuiduationem, Totus differo paululùm à Petro, & totus non differo valdè notabiliter ſeu ſpecificè. quod idem eſt. Tetigi breuiter hoc argumentum quia ex eius ſolutione deſumenda eſt præcedentis ſolutio.

Reſpondetur Primò.

6

Reſpondetur Secundò.

Arguitur.

Impugnatio à paritate.

Aliud eſt, ipſam rationē genericam, differre, aliud eam differre genericè.

7

Thomiſtæ dicent.

Dicere ergo poterunt Thomiſtæ, ex eo quòd ratio ſpecifica & indiuidualis Michaëlis ſint idem, inferri benè. *Ratio ſpecifica vt differat notabiliter à Gabriele, eſt independens à materiâ; ergo etiam ratio indiuidualis erit independens à materiâ*, debet tamen poni idem terminus, *vt differat notabiliter:* at, ſicut ratio indiuidua vt non notabiliter, ſed parum differat, dependet à materia; ita ratio ſpecifica, vt parum differat: pendet à materia: ſeruatis enim eiſdem terminis, quod prædicatur de vna, prædicatur de altera, propter vtriuſque identitatē

inter

inter ſe:atqui ſi mutentur termini,quales ſunt,differre notabiliter, & differre parum, non ſit contradictio etiam reſpectu eiuſdem formalitatis ratione noſtrâ; vt ſi dicatur, Indiuiduatio pendet à materiâ vt parum differat, non pendet vt multum differat. Quare autem in ordine ad magnam differentiam non pendeat à materiâ, in ordine verò ad minorem ſeu indiuidualem pendeat; Thomiſtæ dicent. quòd ſi non dederint bonam rationem poterunt quidem impugnari; at non hoc argumento de identitate rationis ſpecificæ cum indiuiduali,ſed quo ipſe Hurtadus, Suarius, & omnes vtimur,quòd ſcilicet gratis ad vnam differentiam requiratur ille ordo, & non ad aliam. quod longè aliud eſt argumentum à contradictione in exigentiâ; quo vtitur hîc Hurtadus.

Interrogatio.

8 Hanc etiam communiter ſententiam aliter probat P. Vaſquez diſput. 181. num.8. ſupponendò, nihil poſſe habere ſuam indiuiduationem per aliquid ſibi ſuperadditum, ſed neceſſariò omnem indiuiduationem debere eſſe indentificatam cuilibet rei. vnde infert, eam etiam debere eſſe identificatam Angelo: gratis enim dicitur eſſe identificata vni, non verò alteri; ergo Angelus poteſt etiam habere indiuidualitatem intra eamdem ſpeciem.

Eamdem ſententiam aliter probat Vaſquez.

Verùm neque hæc ratio probat vllo modo intentum. Reſpondebunt enim Thomiſtæ, certiſſimum eſſe,indiuiduationem ei rei in quâ reperitur, omnino debere eſſe identificatam: at vbi non reperitur,non poſſe eſſe identificatam cúmque aliunde ſupponant, Angelos non diſtingui ſolo numero, docebunt conſequenter in eis nec diſtinctam nec identificatam eſſe poſſe.

Thomiſtæ reſpondent.

Rationem verò vlteriorem addere poſſunt,quia ſcilicet illa indiuiduatio, licet identificata, eſt tamen reſpectiua ad aliud, ſicut animalitas licet identificata homini,eſt reſpectiua ad ſenſationem; ergo indiuiduatio,quæ eſt reſpectus quidam in ordine ad materiam, & Angeli non habent talem reſpectum,non habent etiam ſibi identificatam indiuiduationem intra eamdem ſpeciem, & hanc eſſe inter Angelos & res materiales differentiam, quam hoc argumento P. Vaſquez non impugnat. His ergo argumentis omiſſis,ſufficiant quæ ſuprà poſuimus.

Ratio eorum eſt.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumentis Thomiſticis.

AD primum deſumptum ex Ariſtotele docente, quantitatem eſſe principium indiuiduationis, reſpondeo, non teneri nos omnia quæ Ariſtoteles docuit, defendere,maximè quando de Angelis agitur,ipſi Thomiſtæ,licet non reflectentes ſe ſuper hoc, illum deſerunt in indiuiduatione gratiæ & viſionis beatæ, &c. vt paulò antè dixi; iam ergo propoſitio Ariſtotelis vniuerſalis nec à Thomiſtis defenditur, liceat ergo & nec à me.

Primum argumentum ex Ariſtotele.

9

Adde, poſſe vtcumque Ariſtotelem explicari, vt non dixerit vnicam cauſſam indiuiduationis eſſe quantitatem,ſed illam ſufficere ad indiuiduandum, etiamſi alia principia indiuiduationis reperiantur. quod verum eſt: nam duæ formæ eo ipſo quòd reſpiciant diſtinctas quantitates, ſunt etiam inter ſe diſtinctæ.

Ariſtoteles explicatur.

Ad confirmationem Granadi, quæ aliorum etiam eſt, reſpondeo me mirari, quòd ex ea non intulerit, nec quidem ſpecie Angelos multiplicari poſſe: nam Deus ob ſummam actualitatem non ſolùm non poteſt habere multiplicationem in indiuiduo, ſed multò minùs in ſpecie. Dico *multò minus in ſpecie*: ſi enim per impoſſibile plures dij non repugnarent, potiùs illi forent ſolo numero diſtincti quàm ſpecie diuerſi. quod euidenter oſtendo ex aduerſariorum doctrina: nam ſi ſpecie eſſent diuerſi, non poſſent eſſe æquales in perfectione, quia duæ ſpecies neceſſariò ſunt inæquales: at eo ipſo, qui eſſet minor, non eſſet Deus; hoc autem inconueniens ceſſaret, ſi ambo eſſent eiuſdem ſpeciei. Item duo dij etiam æquales,ideò dicuntur repugnare, quia vnus poſſet alteri reſiſtere contrarium volendo. Quæ ratio etiam magis impugnat multiplicitatem diuerſarum ſpecierum,quàm intra eamdem:faciliùs enim concipere poſſumus duo indiuidua ſibi omnino ſimilia,idem ſemper velle & vnum alteri non reſiſtere, quàm ſi duo ea ſint ſpecie inter ſe valdè diuerſa., Adde tunc neutrum habiturum aliquam alterius perfectionem, ideóque nec futurum infinitum. Vides ergo confirmatione P. Granadi potiùs probari, repugnare duos deos ſpecie diuerſos, quàm ſolo numero, & conſequenter potiùs Angelos ſpecie non diſtingui,quàm non diſtingui ſolo numero. 10

Ad Granadi confirmationem reſpondeo.

Ratio reſponſionis.

Abſolutè ei argumento reſpondeo, rationes, quæ ob ſupremum Dei dominium probant illum non poſſe vllo modo multiplicari, penitus ceſſare in Angelis. Vnde ſaltem ſpecie multiplicabiles ſunt, quæ multiplicatio magis repugnat Deo, vt dixi, quàm intra eamdem ſpeciem; ergo à fortiori intra eamdem ſpeciem Angeli potuerunt multiplicari.

Argumento abſolutè reſpondeo.

Secunda confirmatio ex eo quòd diuerſitas numerica ſumatur præciſè ex hæcceitate,quæ eſt infima differentia,ergo etiã debet ſumi ex infima parte phyſica,iam eſt ſupra contra Patrem Granadum retorta, eò quòd omnia accidentia Angeli diſtinguuntur numero, & tamen reſpiciunt infimam partem phyſicam. Abſolutè reſpondeo, negando indiuiduationem numericam infimam eſſe: licet enim ſit vltima, non tamen ideò minùs perfecta, imò quò magis deſcendunt differentiæ, eò ſunt perfectiores; animalitas enim eſt perfectior quàm vitalitas, & rationalitas perfectior quàm animalitas; ergo eò quòd Petreitas ſit poſt rationalitatem, non ideò eſt imperfectiſſima. Secundò malè dicitur, indiuiduationem eſſe vltimam differentiam:oſtendi enim alibi,etiam ante rationalitatem animalitatè concipi cũ indiuiduatione incompleta:&ſic de omnibus ceteris rationibus communibus. Tertiò, quidquid de hoc ſit, conſequentia eſt mala à differentia vltima ad materiam primam, 11
quia potiùs genus comparatur materiæ, & differentia formæ phyſicæ; ergo non à materia, ſed à forma deberet ſumi differentia indiuidualis,iuxta illud principium quod ſupponitur in argumento. Reſpondeo ergo, non eſſe bonum argumentum in his & ſimilibus quæſtionibus à conceptibus metaphyſicis ad res phyſicas,nec poteſt à Granado vlla ibi connexio oſtendi.

Secunda confirmationi ſatisfit.

Abſolutè reſpondeo.

A conceptibus metaphyſicis ad res phyſicas, malum eſt argumentum.

SVBSECTIO QVARTA.

Concluſio quæſtionis.

DICENDVM ergo PRIMÒ eſt, dari poſſe Angelos eiuſdem ſpeciei numerò diſtinctos, non ſecùs ac aliorum entium omnium,non ſolùm de potentia abſolutâ, eò quòd nulla nec apparen-

Concluditur, poſſe dari Angelos eiuſdem ſpeciei numero diſtinctos.

rer ex tali poſſibilitate ſequantur contradictoria, ſed etiam naturaliter; quia nihil eſt in rerum naturâ, quod, producto vno Angelo vnius ſpeciei, magis petat, ne alius eiuſdem ſpeciei producatur, quàm ne producatur diuerſus. Ratio autem eſt, quia nullus alteri eſt contrarius, nec item aliis corporibus, ergo etiam naturaliter omnes exiſtere poſſunt. vnde alibi intuli, omnes quotquot Deus nouit ſcientia ſimplicis intelligentiæ, poſſe ſimul etiam naturaliter produci. quod à fortiori certiſſimum eſt de multis indiuiduis numero finitis intra eamdem ſpeciem.

Ratio eſt.

Porrò Angelos intra eamdem ſpeciem numero multiplicabiles eſſe, eſt, vt ſuprà dixi, communiſſima ſententia, & fatetur id P. Granadus, multos pro eâ ſuprà citans.

Nec repugnat, dari Angelos ſpecie diuerſos.

12 *Bonauentura & alij apud Suarez tenent contrarium. Contrà eſt.*

Dicendvm Secvndò, neque item repugnare multos Angelos ſpecie diuerſos. Hæc ab omnibus ferè admittitur vt certa, quia nulla poteſt eſſe in eâ multiplicatione repugnãtia. Dixi ferè ab omnibus admitti, quia Bonauẽtura, Albertus Magnus, & Guilielmus Pariſiẽſis apud Suarez c. 12. n. 3. contrariũ ſentiunt. fundamentum eorum eſt, quia in tantâ Angelorum ſimplicitate, nõ videtur poſſibilis diuerſitas ſpecifica: verùm facilè id negatur: poſſunt enim ſe excedere in exigentia ſpecierum, quòd vnus plures aut nobiliores petat. Secundò, quòd vnus ſit altero fortior, velocior, &c. Denique, vt alibi dixi, independenter ab omni alio ordine, ad diuerſa connotata habere poſſunt diuerſitatem ſpecificam ex ſe formaliter: ſicut enim diuerſitas ipſorum terminorum non deſumitur ab aliis terminis diuerſis, alioquin procederemus ſemper in infinitum; ita in ipſis cauſſis aut ſubſtantiis dari poteſt diuerſitas ſpecifica independenter ab eo reſpectu.

Replicabunt. Reſpondeo.

Poterunt tamen replicare, Ergo etiam erunt poſſibiles animæ rationales ſpecie diuerſæ. Reſpondeo ita eſſe, nec facilè oſtendetur vlla repugnantia. Video à Suarez oppoſitum inſinuari ſuprà num. 8. eò quòd anima habere videatur infimum gradum, & nimis determinatum; ergo non poteſt intra illum fieri multiplicatio ſpecifica: quæ tamen ratio non eſt vllo modo efficax, imò ſuadere videtur oppoſitum, ſcilicet, poſſe dari aliam perfectiorem quæ ſit in altiori gradu, vel quæ peteret plures potentias materiales in corpore, vel quæ cum eiſdem longè perfectiùs diſcurreret, imò nec imperfectiorem repugnare patet, quia poſſet habere pauciores ſenſus externos & imperfectiores, exigere alias diſpoſitiones in corpore, &c. Conſtet ergo eas non repugnare. Iam nunc addo, ſi fortè id animabus ſpecialis aliqua difficultas apparet, non proptereà in Angelis negandum: ergo circa poſſibilitatem multorum tam ſpecie diuerſorum, quàm ſolo numero, nullus ſcrupulus reſtat. Et hæc de primâ difficultate.

Suarez ait, animas rationales non poſſe multiplicari ſpecie.

Contra P. Suarez.

13

SECTIO SECVNDA

An de facto dentur aliqui ſolo numero diſtincti.

An Angeli de facto ſint omnes eiuſdem, ſpeciei, vel non.

Qværimvs, an ſint omnes, qui de facto exiſtunt, eiuſdem ſpeciei, an verò diuerſę, an partim diuerſæ, eiuſdem partim. P. Molina ſuprà multa affert, & valdè clara Patrum teſtimonia, qui eos omnes eſſe eiuſdem ſpeciei cenſet: etiam eadem teſtimonia addnxit P. Suarez poſtea cap. 12. Pro aſſerentibus verò oppoſitum vix vlla eſt auctoritas. Ratio neutri fauet: res enim purè pendet ex ſola Dei voluntate, de qua ex his quæ vidimus, nihil licet inferre. Vnde videtur concludi, cùm in ratione vtraque pars ſit æqualis, in auctoritate verò præualeat altera, probabilius eſſe, eos ſolo numero differre.

Ob auctoritatem probabilius eſt Angelos ſolo numero differre.

Obiectio.

Dices, Ordinum, officiorum ac gratiarum diuerſitas arguit naturæ diuerſitatem: Deus enim naturæ perfectioni ſeſe accommodauit in conferendis gratiis, Reſpondeo, argumentum non eſſe valdè efficax: nam cùm dona gratiæ ſint omnino indebita naturæ, Deus poteſt pro ſolo ſuo libitu dare connaturaliſſimè inæqualia æqualibus, maiora minoribus, aut è contrario.

Solutio.

Vnde ergo conſtare poteſt, non ita factum eſſe? exemplum ſit in hominibus ipſis, inter quos 14 tanta eſt, & maior fortè gratiarum diuerſitas cum ſolâ indiuiduali naturarum diſtinctione, quàm inter Angelos. Nihilominùs in hac re dubia media nobis incedendum eſt via, & dicendũ, probabiliu eſſe aliquos dari ſpecie diuerſos, aliquos ſolo numero. Ita Molina & Suarez ſuprà, & communiter Theologi, quorum auctoritas facit hanc partem probabiliorem. Ratio eſſe poteſt, quia & pulchritudini vniuerſi ea varietas & vniformitas conducere valdè videtur, vt, ſicut in amœno & iucundo horto non omnes flores ſunt eiuſdem naturæ; nec omnes diuerſæ, ſed roſæ multæ, lilia multa, violæ multæ, &c. ita de Angelis diſcurramus.

Concluditur, dari Angelos ſpecie diuerſos, alios item ſolo numero.

Congruentia.

Alias affert P. Suarez pro hac veritate bonas congruentias. Prima, quòd ad ornatum aulæ principum videtur pertinere, vt in omni ordine ſit aliqua multitudo cum æqualitate.

Suarez dat alias congruentias. Prima eſt.

Secunda, quòd ad amicitiam & perfectam ſocietatem naturæ angelicæ pertinet, habere alios eiuſdem naturæ, ſicut in Beatis multi inueniuntur æquales omnino etiam in gratia, vt in infantibus cum ſolo baptiſmo decedentibus cernitur, & in adultis quoad merita etiam eſt probabiliſſimum multos eſſe æquales; ergo etiam Angeli inter ſe. Et licet poſſet reſponderi, Angelos gratia eſſe æquales, licet naturâ differant ſpecie; nihilominùs congruentia allata adhuc vrget, quia ſimilitudo in naturâ valdè auget amicitiam.

Secunda.

Reſponderi poſſet.

Tertia, quia, cùm Deus per ſcientiam mediam præſciuerit peccaturos multos Angelos, ſine dubio, ne aliquæ integræ ſpecies omnino perirent, creauit multa indiuidua ex omnibus, vt remanerent aliqua, licet alia perirent.

Tertia.

Hæc probant, non omnes differre ſpecie. Porrò multos differre, perſuadet ea quàm diximus 15 varietas in ordine ad pulchritudinem; officiorum item diuerſitas bonam congruentiam efficit, licet non conuincat, iuxta dicta paulò ante.

Denique maximus Theologorum in hoc puncto conſenſus id probabiliſſimè perſuadet. Solùm nobis obſtant illi Patres, quos Molina & Suarez referunt, quibus ipſi reſpondent fortè non locutos in omni rigore Scholaſtico, aut non loqui de vnitate atomâ: & denique eis opponi poſſunt D. Thomas & alij Scholaſtici, qui rem diligentiùs diſcuſſerunt.

Concluſioni fauet maximus Theologorum conſenſus.

SECTIO TERTIA.

De diuiſione Angelorum in hierarchias & choros.

Difficultas hæc ad diuerſitatem Angelorum inter ſe ſpectans, hîc debet expediri, habet autem

autem

autem de Scholaſtica diſputatione parum, de eruditione multum: eam fusè, & quà ſolet doctrina, P. Suarez ſuprà à cap. 13. expediuit: breuiſſimè nonnulla perſtringam, ne quid in hac materiâ lector deſideret.

Hierarchia idem eſt, quod ſacer principatus, ſeu ſacra reſpublica, vnde etiam inter homines eſt Eccleſiaſtica Hierarchia ſub Chriſti Vicario, vt ſub capite: omnes ergo Angelos eſſe in tres hierarchias diuiſos, concors omnium Theologorum tradit ſententia; in eis verò nouem ordines reperiri, probatur ex variis Scripturæ locis: nam ad Romanos cap. 8. tres numerantur, Angeli, Archangeli, Principatus: ad Coloſſenſes 1. Throni, Dominationes & Poteſtates: & 1. ad Corinth. 15. Virtutes: Geneſis 3. de Cherubinis fit mentio, & Iſaiæ 6. de Seraphinis. quo pacto eos nouem ordines S. Gregorius Papa homil. 34. in Euangelia ex Scripturâ probat. Pro hac veritate citantur à Suario, Martialis in Epiſtolâ ad Toloſan. cap. 12. Antonius Abbas epiſtola 5. quæ habetur in tomo 3. Bibliothecæ, Dionyſius 5. de Cæleſti Hierarchia, Ignatius Martyr in epiſtola ad Trallianos, Irenæus libro 2. caput 54. Athanaſius ſerm. 3. & 4. contra Arianos, & in quæſt. 4. ad Antiochum, Baſilius in Liturgia, & Chryſoſtomus homilia 2. de incomprehenſibili Dei naturâ, & homil. 4. in Geneſim, Cyrillus Alexandrinus lib. 1. in Geneſim, Damaſcenus lib. 2. cap. 3. Clemens Romanus lib. 8. Conſtitut. cap. 12. Hilarius in Pſalmum 134. Innocentius III. in lib. 2. de Myſterio Miſſæ caput 62. Laurentius Iuſtinianus in ſerm. de Angelis. Vnde de hac re dubitare non licet.

16

An nouem Angelorum chori ſignificent perſonas diſtinctas munere & dignitate.

Quæri tamen poteſt, an illa nouem nomina ſignificent perſonas diſtinctas munere & dignitate. Nam ſæpè in Scriptura promiſcuè ea nomina omnibus Angelis tribuuntur; nomine enim Angeli omnes deſignantur. Ideò Auguſt. in Enchiridio cap. 58. fatetur ſe ignorare, quid ea nomina, Sedes ſeu Throni, Dominationes, Poteſtates, Principatus, ſignificent. Reſpondendum tamen, eſſe nomina & perſonarum & officiorum diſtincta, quia ita Dionyſius ſuprà ceterique Patres tradunt, maximè autem Gregorius Papa homil. 34. citatâ. vbi id ex Scripturâ colligi indubitanter affirmat, & Auguſtinus ipſe contra Priſcillianiſtas cap. 11. licet dicat ignorare ſe quomodo differant; differre tamen ait indubitata ſe fide tenere.

Reſpōdēdum affirmatiuè.

17 Quòd verò aliquando promiſcuè vſurpentur illa nomina, non obeſt ſtatutæ veritati, quia ob conuenientiam naturæ, & ſimilitudinem officiorum apud nos exhibitorum, iam ab vno ordine, iam ab altero ſolemus, quando minùs ſcholaſticè loquimur, illa nomina miſcere.

Ordines Angelorum explicantur. Angeli. Archangeli.

Circa explicationem verò eorum ordinum, infimus dicitur Angelorum, à communi vocabulo miniſtrandi hominibus, quod etiam minimam eorum arguit perfectionem. Archangeli in altiori ordine ſupra Angelos conſtituuntur: incertum autem, an ea excellentia conſiſtat præcisè in maiori perfectione eorum, an verò etiam in aliquâ iuriſdictione ſupra Angelos. Primum putat Suarez eſſe probabilius, quia Angeli præſunt minoribus perſonis, Archangeli maioribus; diuus tamen Dionyſius etiam videtur admittere aliquam iuriſdictionem cap. 9. & illuminationem etiam, quod Suarez explicat de indirectâ poteſtate, quando ratione perſonæ altioris, cuius cuſtos eſt Archangelus, videtur neceſſarium, vt poſſit aliquid imperare Angelo cuſtodi perſonæ inferioris, & ſubiectæ alteri perſonæ, cuius Archangelus curam habet. Tertius in hac hierarchia ordo eſt Principatuum, quibus ſine controuerſia tribuitur aliqua iuriſdictio ad imperandum Angelis, & Archangelis ad inſtruendum & illuminandum, iuxta diſpoſitionem diuinæ prouidentiæ ſibi manifeſtatam. Ex his autem creditur veroſimiliter, aliquos ſuſcipere curam regnorum, aut Regum vel Pontificum, & in hoc ordine collocat D. Dionyſius S. Michaëlem: hoc tamen vltimum valdè eſt dubium; multi enim arbitrantur eum eſſe ex ſupremo Seraphinorum ordine. de quo fortè aliquid infrà.

Principatus.

18

Poteſtates.

Secunda Hierarchia in infimo ordine habet Poteſtates, ad quas dicitur pertinere, vt ſtatuant & diſponant, quæ per præcedentem hierarchiam ſunt executioni mandanda, ita vt hi mandent, & tres inferiores exequantur. Quibus etiam S. Gregorius tribuit in dæmones ſpecialem poteſtatem. Secundi in hac hierarchia ſunt Virtutes, de quibus D. Dionyſius ait cap. 8. ***virilem quamdam fortitudinem habere, quâ in actionibus ſuis omnibus ad imitationem Dei potenter aſſurgunt.*** Hinc dicitur ad eos pertinere, efficere opera omnia miraculoſa, quæ extra communem cauſſarum curſum contingunt. Tertius & ſupremus locus in hac hierarchia Dominationibus tribuitur. Dionyſius cap. 8. eas dicit ***intelligentias celſiores, omni inferiori ſubmiſſione liberas, & omni ſeruili & imminutioni obnoxio opere ſuperiores.*** Quæ verba ſatis obſcura ſunt, & omnibus Angelis aptari poſſe videntur; explicantur tamen communiter, vt Dominationes non exerceant aliqua inferiora miniſteria: ſed mandando præſint; differunt tamen à Poteſtatibus, quibus etiam diximus conuenire imperare, quòd Poteſtates tantùm primis tribus ordinibus, at Dominationes etiam ipſis Poteſtatibus & virtutibus præſunt.

Virtutes.

Dominationes.

Circa horum ordinum diſpoſitionem aliqua eſt inter auctores varietas. Quidam ad hierarchiam infimam reducunt Virtutes. Communis tamen ſententia cum D. Thomâ 1. p. quæſt. 108. & Damaſceno lib. 2. cap. 3. prædicto modo eos diſponit, & eſt ſententia D. Dionyſij cap. 8. 19

D. Thomas cum communi ſententia.

Throni, Cherubini, Seraphini.

In perfectiſſima & tertia hierarchia infimi ſunt Throni, ſecundi Cherubini; tertij Seraphini, qui omnes ſolùm occupantur diuinæ Maieſtati aſſiſtendo, & per ſe non mittuntur ad opera exteriora: Seraphini dicuntur à plenitudine amoris, Cherubini à ſcientia, Throni, quòd ſint quaſi ſedes Dei.

Difficultas Prima Secunda.

Occurrunt autem hîc tres difficultates. Prima, quia non explicatur, quid ſit eſſe ſedem ſeu thronum Dei. Secunda, quia Seraphini, ſi in amore & meritis excedunt, ergo etiam in ſcientia & viſione Dei, quæ reſpondet amori. Tertia, quia hæc inæqualitas inter omnes Angelos reperitur, etiam in inferioribus hierarchiis, & fortè intra quemlibet ordinem; ergo non ſufficit ad conſtituendam hic ſingulariter diuerſitatem ordinum.

Tertia.

Ad ſecundā reſpondet P. Suarez.

Ad ſecundam reſpondet Suarez, Seraphinos ſpecialiter ab amore commendari, quia amor in genere moris excellentior eſt, & ille eſt viſionis cauſa: vnde per hoc ſignificatur, eos omnium eſſe nobiliſſimos. Primæ reſpondet, Thronos ideò dici, quia id quod cæteris Angelis inferioribus conuenit, ſpecialiter, maiorique cum perfectione conuenit Thronis. Sed hinc tertia difficultas maiorem vim habet, ergo in eo ſenſu etiam Seraphini dicendi ſunt Throni.

Primæ reſpondet.

Hinc augetur tertia difficultas.

20 P. Suarez fatetur ingenuè, ſe non ſcire, quî poſſit explicari ea diuerſitas: & cur, ſi ex Seraphinis perfectiores ſeligamus, non poſſint conſtituere duos ordines inter ſe diuerſos, ſicut conſtituunt diuerſum à Cherubinis, ideò arbitratur eſſe aliquas proprietates diuerſas, nobis tamen occultas, in quibus diſtinguuntur.

Reſponderi poſſet.

Verùm poſſet fortè quis dicere, Seraphinos omnes æquales eſſe inter ſe, Cherubinos omnes inter ſe, & Thronos inter ſe: ideóque ſolos tres ordines conſtitui, non verò Cherubinos cum Seraphinis, quia hi omnes ſunt perfectiores, inferiores hi: & per vocabula illa, Amor, Scientia, Sedes, quæ alioquin omnibus Angelis ſunt communia, ſignificari eorum exceſſum reſpectu ſex inferiorum Angelorum ordinum, & ſimul inter ſe, dum amor vt quid ſupremum tribuitur primis, ſcientia ſecundis, & ſedes tertiis.

Replica.

Solutio hæc tollit quidem omnem difficultatem, ſi fundamentum aliquod haberet ad probandam eam æqualitatem: cúmque communiter in quolibet ordine dicatur aliquis eſſe ſupremus, vnde inter Archangelos quidam Sanctum Gabrielem, alij Michaëlem vt ſupremum conſtituunt; alij verò eum Poteſtatum ſupremum, alij etiam Seraphinorum; non videtur probabile, in tribus ſupremis ordinibus omnes æquales eſſe intra ſuum ordinem.

Solutio roboratur.

Adhuc tamen poſſet quis iterùm eam ſolutionem roborare. Videtur enim certum, inter Angelos beatos multos eſſe inter ſe omnino æquales, & ſupra omnes alios. Poſt hos verò primos multos eſſe æquales inter ſe; ac tandem alios his duobus primis inferiores, inter ſe tamen æquales. quo dato ordine, clarè apparet, quomodo conſtituantur ordines illi, quilibet ex æqualibus conſtans.

21 *Contra ſolutionem.*

Nihilominùs adhuc nequit ſolutio ſuſtineri, quia inter tot myriades Angelorum improbabile omnino eſt, ſolùm fuiſſe nouem inæqualitates in meritis, ſeu nouem præciſè differentias meritorum; ergo improbabile eſt, quemlibet ordinem conſtare tantùm ex Angelis habentibus eadem omnino merita: quòd ſi ſemel intra aliquem ordinem datur inæqualitas, gratis ea negatur in ſupremis Thronorum, Cherubinorum, &c.

Secundò reiicitur ſolutio.

Secundò abſolutè reiicitur illa ſolutio, quia videntur illi ordines conſtituti ante merita, vnde Lucifer è Seraphinorum numero cecidiſſe dicitur, ergo ea conſtitutio ordinum non ſumitur ab eâ æqualitate Seraphinorum in meritis, &c.

Reſponderi poteſt.

Video huic impugnationi reſponderi poſſe, eam æqualitatem conſiſtere in gratia ſine meritis infuſa æqualiter illis ſupremis, quâ etiam omnes qui manſerunt, æqualiter vſi ſunt, ideóque poſteà in meritis manſerunt æquales. Opinantur enim multi, Angelos, qui æqualem habuêre gratiam, æqualia habuiſſe merita. ſed de hac opinione infrà, quæ mihi videtur valdè incerta, vnde adhuc impugnatio ſecunda locum habet.

Argues.

Verùm ex eâ ſic argues contrà totam huius ſectionis doctrinam: ſi Angelorum ordines fuêre cõſtituti ante merita, & qui habuit maiorem gratiam, fortè minùs intensè reſpondit; qui verò habuit remiſſiorem, fortiùs reſpondet; ergo multi, qui erant in ſuperiori ordine ob gratiam eis collatam

22 maiorem, fuêre poſteà in meritis minores, quàm alij qui in inferiori ordine erant, & meliùs operati ſunt. vnde rurſus infertur, Ergo vel in ordine altiori ſunt multi Angeli cum minoribus meritis & gloriâ, quàm in inferiori, vel poſt merita permutarunt locum; & qui erat in altiori, cecidit ad inferiorem; qui verò in inferiori, ad ſuperiorem aſcendit. vtrumque autem videtur abſurdum.

Reſpondent.

Facilè ab hac difficultate ſe expediunt illi (de quibus paulò antè) aientes æqualia habuiſſe merita, qui æqualem habuêre gratiam.

Dicendum puto.

Ego verò quia ab eâ doctrina mihi dubia abſtinendum puto, aliter reſpondeo, etiamſi qui intra eumdem ordinem habuerunt gratiam eamdem, non reſponderint æqualiter; ſemper tamen infimum ſupremi fortiùs reſpondiſſe, quàm infimi ſupremum.

Admiſſa ſcientia media, facilis eſt reſponſio.

Nec in hoc eſt vlla difficultas in ſententia admittente ſcientiam mediam: viderat enim Deus antequam eos decerneret creare, qui eſſent fortiùs reſponſuri; vnde facilè potuit in ſupremo v.g. ordine eos ſolos ponere, quos ſciebat, etiamſi inæqualiter inter ſe, fortiùs tamen quàm ceteros reſponſuros, & ſic deſcendendo per ceteros ordines.

Secundò reſponderi poteſt.

Secundò reſponderi poteſt; exceſſum in gratia, ſine meritis donata his qui in altiori ordine erant, tam magnum fuiſſe, vt, licet minùs intensè reſponderint, adhuc tamen manſerint ſimpliciter cum maiori gratia, quàm inferiores, ſiue merita habuerint maiora, ſiue minora.

Tertiò quis reſpondebit.

Tertiò fortè reſponderet quis, poſſe optimè admitti, aliquos Angelos cum maiori gratia & beatitudine eſſe in inferioribus ordinibus, quàm aliquos ex ſuperioribus, ſicut in republica Eccleſiaſtica multi cum meritis maioribus ſunt in inferiori ordine, quàm ſint ſæpè Epiſcopi & Pontifices;

23 *A paritate.*

quia cùm ordines illi non aſſignentur niſi ad munia aliqua circa homines, non videtur inconueniens, vt aliquis, qui beatior eſt, exerceat aliquid minus quàm alius:

Inſtantia de Gabriele.

ſicut, licet nuntiare beatiſſimæ Virgini Verbi Incarnationem fuerit maximum miniſterium, non ideò cenſetur Gabriel omnino ſupremus, & maior Seraphino, qui Iſaiæ labia ſanctificauit, quod ſine dubio fuit opus minùs perfectum.

Hæc tertia reſponſio, licet ſit probabilis, non eſt tamen ſimpliciter vera.

Hæc tamen tertia ſolutio, licet probabilis, non eſt ſimpliciter vera, quia licet, dum ſumus in via, poſſit quoad exteriorem honorem inferior eſſe qui maior eſt in meritis: at in cælo, vbi locus eſt præmij: qui in gratia maior eſt, in maiori etiam eſt dignitate; quòd ſi officium ſubire debet, illud certè nobilius erit.

Inſtantia de Gabriele non vrget.

Neque inſtantia de Gabriele vrget: dico enim, vel ex eo capite eum cenſeri à multis ſupremum abſolutè inter omnes Angelos, vel certè inter eos qui ad inferiora ſunt deſtinati; Seraphini autem, quia ſuperiores ſunt, non ſunt per ſe ad hæc inferiora munia deſtinati.

Reſpondetur ad illud de Seraphino Iſaiæ, & obiectio tacita ſoluitur.

Quòd ſi ob aliquam cauſſam ſemel quid ſimile præſtent, id non tollit maiorem eorum dignitatem. & hoc modo reſpondetur ad illud de Seraphino Iſaiæ, & quod de Cherubino ante portam paradiſi obiici poterat. de quo infrà rurſus redibit ſermo.

SECTIO QVARTA.

Incidentia quædam dubia circa hos ordines.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo priora expediuntur.

24 *An Angeli vnius hierarchiæ differãt ſpecie ab aliis.*

PRimum eſt, vtrùm Angeli vnius hierarchiæ differant in natura ſpecie ab aliis, quod idem de vno ordine reſpectu alterius dubitari poteſt. Et habet difficultas hæc locum ex his, quæ ſuprà diximus, de facto dari Angelos aliquot ſpecie diuerſos, aliquot verò ſolo numero.

Suarez affirmat, pro ſe citãs multos.

P. Suarez cap. 14. vniuerſaliter affirmat, citatque pro ſe D. Thomam & eius ſcholam. Verùm hæc

auctoritas,

auctoritas,quia ſupponit non poſſe dari duos Angelos eiuſdem ſpeciei, non eſt bona in noſtris & Patris Suarez principiis : citat etiam Scotum, Gabrielem,Durandum,Alenſem,& alios. Fundamentum illius eſt, quia ſupponit & gratiam datam omnibus iuxta proportionem naturę,& omnes inſuper toto conatu iuxta poſſibilitatem reſpondiſſe : vnde infert;Ergo ſi duorum ordinum Angeli ſunt eiuſdem ſpeciei,debebunt eſſe æquales omnino in gratia ; hoc autem dici non poteſt : ſi enim vnus non eſt maior alio nec in natura,nec in gratia,cur vnus ad ſuperiorem,alter ad inferiorem ordinem ſpectabit?

Ratio eius eſt.

Quia verò poſſet quis dicere, etiam in indiuiduis eiuſdem ſpeciei dari aliquam inæqualitatem, ratione cuius poſſent diuerſi chori conſtitui,addit, parum eſſe probabile,Deum eam ſolam inæqualitatem attendiſſe in diſtributione gratiarum : ſicut, licet animæ noſtræ habent etiam indiuidualem inæqualitatem, non eam attendit Deus in diſtribuenda gratia : vt ideò maiorem nobiliori animæ largiatur.

Reſponderi poſſet.

25 Neque hæc ratio videtur mihi ſufficiens. Primò, quia duo illa, quæ ſupponit, ſcilicet datam gratiam iuxta naturarum diuerſitatem, & omnes quantum potuerunt, reſpondiſſe, ſunt meo iudicio valdè incerta. de quo infra fuſiùs. Nunc verò breuiſſimè, quia, ſicut Lucifero in gratiis excitantibus & auxiliis dedit minus quàm infimo ex his qui perſeuerarunt, non obſtante immenſo in naturâ exceſſu ; ita videtur longè probabilius, in ipsâ gratiâ habituali non dediſſe plus omnibus perfectioribus: numquid non maius longè eſt beneficium, dare auxilia efficacia ad perſeuerandum cum minori etiam gratiâ infusâ, quàm ea auxilia negare, & permittere eum labi,ac totam gratiam amittere? Nec ſufficit dicere, in poteſtate Angeli fuiſſe ea auxilia facere efficacia; quia eſto id ita ſit, extra controuerſiam tamen eſt,ſpeciale Dei eſſe beneficium, dare ea auxilia quæ præuidet futura efficacia. Sicut ergo hoc beneficium,quod eſt maximum,negauit maiori, minori verò conceſſit;cur non maiori conceſſerit æqualem gratiam habitualem cum minori? certè ego non video,cur in vno puncto debuerit Deus naturam attendere, non in altero. quod maioris momenti eſt. Nec poſſunt congruentiæ excogitari pro vno,quæ non vrgeant eodem modo in alio.

Ratio reiicitur.

Effugio obuiatur.

Hinc conſtat à fortiori falſum eſſe, quod de æquali merito eorum qui æqualem habebant naturam dicitur : nam ſaltem in gratiis excitantibus non attendit Deus perfectionem naturæ ; ergo non omnes eiuſdem naturæ,& ſi vis,etiam habentes eamdem gratiam infuſam,ſunt æqualiter excitati,ergo nec æqualiter conſenſerunt, ergo neque

Impugnatio à fortiori.

26 æqualia habuêre merita. Adde,cùm illi omnes paſſi ſint grauiſſimam tentationem à ſuggeſtione aliorum malorum,incredibile penitus videri,inter infinitas propè miriades eorum qui aſſenſi ſunt Deo, omnes aſſenſos ſummâ quâ potuerunt intenſione, & eam tentationem in aliquibus ſaltem non impediuiſſe, ne tanto conatu & intenſione reſponderent : ſicut enim in omnibus qui ceciderunt,effecit vt nullo modo reſponderent, cur non in aliquibus intenſionem ſaltem impediuit? Verùm de hoc,vt dixi,fuſiùs infrà.

Quod verò additur de diuerſitate numericâ, etiam diſplicet,quia cùm Deus eam optimè nouerit,non fuit ei difficile (ſi ſemel maiorem perfectionem naturalem oſtendere voluit) iuxta illam maiorem dare gratiam. Neque inſtantia à nobis vrget,nec benè aſſeritur,non poſſe dari diſparitatem ; eſt enim ea facilis & obuia : quia nobis non infundit gratiam habitualem Deus gratis, ſicut Angelis, ſed vel per merita, vel per Sacramenta; vbi non attenditur maior naturæ perfectio,ſed valor & Sacramentorum & meritorum : ſicut in remuneratione Angelorum poſt merita non dedit Deus plus nobiliori quà tali,ſed quà meliùs operanti. at in prima collatione gratiæ Angelorum, quia non attendit Deus merita, potuit habere eam conſiderationem maioris dignitatis,etiam indiuidualis, ſicut Suarez dicit habuiſſe reſpectum ad maiorem ſpecificam : cur enim (& hic ego potiori iure dico non eſſe diſparitatem) maximus exceſſus ſpecificus cauſſauit maximum in gratia, & minor indiuidualis non cauſſauit etiam ſuo modo minorem, iuxta illud,ſicut ſe habent octo ad octo, ita quatuor ad quatuor?

Quod additur de diuerſitate numerica diſplicet. Inſtantia non vrget.

Tertio loco adducit aliquos Patres,Dionyſium cap.5. verùm ibi ſolùm docet,ſuperiores graduum celſitudine differre ; hoc autem poſſet ex ſolâ differentia in gratiâ intelligi. Item Nazianzenum Orat.34. quæſt.2. vbi ſatis clarè diuerſitatem adſtruit : verùm eam ſpecificam eſſe, nec leuiter inſinuat, maximè cum Orat. 40. de Sacramento Baptiſmi expreſsè affirmet,ſe non poſſe eam quæſtionem decidere. Damaſcenum item lib.2. cap.3. qui etiam eſt valdè dubius. Denique Chryſoſt. Homil.2. de incomprehenſibili Dei naturâ, eò quòd genera cæleſtia innumerabilia Angelos appellet, ergo ſentit eos differre ſpecie. 27

Contra Suarez quoad Patres pro ſe citatos.

Hoc tamen tam eſt contra Suarez quàm pro illo : nam ſi genera accipiantur logicè & propriè, non habet locum in ſententia Suarez, quia vt ſummùm ſex genera in eis admittit. ſex autem genera quis innumerabilia dicet? Si verò impropriè, tunc,quæſo,cur magis ad ſpecies diuerſas inter ſe quàm ad diuerſitatem eorum omnium à nobis : Aut vbi Chryſoſtomus inſinuat eam diuerſitatem eſſe inter Angelos vnius chori reſpectu alterius? de quo ſolùm in præſenti agimus : nam ibi eſſe aliquam diuerſitatem,iam aliunde ſupponimus. Denique Chryſoſtomus ibi ſolùm intendit declarare facilitatem, quâ Deus eos creauit; cetera obiter tangit.

Suarez contra ſemetipſum.

Hinc conſtat, valdè dubiam eſſe eam Patris Suarez doctrinam. Nihilominùs tamen,ſuppoſitâ ſemel multorum Angelorum ſpecifica diuerſitate, probabile eſt,eam reperiri inter Angelos vnius & alterius chori,quia nihil eſt quod id impugnet: & ſaltem id probabiliter oſtendunt diuerſa munia quæ illi exercent. Solùm videtur obeſſe quod ſuprà dicebam, non eſſe probabile, datam ſemper maiorem gratiam iuxta nobiliorem naturam, aut omnes quantum potuerunt reſpondiſſe. Reſpondeo tamen, etiamſi duabus ſpeciebus inæqualibus dederit æqualem gratiam,ſaluari optimè eam diuerſitatem ordinum ratione exceſſus in naturalibus. Nec enim poſſunt meritò conqueri, ſi qui in naturâ excedunt, etiamſi in gratiâ ſint pares, præponantur aliis. Ergo ad defendendam hanc doctrinam non eſt neceſſum alligari nos ei ſententiæ de maiori gratiâ, iuxta naturæ nobilitatem maiorem. 28

Probabile eſt, Angelos vnius chori ſpecie differre ab aliis.

Replica.

Solutio.

Quoad punctum de æqualibus meritis facilè dicitur, cùm Deus vellet diuerſos ordines conſtituere iuxta maiorem ſpecificam perfectionem, ac per ſcientiam mediam præuidiſſet, qui ex ſuperibus ſpeciebus, ſi crearentur, eſſent fortiùs reſponſuri (ſiue omnes ſuperiores inter ſe æqualiter ſiue inæqualiter reſponderent, de quo iam non diſputo)

Ad punctum de meritis æqualibus reſpondetur.

diſputo) decreuiſſe eos ſolos ex ſuperioribus creare,vt ſic in ſuperioribus ordinibus illi ſoli permanerent, qui & meritis & naturâ ſuperiores eſſent. Non fuit autem, vt dixi, Deo difficile,inter infinitos Angelos, quos per ſcientiam mediam cognouit , inuenire ſufficientes ex ſuperioribus qui fortiùs reſponderent, quàm alij ex ſpeciebus inferioribus (vel vt ſimul hæc ſolutio cum præcedenti cohæreat) qui licet non fortiùs , ſaltem non remiſſiùs,mererentur,vt ſic,licet inferior,eſſet æqualis in gratiâ , non tamen ſuperior , & aliunde ob naturæ inferioritatem,poſſet ordinem etiam inferiorem conſtituere.

An vna hierarchia plus differat ab aliâ , quàm duo ordines eiuſdem hierarchia inter ſe. Suarez affirmat.

29 Secundum dubium , de quo etiam Suarez ibi, eſt , an plùs differat vna hierarchia ab aliâ , quàm duo ordines eiuſdem hierarchiæ inter ſe , v. g. an plùs Throni à Dominationibus, quæ ſunt ſupremæ in ſecundâ hierarchiâ , quàm iidem Throni à Cherubinis,& Dominationes à Virtutibus,& Angeli ab Archangelis. Concluditque affirmatiuè; imò putat Angelicam naturam vt ſic eſſe genus ſubalternum reſpectu exiſtentium , & contrahi in tria alia genera,quorum quodlibet includit vnam hierarchiam, vnde genere cenſet vnam differre ab alterâ. Explicat autem eam diuerſitatem per hoc, quòd ſuprema hierarchia v.g.poſſit intelligere obiecta per pauciores ſpecies, inferior autem debeat per plures ; ordines autem tres cuiuſlibet hierarchiæ inter ſe differre in eo quòd , licet non per plures vel pauciores ſpecies , inæqualiter tamen per illas obiecta cognoſcunt.

Reſpondeo.

Fateor ego libenter, has & ſimiles conuenientias ac differentias genericas non repugnare diuinitus , imò optimè excogitari poſſe , Angelos omnes ſupremæ hierarchiæ non habere intellectum & voluntatem diſtinctas : & hanc eſſe rationem genericam , quâ ab inferioribus diſtinguuntur ; quia, vt alibi docui , in ordine ad potentiam abſolutam , non poteſt excogitari repugnantia in talibus Angelis , quorum alij habeant diſtinctas
30 potentias, alij verò identificatas. Excogitari poteſt etiam Angelus alius , qui per ſe ſit ſpecies multorum poſſibilium : non enim excedit (vt infrà dicam) hæc continentia vires creaturæ , nec facit illam infinitam, quoad poſſibilitatem. Hæc mihi certa. Addo tamen , non poſſe de facto poni eam conuenientiam genericam & diuerſitatem inter Angelos , niſi purè putè diuinando , quia nec Scriptura, nec Patres , nec naturalis ratio hac de re quidquam innuit ; imò , vt præcedenti dubio dixi , ferè diuinatur , ponendo omnes choros inter ſe ſpecie differentes , & dicendo dari de facto aliquos ſpecie diuerſos , cenſet Vaſquez diuinari ; quid ergo recurrendo ad diuerſitatem genericam , & poſteà rurſus ad explicationem illius? Denique addo , etiamſi maiorem velit Suarez ponere differentiam inter eos ordines , non eſſe neceſſarium ad diuerſitatem genericam recurrere. Neque enim omnes ſpecies intra idem genus æqualiter inter ſe differunt : plùs enim differt lupus ab equo quàm à cane , & quàm equus à mulo aut aſino , etiamſi omnes ſint intra idem infimum genus. Vt ergo Throni plùs differant à Dominationibus quàm à Cherubinis, non eſt neceſſum eos extrahere ad aliud genus. Rem ergo quoad factum relinquo vt dubiam.

De facto nihil certi ſtatui poteſt circa præſentem difficultatem.

* * *

SVBSECTIO SECVNDA.

Cetera dubia.

An intra quemuis chorum ſint omnes eiuſdem vel diuerſa ſpeciei. Quidam putant D.Th. affirmaſſe. Contrà eſt.

Tertiò quæritur , an intra quemlibet chorum ſint rurſus ſpecies diuerſæ,an verò omnes ſint eiuſdem ſpeciei.Primum affirmant nonnulli : putant enim eſſe ſententiam D.Thomæ. Verùm iam dixi ſuprà, D.Thom.niti aliis principiis. Probant etiam idem ex Dionyſio , qui in quolibet choro diſtinxit medios,infimos & ſupremos,vnde videntur 27. ſpecies Angelorum inferri. ſed neque hæ ſatis ſunt pro his auctoribus,qui adhuc plures multò reputant dari ſpecies:imò credunt eas eſſe plu-
res, quàm ſint omnes ſpecies animantium, herbarum, plantarum & aliarum rerum inferiorum. De poſſibilitate ſpecierum ego non dubito : verùm,vt ex dictis paulò antè conſtat,quoad factum attinet, res eſt valdè incerta. quo enim fundamento dicemus,Sunt tot & non plures? 31

De facto res eſt dubia.

An diſtinctio ordinum ſit ex naturâ angelicâ , an verò ex gratia. Opinio quorundam

Quartò dubitatur , an diſtinctio ordinum proueniat ex ipſa naturâ angelicâ , an verò ex gratiâ. Qui eos dixerit omnes eiuſdem ſpeciei , dicet etiã neceſſariò à ſolâ gratiâ eam diſtinctionem ordinum ex parte Angelorum prouenire ; formaliter autem & immediatè à volitione Dei id ita diſponentis:qui verò differentiam etiam ſpecificam admiſerint, adhuc debent diſtinguere : vel enim ponunt cum æquali gratiâ dari aliquos in diuerſis choris, quod ſuprà diximus non eſſe improbabile. Et tunc certum eſt, in eis Angelis diuerſitatem illam ſolùm eſſe formaliter à differentiâ & diuerſitate naturali:nam , vt ſupponimus,ex parte gratiæ nulla alia eſt;formaliter autem & immediatè à volitione diuinâ id ita ſtatuente, quod, vt dixi, ſemper dicendum eſt in omni ſententia : Deo enim id non volente,nulla aut naturæ aut gratiæ diuerſitas conſtitueret ordines illos cum ſubordinatione aut iuriſdictione vnius in alium. Qui verò dixerint iuxta diuerſitatem ſpecificam datam fuiſſe diuerſam gratiam habitualem , meritáque fuiſſe maiora (vt P. Suarius docet , & in re incertâ nos diximus probabilius eſſe) dicant etiam radicaliter,eam diuerſitatem prouenire ex maiori perfectione naturali,quatenus ea fuit occaſio, vt haberent & maiorem gratiam,& maiora merita ; proximè verò ex ipſa gratia prouenire , vltimò autem & completè ex diſpoſitione Dei.

Opinio aliorum.

An diſtinctio ordinum fuerit à principio creationis , an poſt eorum viam & merita iam conſummata.

Hinc poteſt decidi quintum dubium, an diſtin-
ctio ordinum fuerit ab ipſo creationis momento, 32
an poſt eorum viam & merita iam conſummata. Cui conſequenter ad dicta breuiſſimè ſatisfacio: vel enim cum æquali ſpecifica naturâ & gratiâ data ſunt inæqualia merita,quæ eos in ordinibus diuerſis conſtituant,vt multi opinantur;& tunc certiſſimum eſt , non incepiſſe ordines niſi poſt finitam viam. vel docetur totam illam diuerſitatem in natura radicari, & tunc dicendum eſt, eos ordines incepiſſe ab ipſa creatione,quantum ad actum primum,licet nõ exercuerint quidquam, niſi poſtquam fuere beati;niſi etiam fortè tunc Deus reuelationes & illuminationes Angelis inferioribus per ſuperiores communicauerit. quod valdè probabile eſt:in eo enim ſtatu viæ ſine dubio ad reſiſtendum Lucifero, & non peccandum, habuêre à Deo maximas illuminationes,quas tunc connaturali modo,quo & nũc, per ſuperiores inferioribus communicauit.Et eodem modo probabiliter dicitur,etiam antè hominum creationem,in ordine ad ipſos homines Deum Angelis aſſignaſſe officia,& diſtinxiſſe modum ſe circa eos poſteà gerendi.

Reſponſio.

Sextum

An hi ordines ſint duraturi poſt diē iudicij. *Reſpondeo.*

Sextum dubium, an hi ordines duraturi ſint poſt diem iudicij. Reſpondeo quoad ſufficientiam, ſiue diuerſitatem intrinſecam, ſiue in gratiâ, ſiue in naturâ, ſine dubio duraturos: ea enim non adimentur illis; quoad actualia verò miniſteria, tam
33 circa curam hominum, quàm circa illuminationes eorum inter ſe, omnino ceſſaturos; nec enim nouæ vllæ erunt illuminationes, nec circa hominum miniſteria.

Obiectio.

Dices, Si hi qui in limbo de facto ſunt, poſt diem iudicij habitaturi ſint ſuprà terram, iuxta multorum probabilem ſententiam, & in vnam politicam rempublicam conuenturi, neceſſe erit vt Angeli adhuc ſint eorum cuſtodes. Reſpondeo negando aſſumptum: nam illi tunc corpore erunt impaſſibiles, tentationes aut ſuggeſtiones nullas habebunt, nec à dæmonibus, nec à carne: non ergo neceſſarium erit eos ab Angelis cuſtodiri.

Solutio.

An hi ordines ſint aliquo modo in dæmonibus. *Reſpondeo Primò.*

Septimum dubium, an in dæmonibus ſint aliquo modo iſti ordines. Reſpondeo inter eos eſſe aliquam præeminentiam: id quod videtur certum ex Scripturâ. Matthæi 9. princeps dæmoniorum dicitur Beelzebub. Et Paulus ad Epheſ. 6. vocat *Principes & poteſtates tenebrarum harum.* Verùm hoc vltimum teſtimonium non tam præeminentiam eorum inter ſe, quàm reſpectu hominum peccatorum videtur ſignificare. Meliùs idem ſuadet illud Chriſti Matthæi 25. *Qui paratus eſt diabolo & angelis eius.* vbi inſinuantur diabolo Angeli ſubiecti. Secundò dico, Si ordines fuerunt ante peccatum, tunc per denominationem à præteritâ præexcellentiâ poſſunt dici diaboli ad diuerſos ordines pertinere, etiamſi de facto nullum ius vnus haberet in alium. Tertiò etiam eſt
34 valdè probabile, vel ob naturæ maiorem præſtantiam, vel eò quòd alios ſuâ ſuggeſtione traxerint ad peccandum; etiam nunc habere ſuam iuriſdictionem in illos, & conſtituere politicam rempublicam.

Secundò.

Tertiò.

Obiectio.

Dices, Qui alios ſeduxit, grauiùs peccauit, ergo non debet ideò vlla ei iuriſdictio concedi, ſed potiùs grauior pœna. Reſpondeo, iuriſdictionem illam non eſſe in bonum, ſed potiùs in malum illius. Nam ſicut ex tentatione hominum non accipiunt pœnæ vllius leuamen, ſed potiùs magis torquentur; ita ex iuriſdictione ad mittendos alios ad tentandum, &c. ſolùm pœnam accipiunt.

Reſponſio.

An aliqui hominū ſint accipiendi ad choros Angelorum. *Reſponſio.*

Vltimò dubitari poteſt, an aliqui ex hominibus accipiendi ſint ad choros Angelorum. Reſpondeo vix eſſe poſſe de re difficultatem. Nam ſi ordines conſtituantur ob perfectionem phyſicam Angelorum, certum eſt homines non poſſe ad hos ordines aſſumi, quia non fient, nec poſſunt fieri æquales in naturâ; ſi verò conſtituantur per gratiam ſolam, duo adhuc ſunt certa, & vnum dubium. Primò certum eſt non eſſe materialia aliqua loca, in quibus ſedeant Angeli, vt ad ea homines, licet æqualia habeant merita, aſſumendi ſint; dicuntur tamen implere ruinas vel ſedes, id eſt numerum eorum qui lapſi ſunt. Secundò certum, nec eos aſſumendos ad miniſteria Angelorum exercenda. Dubium autem, an aliqui homines ſint futuri in meritis æquales Angelis: quis enim ſcit quanta illorum & horum ſit gratia? Beatiſſima Virgo ſupra omnes illos certò eſt, probabile etiam, aliquos futuros æquales, fortè ſuperiores (de quo rurſus infrà) multos etiam inferiores omnibus Angelis, maximè illos, qui cum ſolâ gratiâ baptiſmali deceſſerunt, aut exigua valdè habuere merita. Qui autem in particulari ſint inferiores, qui ſuperiores, qui pares, non poſſumus vllo modo decidere, quia & Angelorum & hominum intenſio in gratiâ, nobis omnino eſt incognita.

Incertum eſt, an aliqui homines ſint futuri in meritis æquales Angelis.

DISPVTATIO QVINTA.

Utrùm Angeli intellectus indigeat ſpeciebus, & pro quibus obiectis.

1 ETSI ordo doctrinæ videbatur exigere, vt priùs de intellectu Angeli, quàm de ſpeciebus illius ageremus, cùm prior ſit potentia quàm ſpecies in ipſâ recepta; quia tamen vix quidquam de intellectu decidi poteſt, niſi præſuppoſitâ cognitione ſpecierum, quibus ad intelligendum vtimur, ideò hanc diſputationem præmittendam eſſe iudicaui. De ſpeciebus angelicis fusè Pater Suarez lib. 2.

SECTIO PRIMA.

Aliqua de ſpeciebus in communi.

DE ſpeciebus in communi fusè egi in libris de Animâ, quædam perſtrinxi de viſione diſp. 8. ſect. 2. nunc breuiſſimè eadem repeto, vt quæ de ſpeciebus angelicis dicenda ſunt, clariora reddantur: qui ibi dicta viderit, hanc ſectionem omittere non prohibetur. in quâ tamen difficultatem quamdam ibi non motam diſcutio.

Quid ſit ſpecies impreſſa.

Species ergo impreſſa, dicitur qualitas quædam ſimul cum potentia cognoſcitiua concurrens ad cognitionem eliciendam nomine obiecti ſiue abſentis, vel improportionati, ſiue ob aliam cauſam de facto non concurrentis. Specierum neceſſitatem nouêre Philoſophi. Primò ex potentiis externis, v. g. viſu, auditu (in guſtu, tactu, odoratu, eas non neceſſarias cenſeo) deducitur autem neceſſitas hoc modo: Non poſſum albedinem v. g. niſi rectè ante oculos exiſtentem videre, quòd ſi in medio ponatur corpus opacum, eo ipſo impeditur viſio; ergo potentia aliquid accipit ab obiecto, quod lineâ rectâ ad ipſum mittitut, & ratione cuius conſtituitur potens ad videndum; hoc autem vocamus ſpeciem impreſſam. Hinc fit
2 etiam vlteriùs, vt quò diſtantiora ſunt obiecta, quia eo ipſo non poſſunt tam intensè operari in potentiam, non ita perfectè videantur, & quando iam ſunt extra limites actiuitatis obiecti, nullatenus videri queant. cuius experientiæ rationem niſi ad ſpecies productas in oculo non poſſumus probabiliter reducere. quod enim aliqui has ſpecies negantes dixêre id reducendum ad conditionem extrinſecam, facilè refutatur. Primò, quia ſi obiectum nil producit, ſed ſolùm terminat cognitionem extrinſecè, nullam requirit ad hoc approximationem cum potentia, imò nec exiſtentiam actualem, vt patet in cognitionibus Intellectualibus: eo enim ipſo, quòd intellectus habeat ſpecies de Petro, poteſt de illo cogitare, & illum

Vnde Philoſophi ſpecierū neceſſitatem agnouerint.

Refutantur negantes, dari ſpecies.

illum cognoſcere, ſiue in hac, ſiue in illa diſtantia
ſit,ſiue exiſtat,ſiue non exiſtat.

Confirmatio. Confirmatur: nam alioquin dum albedo eſſet
intra ſpatium, in quo poteſt videri, non debe-
ret, quò vicinior eſt, clariùs videri, & quo remo-
tior, obſcuriùs: ſi purè terminaret viſionem, &
potentia in ſe in vno caſu æquè ac in altero, in-
trinſecè potens eſſet: nam vbicatio illa albedinis
nihil ponit in illa potentia; ſi autem admittan-
tur ſpecies, id optimè explicatur, eò quòd ad ma-
iorem diſtantiam remiſſiores producat quàm ad
minorem.

Secundò refutantur. Idem vlteriùs reiicitur experientiis deſumptis
ex ſpeculo & corporibus reflectentibus: ſi enim
in ſpeculo non fuiſſent productæ ſpecies, quæ
inde redirent ad potentiam per reflexionem,
cur, quæſo, ibi appareret obiectum, aut quid
conduceret ſpeculum ad viſionem, quandoqui-
dem per poſitionem ipſius non ponitur obiectum
in ipſo?

3 *Roboratur.* Idem eſt in perſpiciliis habentibus diuerſos
angulos,ex quibus apparent obiecta etiam inter ſe
diuerſa. quod non poteſt vllo modo reduci, niſi
ad mutationem ſpecierum quæ in illis producun-
tur, & inde tranſeunt ad potentiam: vnde fit, vt
quot ſunt ibi diuiſiones; quibus ſpecies quaſi
diſcontinuantur, tot reſultent poſteà obiecta,quia
quælibet ſpecies totalis vnicum obiectum repræ-
ſentat.Ex auditu etiam aliæ deſumuntur experien-
tiæ, ſed ſufficiat hæc tetigiſſe, vt ſpecierum ne-
ceſſitas deſumatur ex ſenſibus. qui fuſiùs ea vide-
re voluerit, legat diſputationem quartam de Ani-
ma à num. 2.

Patet etiam ex intellectu noſtro dari ſpecies. Ex intellectu etiam noſtro idem oſtenditur:non
enim poſſum habere cognitionem memoratiuam
de homine, quem non vidi;poſſum autem de eo-
dem, poſtquam illum vidi. cuius non poteſt eſſe
alia ratio,quàm quod ex eâ viſione producta fuerit
in intellectu aliqua qualitas, quâ poſteà vtor ad
eam cognitionem memoratiuam; alioquin quid
efficeret, quòd præceſſiſſet ea viſio, ſi nihil reale
relinquit in intellectu? Quod argumentum cùm
benè P. Vaſquez diſp.200. cap.3. putat eſſe efficax
pro ſpeciebus in homine; malè tamen dixit non
vrgere in Angelo, vt infrà fusè deducam contra
eumdem Vaſquez. His & aliis experientiis proba-
tur neceſſitas ſpecierum in nobis.

Quidam putant nec diuinitus dari poſſe ſubſtantiam ſine diſtinctis ſpeciebus ad cognitionē aliorum obiectorum, quæ in ipſa non continentur. Non poſſum tamen non tantillum hîc cum ali-
quibus diſputare, qui docent hanc neceſſitatem
ſpecierum diſtinctarum tantam eſſe, vt repugnet
etiam diuinitus ſubſtantia aliqua non indigens di-
ſtinctis ſpeciebus ad cognitionem aliorum obie-
ctorum,quæ in ipſa non continentur. Dico, *quæ
non continentur in ipſa:* nam quæ continentur, vt
in medio, fatentur, poſſe ſine ſpecie diſtincta co-
gnoſci. Fundamentum eorum eſt, quia ad cogni-
tionem requiritur influxus obiecti per ſe, vel per
Ratio eorum eſt. ſpeciem,iuxta illud principium commune, *Ab ob-
iecto & potentiâ paritur notitia:* ergo ſubſtantia
4 quæcumque intellectiua creata debet ad cogni-
tionem habere obiecti concurſum; ſed hunc per
ſe ipſam nequit habere, quia non poteſt eſſe ſpe-
cies infinitorum obiectorum;aliàs eſſet infinita in
perfectione, ergo indiget vel ipſius obiecti con-
Confirmatur à ſimili. curſu immediato,vel ſpecie diſtincta.Confirmatur
à ſimili ex Deo, qui vt cognoſcat omnes creatu-
ras, debet continere perfectionem illarum, & eſſe
infinitæ perfectionis.

Impugnatio. Huic argumento benè viderunt aduerſarij fa-
cilè adhiberi poſſe ſolutionem, ſcilicet ſpeciem
de infinitis obiectis non debere eſſe infinitæ
perfectionis, quia continentia obiecti, quæ repe-
ritur in ſpecie, eſt valdè imperfecta: vna enim
ſpecies accidentalis poteſt eſſe repræſentatiua
multarum & infinitarum ſubſtantiarum,quæ ſunt
valdè perfectæ, & de facto etiam hi cenſent pro-
babile, Angelos aliquos per vnicam ſpeciem im-
preſſam omnia creata poſſe cognoſcere: vnde vl-
teriùs fit, vt, licet aliqua ſubſtantia creata ſimul
contineret in ſe perfectionem huius ſpeciei im-
preſſæ, quam in Angelo ponunt hi auctores, non
continuò foret infinita. Quia ergo hæc ſolutio
ſtatim pro argumento occurrit, vrgent de nouo
ſic: Continentia per modum impreſſæ ſpeciei re- *Vrgent aduerſarij.*
pugnat ſubſtantiæ, quæ valdè eſt perfecta:dedecet
enim eius dignitatem fieri vicariam & ſubſtitu-
tam aliorum obiectorum inferiorum: ergo per
modum ſpeciei nequit vlla ſubſtantia eſſe repræ- 5
ſentatiua aliorum obiectorum, ergo ſi id habe-
ret, ex continentia perfectionis aliorum obiecto-
rum prouenire deberet, ergo eſſet infinita. Ve- *Replica reiicitur.*
rùm neque replica hæc ſuadet intentum: nam
nititur fundamento præcisè deſumpto ex voce
vicarij vel *ſubſtituti.* quod leue eſt: rogo enim
hos auctores, an ſpecies ſupernaturalis per ſe in-
fuſa,quam habet Chriſtus Dominus de infimo ac-
cidenti materiali, v.g. de vbicatione ſcarabæi,
an,inquam,talis ſpecies ita perfecta & ſupernatu-
ralis ſit vicaria & ſubſtituta illius vbicationis, an
non? ſi non eſt, ergo non omnis ſpecies impreſſa
eſt vicaria obiecti, ergo etiam illa ſubſtantia,quæ
ſimul eſſet ſpecies impreſſa, non foret neceſſariò
vicaria & ſubſtituta obiectorum: ſi verò dicat,
eſſe vicariam & ſubſtitutam, iam debet explicare,
quî fieri poſſit, vt res tam perfecta & ſupernatu-
ralis in ſubſtantia, poſſit ita demitti & humiliari,
vt fiat vicaria imperfectiſſimi accidentis materia-
lis? quòd ſi hoc illi non repugnat, etiam ego di-
cam, id non repugnare ſubſtantiæ, quantumuis
perfectæ: ergo ratio deſumpta ex voce vicarij vel
ſubſtituti nulla eſt in re.

Propter hæc dixi in libris de Anima,poſſe eſſe *Dari poteſt vna ſubſtantia, quæ ſit ſpecies impreſſa omniū obiectorum.*
vnam ſubſtantiam, quæ ſit ſpecies impreſſa om-
nium obiectorum, quia neque illa eſſet infinita
(continentia enim per modum ſpeciei eſt valdè
imperfecta, nec inferens infinitatem, vt omnes
fatentur) nec eſſet propriè vicaria & ſubſtituta
obiectorum, quia non produceretur ab illis in
ordine ad finem hunc, nec haberet delegatam ab
eis poteſtatem, ſed propriam & independentem
ab illis: imò ipſum Deum continere perfectio- 6
nem ſpeciei impreſſæ reſpectu omnium creatu-
rarum, dixi in materia de ſcientia Dei, ideóque
poſſe ipſum Deum non ſolùm in ſe, vt in cauſſa
continente, creaturas omnes mediatè cognoſce-
re, ſed etiam immediatè determinatum à ſuâmet
ſubſtantia per modum ſpeciei, ſine vlla imper-
fectione, illas in ſeipſis cognoſcere. Dixi, *Non* *Notandum.*
*eſſet propriè vicaria vel ſubſtituta:*nam impropriè,
quatenus vox illa ſignificat virtutem faciendi
idem, quod præſtaret obiectum, ſi eſſet præſens
& proportionatum, libenter admitto eam ſub-
ſtantiam futuram vicariam obiectorum, at hoc
nullam dicit imperfectionem, ſed potiùs perfe-
ctionem ſimpliciter ſimplicem: poſſe enim pro-
ducere effectum,quem poteſt alia cauſſa, eſt perfe-
ctio ſimpliciter ſimplex; non ergo eſt vnde nege-
tur illi ſubſtantiæ in hoc ſenſu, imò & Deo, ratio
vicarij & ſubſtituti.

Hæc circa neceſſitatem ſpecierum, ſiue diſtin- *Ratio ad probandam ſpecierū neceſſitatem nulla*
ctarum, ſiue indiſtinctarum: rationem autem à
priori ad probandam eam neceſſitatem, nullam
video

video efficacẽ. Quòd enim aliqui dicunt, cognitionem eſſe imaginem obiecti, & conſequenter debere ab eo produci per ſe vel per ſpeciem, reiicitur: Primò, quia ſupponunt id quod probandum eſt, ſcilicet omnem cognitionem eſſe imaginem obiecti: nam imago ſuprà repræſentationem ſolùm addit, quòd producatur ab obiecto, ideò dicerem illam repræſentare obiectum, non tamen vt imaginem: ſicut cognitio diuina repræſentat quaſdam creaturas, non tamen eſt imago illarum: & in materiâ de viſione oſtendi, nec creatas omnes cognitiones produci ab obiecto mediatè aut immediatè, imò & aliquam poſſe eſſe reflexam ſuper ſe.

eſt efficax. Quidam tamen affirmant. Reiiciuntur.

7 Ratio huius difficultatis, quia ſpecies ſolùm nouimus experientia; ideoque ſolùm poſſumus earum exiſtentiam probare; ſed rationem à priori ad neceſſitatem explicandam non videmus. Quidam ſpeciem impreſſam requirunt, vt determinet potentiam ad hoc obiectum potiùs quàm ad aliud. Sed & hi facilè refelluntur: nam poſitis in intellectu omnibus ſpeciebus, tam ille eſt indifferens ad hoc vel illud obiectum, quàm ſine illis; ergo ſpecies non determinat ad hoc potiùs quàm ad illud.

Ratio difficultatis. Aliorum opinio. Refellitur.

Dices, tunc intellectum cum ſpeciebus eſſe completum ad cognitionem. Contrà, ergo non ad determinandum, ſed ad complendum requiruntur. Iam autem de hoc eſt difficultas, cur ſine illis non ſit intellectus completus.

Obiectio Prima. Contrà eſt.

Dices Secundò, quamlibet ſpeciem determinare ad vnum obiectum, ideóque ſemper eſſe verum, illas eſſe determinatiuas potentiæ indifferentis. ſed contrà manifeſtè Primò: nam vna & eadem ſpecies poteſt eſſe de infinitis propè obiectis, ergo tunc illa non determinat ad vnum, neque ad omnia illa obiecta; quia non poſſunt illa omnia ſimul cognoſci per eam ſpeciem. Contrà Secundò, quia, ſi vna ſpecies non pugnat cum alterâ (vt verè non pugnat) etiamſi quælibet ſit determinata ad vnum obectum, non tamen determinat potentiam, quia relinquit in illâ eamdem capacitatem, quæ anteà erat ad plura obiecta: nam relinquit alias ſpecies; ergo ad determinandum propriè non requiritur ſpecies.

Obiectio Secunda. Contrà eſt Primò. Contrà eſt Secundò.

8 Diſput. 4. de Anima à num. 116. de hac difficultate fusè egi, dixique, hanc poſſe rationem à priori reddi, quia cognitio eſt expreſſio & repræſentatio omnium eorum quæ in obiecto ſunt; vnde ſi potentia cognoſcitiua non continet illud obiectum, oportet vt vel ipſummet obiectum per ſe, & per ſpeciem aliquam, quæ ſit velut ſemen eius, compleat eam potentiam in actu primo, vt poſſit formalitates omnes aut prædicata obiecti explicare: non enim videtur à ſemetipſo poſſe ſcire qualia ea ſint, niſi ſpecialiter ad id adiuuetur modo dicto. Quod verum eſt in omni cognitione, ſiue ſit imago obiecti, ſiue non, quia omnis eſt expreſſio & declaratio eorum quæ ſunt in obiecto; vnde & in ipſo Deo id ita contingere docui in materia de viſione & ſcientia: Deus enim, quatenus continens omnes ſpecies impreſſas poſſibiles, completur in actu primo ex parte obiecti ad cognitionem omnium obiectorum, ideóque dixi, in eo dari prædicatum reale proprium ſpeciei impreſſæ.

Ratio ad probandas ſpecies.

Aduerte, aliud eſt quærere in vniuerſum, an in omnibus intellectibus requirantur ſpecies diſtinctæ; de quo egi ſuprà contra nonnullos, probans negatiuam partem; aliud verò quærere, an requiratur concurſus obiecti aut ſpecies, ſiue talis ſpecies identificetur cum potentiâ, ſiue non. Hoc ſecundum dico vniuerſaliter neceſſarium; & probo ex noſtro intellectu, qui cùm habeat rationem potentiæ intellectiuæ, adhuc tamen eget ſpeciebus diſtinctis ad cognitionem; ergò omnis potentia intellectiua, vt ſit completa ad intellectionem, vel debet habere ſpecies diſtinctas, vel ipſas illas eminenter continere, & eis æquiualere, ita vt habeat hæc prædicata duo ſibi eſſentialia; vnum potentiæ intellectiuæ, in quo conueniet cum noſtro intellectu ſecundùm ſe; aliud prædicatum, quòd ſit completa ex parte obiecti ad cognitionem, in quo differet à noſtro intellectu, qui id non habet à ſe. In eo autem prædicato conueniret talis potentia cum ſpeciebus noſtris diſtinctis, quæ dant complementum ex parte obiecti, & hinc loco citato de ſcientia Dei explicuit in Deo prædicatum proprium ſpeciei impreſſæ. Concluditur ergo neceſſitas talis ſpeciei, vel diſtinctæ, vel identificatæ cum potentia.

Aliud eſt quærere, an ſpecies requiratur; aliud an requirantur ſpecies diſtinctæ.

Vtrùm autem eæ concurrant efficienter, an formaliter; non eſt huius loci. quod enim de nobis dictum fuerit, dicetur & de Angelis; ſuppono tamen tamquam certiorem opinionem eam quæ docet, illas concurrere efficienter; quia ſolùm formaliter per modum rei inhærentis in potentiâ nihil faciunt, vt patet, quando eis exiſtentibus in intellectu, nihil cognoſcimus; ergo quando venimus ad actualem cognitionem, ipſæ ſpecies aliquid aliud efficiunt, quàm in intellectu iacere; illud autem non poteſt eſſe niſi efficienter concurrere: nam illuminare non poſſunt; non enim ſunt formalis cognitio, ergo.

Species probabiliùs concurrunt efficienter.

SECTIO SECVNDA

Quid de ſpeciebus Angeli pro ſe ſuiſque paſſionibus & accidentibus.

VAria ſub hoc titulo continentur, quæ oportet diſtinguere.

SVBSECTIO PRIMA.

An indigeat ſpeciebus pro cognitione ſui.

COncluſio. Vt ſe ipſum cognoſcat, non indiget ſpeciebus diſtinctis. Probatur ex dictis ſect. 1. quia ſicut tactum, eò quòd non percipiat niſi obiecta ſibi præſentia, diximus non indigere ſpeciebus: ſine fundamento enim dicitur calorem manui inhærentem poſſe in eâ producere ſpeciem ſui, & non poſſe per ſe ipſum immediatè concurrere ad cognitionem; ita Angelus, cùm ſit ſibimet intimè præſens, gratis dicetur poſſe producere ſpeciem ſui in ſeipſo; non tamen poſſe immediatè concurrere ad cognitionem ſui, vt obiectum; aut indigere ſubſtituto aliquo à Deo ſibi infuſo, loco ſui concurrente. cùm ipſe ſibi ſit præſens, & nulla ratio vrgeat ad dicendum eum eſſe improportionatum ſibi. 10

Angelus non eget ſpeciebus diſtinctis vt ſeipſum cognoſcat. Probatio à pari.

Antequam vlteriùs in huius concluſionis probatione & argumentorum ſolutione pergamus, operæ pretium erit notare, duplicem in hac ſectione & in ſequenti, quâ de cognitione aliorum Angelorum tractabitur, eſſe poſſe quæſtionis ſenſum. Primus, qui ſtatim apparet, an egeat ſpeciebus diſtinctis. Secundus, an ſubſtantia ipſa Angeli reſpectu cognitionis ſui concurrat efficiendo id, quod eſſet ſpecies diſtincta effectura: & eodem modo pro ſequenti ſect. an Angeli alij ſi non ſint

Duplex quæſtionis ſenſus.

ſint ſpecies diſtinctæ, concurrere debeant vt obiectum ad cognitioné ſui in altero; an verò Angelus ſolus ratione ſui intellectus ſine alio ſpeciali concurſu, & ſui & aliorum cognitione efficere queat.

Sententia P. Vaſquez.

Hoc vltimum aſſerit P. Vaſquez diſp. 204 c. 2. & 3. quia vniuerſaliter negat, Angelos indigere ſpeciebus ad cognitionem vllius obiecti naturalis, etiam materialis, &c. addens, neque etiam ipſa obiecta per ſe debere concurrere, licet ſatis formidoloſè eam ſententiam defendat. Contra eum quoad hoc punctum agam fuſiùs ſect. 4. Ideò hîc tantùm ea perſtringam, quibus mouetur ad probandum, Angeli ſubſtantiam ad cognitionem ſui non poſſe concurrere vt obiectum, neque in proprio intellectu, neque in alieno: è quo capite magis ipſe confirmatur ad negandas omnes ſpecies, & concurſum omnem obiectiuum.

Contrà eſt.

P. Vaſquez arguit Primò.

Arguit ergo Primò; Eſſentia Angeli non inhæret intellectui, ergo non poteſt per modum obiecti determinare ipſum intellectum ad eliciendam cognitionem ſui: Patet conſequentia, quia in creatis omne principium determinans debet in-
11 hærere determinato. Nec ſufficit reſpondere, eſſentiam Angeli vniri ipſius intellectui: nam inde ſolùm ſequitur, intellectum poſſe concurrere cum eſſentia; at, eſſentiam eſſe determinatiuum proximum & immediatum, nullatenus ſequitur: nam omne determinatiuum proximum aduenit remoto, non contrà, remotum proximo.

Refutatur ratio P. Vaſquez Primò.

Hæc tamen ratio magnâ ex parte deſumitur ex modo loquendi, & videtur ſupponere principium falſum: falſum quidem, quia (vt paulò ante docui) non eſt proprium ſpeciei determinare, vt vox ipſa *determinare* denotat: ſi enim daretur (quod diuinitus non repugnat) vna ſpecies impreſſa pro omnibus obiectis; tam indifferens eſſet potentia ad hoc vel illud poſt ſpeciem, quàm anteà, licet nunc eſſet completa ad omnia. quod aliud eſt. Solùm ergo conuenit ſpeciei impreſſæ complere aut dare intellectui continentiam quamdam intentionalẽ eorum prædicatorum, quę habet obiectum. Vnde manifeſtiſſimè apparet, quando ipſe intellectus per ſe continet ea prædicata, poſſe illum concurrere ad cognitionem, non ſolùm ratione intellectus, ſed ex parte obiecti quod continet, ſiue dicendus ſit determinari à ſe ipſo, ſiue compleri, ſiue non: quæ omnia pertinent ad modum loquendi, vt dixi. Hinc fit, illum ad cognitionem ſui duobus titulis concurrere poſſe, & quia eſt intellectiuus, & quia ſeipſum continet. Item, eſſentiam animæ poſſe concurrere ad cognitio-
12 nem ſui vt comprincipium, non ſolùm ea præciſè ratione, quâ ad omnes alios actus & cognitiones de ceteris obiectis, ſed quatenus ſe ipſam ſimul cum intellectu exprimit. ſiue dicenda ſit ea determinans, ſiue non. id quod iam non curo. Hæc omnia adhuc clariora ſunt in meâ ſententiâ non diſtinguente eſſentiam Angeli ab eius intellectu: tunc enim cùm ex ſe ſit completa vt obiectum ad cognitionem ſui, duo exercet munia; neque tamen propterea determinat, aut determinatur, ſed ex ſe eſt completa.

Reiicitur Secundò.

Ad ea verò, quæ dicit Vaſquez; determinatiuum aduenire de nouo, & eſſentiam creatam non determinare aliam ſine inhæſione; reſpondeo hoc vltimum eſſe falſum, vt dixi, agens de ſpeciebus tactus percipientis duritiem non receptam, in ſe eadem duritie concurrente vt cauſſâ, ſeu vt obiecto: primum verò pertinere ad quæſtionem de nomine. Reſpondeo ergo, ideò eſſentiam dici determinare intellectum ad cognitionem ſui, quia hic eſt indifferens ad alias cognitiones, ad ſe autem noſcendum iuuatur ab eſſentia propriâ, ſiue hæc ſit prior natura, ſiue poſterior. de quo non ſum ſolicitus. Vel ſi magis fugere volumus quæſtiones de nomine, dicamus, Angeli ſubſtantiam poſſe habere duos concurſus ratione noſtrâ in cognitionem ſui; vnum communem aliis cognitionibus de obiectis ex ſe diſtinctis: alterum ſpecialem, quatenus ſe exprimit; ſiue dicenda ſit ea eſſentia ex ſe completa, ſiue ſe determinans, proximè, aut remotè.

P. Vaſquez arguit Secundò.

Secundò argumentatur P. Vaſquez: nam etiam potentia viſiua eſt ſibi approximata, & tamen nequit concurrere immediatè ad viſionem ſui, ergo idem erit in Angelo. Hoc argumentum probat, non repugnate quidem vnam potentiam intellectiuam, quæ etiam ad cognitionem ſui indigeat ſpecie diſtincta, quia in hoc nulla apparet repugnantia, vt ex viſiua oſtenditur; vt tamen inferatur de facto in Angelo ita eſſe, non ſufficit hæc inſtantia. Prætereà multum probat ea obiectio: inde enim etiam fieret, vt Angelus neque per ſe, neque per ſpeciem diſtinctam ſe poſſet cognoſcere, niſi fortè in ſpeculo, quia ita contingit in potentia viſiua. Dico *fortè* quia neque in ſpeculo videtur ipſa potentia viſiua, quæ non eſt formaliter color, ſed aliquid aliud ſub colore latens. Tertiò nihil probat: nam ſi argumentari licet ex ſenſibus, ego pro me retorquebo inſtantiam: nam tactus, guſtus & odoratus non indigent ſpeciebus diſtinctis, ſed immediatè iuuantur ipſo obiecto præſenti; ergo à fortiori Angelus, qui ſibimet eſt approximatus magis quàm calor tactui, poterit ſine ſpecie diſtinctâ per ſemetipſum concurrere ad cognitionem.

Contrà Primo. 13

Contrà Secundò.

Contrà Tertiò.

Nota, non eſſe vnam rationem naturalem ſemper reddendam pro omnibus potentiis, vel ſenſibus, vel obiectis.

Aduerte hoc argumento ſuaderi, principium illud, quod ſæpè inculcaui, ſcilicet non eſſe vnam rationem vniuerſalem ſemper reddendam pro omnibus, aut obiectis; aut potentiis, aut ſenſibus, ſed in varias naturas reducendum varium modum operandi eorum: viſus enim non percipit, niſi quæ ſunt ante ſe, & aliquo modo diſtantia; auditus non eſt ita ſcrupuloſus, ſonũ percipit, ſiue à tergo, ſiue à latere, ſiue antè ſit, dummodo non nimiùm diſtet; tactus, guſtus & olfactus, ſola obiecta immediatè contigua aut inhærentia percipiunt: vndet fit, vt ex nullo horum liceat aliquid inferre circa ſenſum in communi, & multò minùs circa potentiam intellectiuam in communi in quâ vniuerſali conſequentia multi ſæpè errant, vt ſuprà inſinuaui. Non ergo licet hinc aliquid circa An- 14
gelum inferre, probanda ergo eſt ſuprà poſita concluſio: quaſi indirectè Angelus eſt ſibi approximatus, & nulla ratio aut experientia nos cogit dicere, illum indigere ſpeciebus diſtinctis, ergo non ſunt illi ſuperaddendæ. Fortaſſe, in re indiget; nos tamen quia non habemus principia ad contrarium dicendum, ideò non debemus ei in eas diſtinctas dare, vt in ſimili dixi ſuprà de potentiis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelus poſſit habere ſpecies diſtinctas ſui: vbi, an ſe aut alios abſtractiuè queat cognoſcere.

Angelus poteſt ſaltem diuinitus ſeipſum per

CONcluſio. Poteſt Angelus ſaltem diuinitus ſe noſcere per ſpecies diſtinctas, etiamſi ipſe ſit ſpecies ſui. Probatur, quia poteſt Deus infundere

per ſpecies diſtinctas neſſe.

dere illi eas ſpecies diſtinctas de ſe,quas eſſe in aliis Angelis, infrà oſtendemus, vel ſaltem alias omnino ſimiles: per illas autem poterit ſe ipſum cognoſcere; in hoc enim nulla apparet repugnantia. Illud difficilius eſt, an naturaliter id fieri poſſit. Negat Suarius, quia tales ſpecies eſſent otioſæ & inutiles, quandoquidem ipſe ſibimet eſt loco perfectiſſimæ ſpeciei. In noſtra ſententia negante habitus diſtinctos fortaſſe aliquis argumentaretur contra rationem factam: quia omnis cognitio de aliquo obiecto producit habitum circa illud, non quidem qualis ponitur communiter, ſed qui ſit ſpecies de illo obiecto: nam alium diſtinctum non agnoſcimus: ergo etiam Angelus, dum ſe cognoſcit, producet talem habitum, ſeu ſpecies impreſſas de ſe; ergo ſaltem habebit acquiſitas ſpecies de ſe ex cognitione præcedenti. Patet

Difficultas eſt, an id fieri poſſit naturaliter. *Suarius negat.* *Contrà rationem Suarij quis obiiceret.*

15 prima conſequentia: nam ſecunda certa eſt, quia etiam facilitatur Angelus ad cognitionem ſui ex repetitione cognitionis de ſe, ſicut ad cognitioné aliorum ex repetitione ſimilium cognitionum; ergo ex hac repetitione aliquid acquirit, nil autem aliud poteſt eſſe quàm ſpecies, ergo. Hæc tamen obiectio non vrget: poteſt enim reſponderi, non omnem cognitionem producere habitum, aut ſpecies de ſuo obiecto: viſio enim eas non producit in potentia viſiua, eò quòd quandò poſteà operatura eſt, ſufficienter adiuuatur ab ipſo obiecto præſenti; ergo etiam in Angelo non ſequitur eum ex cognitione ſui acquirere ſpecies de ſe ipſo, quandoquidem eſt ſibi ſemper ſufficientiſſimè proportionatus, maximè ſi ſemper maneat in actuali cognitione ſui. de quo infra.

Obiectio non vrget.

Sententia P. Suarij oppoſita etiam eſt probabilis.

Hæc ſunt probabilia; non tamen ita, vt ſit improbabilis contraria ſententia. Poſſet enim dici, ſpecies ab Angelo ex cognitione ſui acquiſitas, nó eſſe inutiles & otioſas, eò quòd virtus ipſius ſit finita; quapropter poſſunt eum iuuare illæ ſpecies, vt, dum faciliùs, & cum minori conatu dicit viſionem ſui, maneat potentior ad alia plura obiecta cognoſcenda, ſicut in nobis contingit, vt quò intenſiores habemus ſpecies de aliquo obiecto, eò minùs ex operatione circa illud impediamur ab attentione ad alia obiecta. Ita qui intenſiſſimas ſpecies habet ludendi v. g. in inſtrumento,

A pari.

16 aut ſaltandi, poteſt etiam ſcientificè ludere vel ſaltare, & ſimul etiam ad alia attendere; ergo ex hac parte non eſt improbabile, Angelum eſſe capacem acquirendi ſpecies de ſe ipſo, ex frequentatione actuum circa ſe. Quod etiam eſt verum, licet ſemper ſit in cognitione ſui (de quo infrà) poterit enim eamdem cognitionem in inſtanti ſecundo v. g. cum minori difficultate producere, quàm in primo, ſeu cum minori conatu. Nec tamen ideò putes eum in perpetuum acquiſiturum ſpecies de ſe, ſemper intendendo præcedentes; eſt enim naturalis terminus intenſionis ſicut enim in nobis non ſemper per quemcumque actum intenditur præcedens ſpecies, ita neque in Angelo.

An Angelus poſſit habere ſpecies abſtractiuas ſui, & per illas ſe abſtractiuè cognoſcere. *Suarez negat, & vlteriùs diſcurrit.*

Secundò poteſt dubitari, vtrùm Angelus poſſit habere ſpecies abſtractiuas ſui, & per illas ſe abſtractiuè cognoſcere, hoc eſt, noſcere ſe eſſe poſſibilem, non cogitando per eam cognitionem ſe actu exiſtere. Negant aliqui, eò quòd in obiecto, quod eſſentialiter exiſtens ſupponitur ad cognitionem, non poteſt cognitio præſcindere ab exiſtentia. Imò vniuerſaliùs adhuc P. Suarez diſcurrit, & ait, nec quidem alterum Angelum exiſtentem poſſe quidditatiuè cognoſci, niſi ſimul intuitiuè. Rationem reddit, quia, ſi Angelum exiſtentem in particulari contemplatur, noſcit illum prout eſt in ſe: at in ſe eſt exiſtens; ergo debet illum noſcere vt exiſtentem, ergo & intueri. Confirmatur Primò: quia exiſtentia non diſtinguitur à re exiſtente, ergo non poteſt ab eâ per cognitionem præſcindi. Confirmatur Secundò: Angelus per eamdem ſpeciem noſcit abſtractiuè rem vt poſſibilem ſi non exiſtat; ſi autem exiſtat, eo ipſo noſcit illam intuitiuè; ergo nec ſe nec alios Angelos exiſtentes noſcere poteſt abſtractiuè.

Confirmat Primò. *Confirmat Secundò.*

Hæc tamen doctrina non placet: nam quod ad alios Angelos attinet, certiſſimum omnino eſt, 17 poſſe, etiamſi exiſtant, eos noſcere abſtractiuè. quod euidenter ſic probo: Da Michaëlem noſcere quidditatiuè abſtractiuè vnum Angelum poſſibilem, da etiam eo perſeuerante in ea cognitione Angelum illum produci, inſcio tamen Angelo cognoſcente (quod diuinitus fieri poſſe negabit nullus:) certè in eo caſu eſſet ibi cognitio quidditatiua rei exiſtentis, & tamen non eſſet intuitio illius: non enim noſceret illum actu exiſtere; ergo poteſt dari cognitio quidditatiua rei exiſtentis, quæ non ſit intuitiua. Imò ita de facto in ipſo Deo contingit: nam ea ſcientia quæ dicitur ſimplicis intelligentiæ, & eſt abſtractiua, etiam manet abſtractiua, licet res illa exiſtat, & proptereà debet poni alia ſecunda ſcientia, quæ viſionis dicitur, quæ cognoſcat rem intuitiuè. Iam non diſputo, quomodo in Deo illæ duæ diſtinguantur; id enim ad difficultatem de actibus liberis pertinet: ſufficit enim mihi, debere nos eo ſecedere aliam ſcientiam ſaltem ratione: in creaturis autem debet eſſe alia etiam realiter, quia prima cognitio non dicebat Angelum actu exiſtere: ergo illa eadem, etiamſi Angelus de facto exiſtat, non poteſt dicere, illum exiſtere; ergo ſi antiqua cognitio maneat de Angelo de nouo iam exiſtente, dabitur cognitio quidditatiua de re exiſtente, quæ non ſit intuitiua.

Doctrina P. Suarez diſplicet. *A pari.*

Si verò dicat Suarez, ſe non loqui de tali cognitione quidditatiua, ſed de illa, quâ res illa cognoſcitur vt exiſtens, quæ non poteſt non eſſe 18 intuitiua ſi res exiſtat; facilè ſic argumentor, quia iam ibi ſupponit ipſam cognitionem intuitiuam; certum autem eſt, intuitiuam non poſſe eſſe niſi intueatur, nullo verò modo oſtendit nullam præciſè quidditatiuam poſſe eſſe de re exiſtenti.

Effugij ſolutio.

Hinc ad eius rationes & confirmationes dico, etiamſi in obiecto nihil ſit diuerſum, quod noſcatur per vnam aut alteram ſcientiam; nihilominùs tamen omnino eas duas diſtingui, quia vna dicit, *Si exiſtat talis res*, *non ſequentur duo contradictoria*; altera dicit, *exiſtit*. Vide quæ fusè dixi tomo 1. in materiâ de ſcientia Dei diſp. 22. agens de obiecto trium ſcientiarum diuinarum, & in Metaphyſica diſput. 2. explicans quid ſit poſſibilitas rei.

Ad Suarez confirmationem primam reſpondeo. *Effugij ſolutio.*

Ad confirmationem ſecundam dico; ſpeciem, quæ dicit, *Petrus eſt poſſibilis*, non dicere eo ipſo & neceſſariò, *Petrus exiſtit*, etiamſi in re ipsâ Petrus in ſe exiſtat. & idem dico de omni alia ſpecie quæ dicit rem eſſe poſſibilem: nego enim eo ipſo eam rem exiſtere, eo ipſo quòd talis res in ſe exiſtat.

Reſpondeo ad confirmationem ſecundam.

Reſpondeo Secundò, etiamſi eadem ſit ſpecies, cognitiones tamen, de quibus iam hîc immediatè agimus, non eſſe eaſdem, ſed vnam poſſe ab altera ſeparari. Hæc circa cognitionem abſtractiuam, reſpectu aliorum obiectorum.

Circa ipſum verò Angelum maior eſt difficultas: nihilominùs argumentum P. Suarez ex eo

Ratio Suarez vlterius reiicitur vt-

pote nimium probans.

deſumptum, quòd Angelus eſſentialiter ſupponat ſe exiſtentem, ideóque nequeat ſe noſcere vt præſcindentem ab exiſtentia; ſeu abſtractiuè; hoc, inquam, argumentum videtur nimium probare, ſcilicet, nec quidem nos ipſos poſſe à nobis abſtractiuè cognoſci. quod tamen eſt falſum: nam poſſum dicere de me, *Ego ſum poſſibilis*, nihil dicendo, vtrùm de facto exiſtam. Sequela probatur: nam tam neceſſarium eſt me exiſtere, vt cognoſcere me poſſim, quàm Angelum exiſtere, vt ſe cognoſcat: neque in hoc vlla eſſe poteſt inter nos & Angelum differentia. 19

Confirmo.

In materia de ſcientia Dei oſtendi, etiam ipſum Deum de ſe ſaltem in creaturâ poſſe habere cognitionem abſtractiuam: quâ ſolùm ratione noſtra ſe cognoſcat eſſe poſſibilem, vt in actu noſtro dicente, *Deus eſt poſſibilis*: penetrans enim hunc actum, cognoſcit illum habere repræſentationem Dei, vt poſſibilis; formaliter autem non repræſentare ipſum exiſtentem, eo autem ipſo ſe vt poſſibilem cognoſcet in eo actu. Hinc à fortiori dico,

Solidatur.

etiam in Angelis poſſe eſſe talem cognitionem ſui, ſaltem mediatam in actibus noſtris quibus dicimus. *Angelus eſt poſſibilis*, non dicendo, vtrùm exiſtat. Deinde etiam de ſe ipſo vt exiſtente poteſt affirmare præciſè ſuam poſſibilitatem, dicendo v. g. *Ego non repugno exiſtere*, ſicut etiam de Deo diximus alibi, poſſe hoc iudicium à nobis formari, *Ens ſummè neceſſarium non repugnat*. quæ cognitio, quia ex parte prædicati non affirmat exiſtentiam, etiamſi illam ſupponat ex parte ſubiecti, non eſt cognitio intuitiua, ſed abſtractiua,
20 nec poteſt dici otioſa, eò quòd ibi ſit alia intuitiua, quæ eſt perfectior. Etenim in intellectu etiam reſpectu eiuſdem obiecti diuerſæ cognitiones inæquales poſſunt benè cohærere ſine otio, vt in ſimili diximus de Deo, & in Chriſto Domino omnes fatentur.

Etiam cognitio abſtractiua, eſt quâ rei exiſtentia cognoſcitur, ſed in medio imperfectiori.

Aduerte etiam eſſe cognitionem abſtractiuam illam, quâ rei exiſtentia cognoſcitur, dummodò cognoſcatur in medio imperfectiori. quapropter cognitio, quam habeo de exiſtentiâ Dei ex creaturis, abſtractiua eſt, & quam habeo de meâ anima, &c. ergo malè infertur Angelus non poteſt præſcindere ab exiſtentia; ergo non cognoſcit ſe abſtractiuè: quoties enim ſuos actus penetrat, in eis ſe cognoſcit vt cauſſam illorum; & licet cognoſcat ſe exiſtere per eumdem actum, cognoſcit ſe tamen abſtractiuè: nam ſe cognoſcit in medio imperfectiori.

SVBSECTIO TERTIA.

De ſpeciebus ad cognitionem ſuorum accidentium.

Suarez ponit in Angelis duo genera accidentium.

CVm cognitione ſui videtur eſſe coniuncta cognitio accidentium, quæ in ipſo Angelo reperiuntur: quorum benè diſtinguit P. Suarez eo cap. 4. duo genera, alterum eorum, quæ ſe habent per modum paſſionum, qualia ſunt intellectus & voluntas (iuxta ſententiam eas potentias diſtinguentem) & potentia loco motiua, & ſi quæ alia dantur; hæc autem noſci putat P. Suarez in ipsâ ſubſtantia Angeli, vt continente eminenter eiuſmodi accidentia: vnde ſicut ſubſtantia ipſa noſcitur ſine ſpeciebus diſtinctis, ita & eiuſmodi accidentia. Quod & ego omnino verum iudico, etiam quoad cognitionem mediatam: quia verò eiuſmodi accidentia immediatè in ſe ipſis videri poſſunt, ego addiderim, eamdem quoad immedia-

Prima accidentia poteſt

Angelus immediatè cognoſcere ſine ſpeciebus diſtinctis.

tam cognitionem de illis eſſe rationem, quam de ſecundis accidentibus, de quibus iam. Eæ autem ſunt ipſæ ſpecies intellectuales de obiectis cognoſcendis, actus cognitionis & amoris, duratio, vbicatio, motus, &c. Quoad ſpecies benè docet Suarez certum eſſe, per ſe ſine aliis reflexis eſſe pro- 21
ductiuas cognitionis de ſe ipſis: nam cùm Angelus cognoſcere poſſit, quales ipſe habeat ſpecies in ſe, ſi id non poſſet per ipſas, deberet habere alias, & pro his rurſus alias, & ſic in infinitum: vl certè aliquas haberet, quas tamen noſcere non poſſet, ergo neceſſariò concedendum eſt, ipſas per ſe immediatè poſſe concurrere ad cognitionem ſui; niſi velimus dicere, dari aliquam ſpeciem diſtinctam in ipſo Angelo, quæ immediatè non poſſit ab eo noſci. Dixi *immediatè*: nam ſaltem ex diſcurſu & abſtractiuè poſſet illam noſcere formãdo hanc rationẽ: *Non poſſum noſcere quidquam ſine ſpecie, & noſco has ſpecies vt obiectum, ergo habeo aliquam ſpeciem reflexam illarũ, etiamſi immediatè eam non videam.* Verùm non debemus Angelo tribuere tam imperfectam cognitionem de aliquo accidente naturali, quod in ſe habeat; vnde optima eſt Patris Suarez ratio quoad ſpecies. Eam etiam extendit quoad actus cognitionis & habitus; ibi tamen meo iudicio non habet vim: ceſſat enim omnino proceſſus infinitus, etiamſi ad eos actus & habitus noſcendos illum dicamus indigere ſpeciebus: ſolùm enim ſequitur, dari vnam ſpeciem diſtinctam pro cognoſcendis ſuis actibus & habitibus, nec ampliùs inde infertur de ſecundâ & 22
tertiâ ſpecie: niſi redeamus ad primam partem quæſtionis, quòd ſpecies per ſe ipſam cognoſci non poſſit.

Opinio Suarez de ſecundis accidentibus.

Bona eſt P. Suarez ratio quoad ſpecies.

Suarez videtur petere principium.

Quod verò addit Suarez, eos actus & habitus eſſe obiecta per ſe intelligibilia, ideóque non indigere diſtinctis ſpeciebus, habet multum de petitione principij: nam eſſe per ſe intelligibilia, & non indigere ſpeciebus, idem eſt & non debet vnum ex alio probari, niſi per modum maioris explicationis: aliam verò rationem non tradit ibi. Nihilominùs non eſt cur dicamus, eos actus non eſſe proportionatos, vt ſine ſpeciebus poſſint cognoſci. Vnde in hoc puncto ſententiam P. Suarez probo. Quoad ſecunda alia accidentia, ſcilicet volitionem, motum, &c. probabile cenſet cognoſci per ſpecies diſtinctas, eò quòd illa non immediatè vniantur intellectui: nihilominùs concludit probabile eſſe, eam vnionem quam habent cum ſubſtantia Angeli, ſufficere vt cognoſcantur ſine diſtinctis ſpeciebus. Huic vltimæ parti acquieſco.

Secundi generis accidentia iuxta Suarez, probabiliter cognoſcuntur per ſpecies diſtinctas.

Impugnatur Primò.

Prima verò diſplicet, Primò, quia in probabiliori ſententiâ negante potentias diſtinctas, etiam volitio & motus immediatè vniuntur cum intellectu Angeli; quia vniuntur cum ſubſtantiâ, quæ eſt idem cum intellectu. Secundò, quia vt ſuprà dixi ſæpè, obiectum, vt cognoſcatur, non indiget vllâ vnione cum potentiâ; ſufficit enim, ſi ab eâ non diſtet; ergo ſine ſpeciebus diſtinctis poterunt ab Angelo cognoſci omnia accidentia, ſiue proprietates ſint, ſiue non, ſed accidentia communia, ergo de omnibus æqualiter diſcurrendum eſt.

Secundò.

* *

SECTIO

SECTIO TERTIA.

Quid de ſpeciebus ad cognitionem aliorum Angelorum.

SVBSECTIO PRIMA.

Reſpondetur quæſtioni.

Non repugnat Angelus incapax ad concurrẽdum immediatè cum intellectu alterius.

23 IN hac quæſtione diſcurro eadem conſequentiâ doctrinæ quâ in ceteris; dicóque non repugnare de potentia Dei abſolutâ, aliquos Angelos, qui natura ſua non poſſint per ſe concurrere cum intellectu alieno ad cognitionem ſui, & qui non poſſint producere ſpecies ſui: in hac enim limitatione & defectu virtutis non includuntur duo contradictoria; nec apparenter quidem: non enim ea vis concurrendi eſt eſſentialiter annexa omni ſubſtantiæ ſpirituali creatæ.

E contrario non repugnat alius capax.

Dico item è contrario, non repugnare aliquos alios Angelos, qui habeant eam vim, vel vt producant ſpeciem ſui in Angelis vicinis, ſicut eam producit albedo & ſonus in aëre: vis enim, quæ vni accidenti tali conuenit, cur non poterit alicui Angelo conuenire? vel alios Angelos, qui per ſe immediatè poſſint concurrere ad cognitionem ſui ſine intermediis ſpeciebus, ſicut concurrit iuxta probabiliorem ſententiam, calor, odor, ſapor per ſe immediatè ad cognitionem ſui cum tactu, olfactu & guſtu: quia neque in hac vi mediata & immediata concurrendi ad cognitionem ſui, nec leuis eſſe poteſt repugnantia, cur ergo omni creaturæ ſpirituali negabitur?

Dubium è quorum numero ſint præſentes.

Iam addo, non eſſe certum, vtrùm Angeli, qui de facto exiſtunt, ſint è numero eorum qui carent eâ virtute tam mediata quàm immediata, an verò è contrario è numero eorum qui illam habent: item an licet aliqui eâ careant, alij eam habeant; quia ſuppoſita vtrorumque poſſibilitate, potuit Deus vel hos vel illos eligere pro libitu. Ratio autem aut experientia nihil dicit, qui ſint de facto producti. Auctoritas item non decidit ſufficienter quæſtionem: nam licet Thomiſtæ eis negent talem vim, admittunt tamen illam Scotiſtæ; manet ergo res dubia ſimpliciter loquendo.

Probabilius, eos habere vim concurrendi.

In dubio tamen magis propendeo, vt dicam eos habere talem vim, quia cùm conceſſerim eis præcedenti ſect. vim producendi in ſe cognitionem ſui per modum obiecti, & ea vis parum differat à vi producendi in alieno intellectu etiam cognitionem ſui, maximè ſi fiat comparatio inter duos eiuſdem ſpeciei, valdè probabiliter ex vna virtute ad aliam diſcurritur. Accedit, quòd, cùm multa obiecta materialia eam vim habeant, meritò eamdem tribuimus Angelis: licet enim ea conſequentia non ſit efficax, vt ſæpe dixi, eſt tamen valdè probabilis, quando nulla ratio aut experientia in contrarium ſtat; prout reuera in præſenti nihil obeſt, vt ſtatim oſtendo, reſpondendo his quæ à nonnullis obiiciuntur.

Denique, quia in dubio ſemper debemus ſaluare per cauſſas ſecundas, quæ per illas commodè explicantur: atqui aſſerendo in Angelis eſſe eam vim, per modum obiecti concurrendi, magnâ ex parte id præſtamus, vt paulò pòſt explico: ergo.

***

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinantur duo argumenta contra doctrinam traditam.

Aliqui tenent contrariam ſententiam.

NOnnulli, licet hanc noſtram doctrinam loquendo de poſſibili, probabilem reputent, probabiliorem tamen reputant contrariam, cenſentes Angelum non eſſe productiuum cognitionis ſui in altero, & de facto dicunt, nullo modo ita contingere. in quo puncto conueniunt cum Vaſquez diſp. 204. caput. 3.

Ratio eorum deſumpta à Thomiſtis.

Pro primâ parte afferunt rationem deſumptam à Thomiſtis, ſcilicet vt Angelus cum altero concurrat, debere illabi in intellectum alterius, illapſum verò omnem

Ratio explicatur & refellitur.

eſſe proprium Dei. Meritò tamen iidem formidant inniti huic rationi: eſt enim valde fragilis. 24
ſi enim per illapſum intelligant Thomiſtæ intimam penetrationem cum altero Angelo, quo modo hi potuerunt dicere id eſſe proprium Dei, cùm omnis forma penetret ſuum ſubiectum, & omnes res ſpirituales poſſint ſe inuicem penetrare? ſi verò per illapſum intelligant vnionem, tunc etiam eſt improbabilis ea doctrina, quia omnis forma creata illabitur hoc modo ſuo ſubiecto; ergo illapſus non eſt proprius Dei. Adde, in hoc ſenſu non eſſe neceſſarium illapſum Angeli in intellectum alterius, imò neque penetratio eſt neceſſaria ad operandum: nam vt duæ cauſſæ ſimul concurrant, non eſt neceſſum eas ſe penetrare: ſufficit enim ſi ambæ approximentur paſſo, etiamſi inter ſe illæ cauſſę diſtet, eò quòd paſſum ſit inter vtramque, vt dixi in Phyſicis.

Quomodo illapſus ſoli Deo tribuatur.

Aduerte denique circa hanc rationem, ne terreatis voce illapſus, hunc aliquando tribui ſoli Deo, quia vſurpari ſolet pro vniuerſali & neceſſaria penetratione cum omnibus creaturis. quo ſenſu ſoli Deo conuenit: at hinc quid ad præſentem quæſtionem de accidentali penetratione, ſeu illapſu cum vnâ aut alterâ creatura ad concurrendum cum illâ?

Secunda ratio contrariæ ſententiæ deſumitur ex immaterialitate ſpeciei.

Secunda ratio, cui aliquanto plùs fidunt iidem auctores, deſumitur ex immaterialitate ſpeciei; requiritur enim, vt ſpecies ſit æquæ immaterialis cum potentia; Angelus autem inferior non eſt tam immaterialis quàm ſuperior: ergo ſaltem hic non poterit concurrere cum ſuperiori, etiamſi æqualis poſſit cum æquali, vel cum inferiori.

Refutatio.

Hæc ratio debilior eſt præcedenti. quid enim intelligitur per *æquè immaterialis*, ſi æquè perfecta? Hoc nó 25
poteſt nec quidem cogitari: nam accidentalis ſpecies inhærens Angelo non eſt tam perfecta quàm Angelus quem repræſentat: & in hoc ſenſu etiam Angelus inferior eſt multò immaterialior, quia eſt longè perfectior quàm ſpecies accidentalis reſidens in ſuperiori. Imò hinc fit, in nullo ſenſu poſſe dici ſpeciem reſidentem in ſuperiori magis immaterialem, imò neque æquè immaterialem, ac Angelum inferiorem; ergo ex ratione immaterialitatis meliùs poterit inferior concurrere quàm ſpecies accidentalis, quæ eſt in ſuperiore. Si verò ſumatur immaterialitas pro penetrabilitate aut carentia partium, cur, quæſo, ſpecies accidentalis erit immaterialior ſubſtantia perfectiſſima Angeli, qui licet reſpectu ſubſtantiæ alterius Angeli ſit inferior ſimpliciter, eſt tamen incomparabiliter perfectior ſpecie ſui reſidente in Angelo ſuperiori? Certè his & ſimilibus argumentis, quæ maximè deſumuntur ex terminis & vocibus aliquibus non diligenter explicatis, non poteſt (vt dixi ſæpè) ſolidè difficultas aliqua determinari, vnde conſtat non

eſſe neceſſarium, vt ſpecies impreſſa ſit in eodem ordine perfectionis, ſed ſummùm in eodem genere ſpiritualis, ſi potentia eſt ſpiritualis; vel materialis, ſi potentia cognoſcitiua eſt materialis.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones examinatæ.

Tertia ratio contraria ſententia.

PRima ex his deſumitur ex eo, quòd Angelus concurrens ad cognitionem ſui in altero, debet ex vna parte eſſe liber in ea productione. Quod patet Primò, quia eſt agens liberum, ergo erit etiam liber ad omnes actiones ſuas ad extrà, vt
26 patet in Deo & homine. Secundò, quia, ſi Angelus eſſet neceſſariò productiuus cognitionis ſui, etiam eorum actus liberi haberent eamdem neceſſitatem producendi ſpecies, quia ſi, licet propinquior ſit ſubſtantia ſibi ipſi, quàm accidens ſubſtantiæ, non tamen habet dominium in ſuam ſubſtantiam in ordine ad cognitionem, multò minùs illud habebit in ordine ad actus. conſequens autem eſt abſurdum: ſequeretur enim, non eſſe ſecretos eos actus liberos, & cogitationes Angelorum. Ex aliâ verò parte non poteſt dici, eos liberè producere cognitionem vel ſpeciem ſui in aliis: nam vix poteſt intelligi, omnes Angelos ex libertate fuiſſe determinatos ad producendas ſpecies ſui in aliis Angelis. Secundò, quia inde fieret Angelum cognoſcentem pendere à voluntate alterius in eâ cognitione. quod eſt abſurdum.

Refutatio.

Verùm neque hæc ratio, meo iudicio, vllo modo ſubſiſtit. Primò, quia nullatenus repugnat, Angelum eſſe neceſſitatum ad producendam ſpeciem vel cognitionẽ ſui: quod enim Primò dicitur, omne agens liberũ ad eſſe liberũ, omnes actiones ſuas ad extrà, falsũ omnino eſt: quæ enim vel apparens repugnãtia poteſt eſſe in eo, quòd Angelus ſit liber ad amorem, odium, motum localem, non autem ad productionem ſpecierum; ſi autem in tali neceſſitate non includuntur duo contradictoria gratis dicitur, eam repugnare omnibus Angelis, non dico, eam eis conuenire; fortaſſe enim ex naturâ ſuâ aliqui, aut multi, eam non habent. At id probari non debet ex ratione communi, quaſi omnibus Angelis id repugnaret, eò quòd ſint liberi ad amorem, ideò licet fortaſſe om-
27 nes illi eam libertatem habeant ad productionem ſpecierum; non tamen id benè colligitur ex libertate ad amorem. Quod additur, Deo & homini eam neceſſitatem non conuenire, ergo neque Angelis intermediis? iam dixi ſæpè eſſe inſufficiens: nam Deo & homini conuenit poſſe producere filium, ergo & Angelis. Mala eſt conſequentia; ita in præſenti dico eam eſſe malam. Ratio à priori eſt, quia aliquando ex ſuis differentialibus rationibus duę naturæ, ſuprema & infima, poſſunt cõuenire in aliquo prædicato: quòd tamen non reperiatur in naturis intermediis ob ſpecialem earum eſſentiam, vt in exemplo poſito de vi generatiua, & in multis entibus, etiam ipſis animantibus conſtat, vt ſcilicet duo extrema habeant aliquid, quod non habent media inter ea interiacentia: ſic ignis & aqua in communi ſententia poſſunt ignem & aquam producere, aër verò medius non producit aërem: ſic etiam multa inferiora habent aliquam perfectionem, quæ non eſt in maioribus: calor producit calorem, & lux lucem: at amor non producit amorem, nec viſio viſionẽ. in quo pũcto non oportet ampliùs hærere: dixi enim in Philoſophia & in Theologia paſſim, non eſſe bonas conſequẽtias has, ex virtute aut proprietate vnius vel duorum inferre in aliis ſimilem virtutem vel proprietatem.

Ad paritatẽ reſpondeo.

A ſimili.

Reſpondeo Secundò ad tertiam rationem contraria ſententia.

Secundò reſpondeo ei rationi, dubium etiam eſſe, an homo eam libertatem in anima habeat: vnde enim aſſerere certò vllus poteſt animæ ſubſtantiam, caſu quo Angelus aliis ſpeciebus eſſet orbatus, non poſſe cognoſci etiam inuitam, vt ſic dicam ab Angelo approximato? Certè multò id magis incertum eſt, quàm quod inde probare in-
tendunt hi auctores. Imò in ipſo Deo dicunt multi valdè probabiliter, poſito intellectu noſtro completo per lumen gloriæ, Deum naturaliter teneri ad concurrendum per modum obiecti. Vide ergo quàm ſint dubiæ inſtantiæ allatæ. & certè quidquid de Deo ſit, manifeſtum eſt, non id repugnare creaturæ quantumuis perfectæ, ergo. 28

Hinc conſtat, etiam ſecundam probationem eorũ non eſſe efficacem.

Hinc conſtat, etiam ſecundam confirmationem non eſſe efficacem: ruſus enim argumentum formatur à proprietate ſubſtantiæ ad proprietatem accidentis. quæ conſequentia nulla eſt: quæ enim (vt paulò antè dixi fuſiùs) repugnantia, ſi ſubſtantia non poſſit ſui ſpecies non producere, accidentia verò eius nec liberè, nec neceſſariò ſint productiua ſpecierum, & conſequenter ſint naturaliter occulta? Et certè, re benè conſiderata, in hanc ſolutionem, velint nolint, omnes debent conſentire: eſto enim Angelus non producat ſpeciem ſui, ipſe tamen naturâ ſuâ non petit, ne alteri infundatur ea ſpecies de ſua ſubſtantia; at actus liberi petunt ne ſpecies vllæ de ſe vt exiſtentibus infundantur, niſi conſentiente Angelo; ergo neceſſariò debemus aſſignare diſparitatem inter ſubſtantiam, & ipſius actus in ordine ad naturalem cognoſcibilitatem. quod ergo omnes dicunt in ordine ad infuſionem ſpecierum, ego dicam in ordine ad productionem: ſi enim abſolutè concedatur ea diuerſitas, parum intereſt, eam in exigentiâ infuſionis, aut in exigentia productionis
admittere. quod additur, ſubſtantiam ſibi eſſe 29
proximiorem quàm eidem ſit accidens, verum eſt; at virtus hæc non oritur ex approximatione, ſed ex ſpeciali huius aut illius entis eſſentia modo iam explicato.

Actus liberi, petunt, ne alteri ſpecies vllæ infundantur de ſe.

Reſpondeo Tertiò.

Tertiò denique reſpondeo, poſſe ipſum Angelum cognoſcentem dici, non liberum in eâ cognitione, ſed accedente Gabriele ver. g. & ſe Michaëli ſufficienter ob ſuam libertatem applicante, & volente concurrere, non poſſe non cognoſci à Michaële. quæ in hoc repugnantia? nónne alioquin actus intellectus formaliter neceſſarij ſunt, vt quid ergo debemus dicere, poſitis omnibus præuequiſitis, liberum eſſe Angelo cognoſcere?

Obiectio.

Solutio.

Dices, Ergo non poſſet cognoſcere quando vellet; penderet enim à præſentiâ alterius. quod eſt abſurdum. Reſpondeo, conceſſâ ſequelâ quoad primam cognitionem, in quâ non oſtenditur repugnantia vlla; vnde enim probatur, de naturâ omnis creaturæ ſpiritualis cognoſcitiuæ eſſe, non pendere à voluntate alterius, ad primam illius alterius cognitionem, vt repugnet etiam diuinitus aliquam eſſe quæ talem habeat dependentiam? dixi, *quoad primam cognitionem*: nam quoad ſecundam nulla eſt difficultas: poſſunt enim ex prima manere ſpecies, per quas poſteà etiam alterum nolentem, imò & abſentem, queat cognoſcere.

Quartò, poſſet quis ex Suario reſpõdere.

Secunda obiectio poteſt ex P. Suario deſumi: nam ſi Michaël v.g, eſſet productiuus ſpecierum in altero Angelo, ergo quoties in illum de nouo incideret,

incideret, produceret nouas & nouas ſpecies: hoc autem eſt abſurdum, ergo. Verùm facilè reſpondeo, ſi primâ vice produxit Michaël ſpeciem ſui tam intenſam quàm poteſt, non dari locum, vt ſecundò in Gabrielem incidens producat aliam: ſicut ſi ſemel calidum vt octo produxit in paſſo calorem vt octo, licet poſteà ſecundò, & tertiò, & millies ei paſſo applicetur, non ampliùs illud intendet. Si verò primâ vice non produxit tam intenſam quàm poteſt, tunc non mirum ſi ſecundâ vice intendat eam ſpeciem, per quod nihil otioſum, nihil abſurdum ponitur. Et re verâ argumentum non habet maiorem difficultatem in Angelo reſpectu ſpecierum ſui, quàm in omnibus agentibus naturalibus materialibus vel ſpiritualibus.

Contrà eſt. 30

Patri Vaſquez. ſatisfit.

P. Vaſquez eâ diſp. 204. cap. 3. præter rationem Patris Suarez, quòd ſcilicet Angelus non ſit productiuus alicuius qualitatis in alio, addit, ſe non videre quomodo eleuetur Angelus ad eum concurſum. Verùm huic facilè reſpondeo, non eleuari propriè, quia eleuatio eſt in ordine ad effectus ſupernaturales; ſed ex naturâ ſuâ habere eam virtutem, vt cum altero Angelo vicino concurrat. In quo ego è contrario dico, non me videre maiorem difficultatem quàm in eo quòd ignis applicatus comburat ſtupam, vel oſtendatur ea difficultas, & tunc ei ſatisfiet in particulari.

31 Sed quid de facto dicendum, dato quòd ex ſe Angelus poſſet in alio ſpeciem ſui producere, numquid eam producet, an verò, quia iam alij Angeli ab inſtanti creationis habent ſpecies aliorum, non poterunt eas ab aliis recipere? Ita videtur ſentire P. Suarez; ego tamen iudico, rem eſſe dubiam, tum quia ſub lite eſt, an ab inſtanti creationis quilibet habuerit ſpecies omnium rerum exiſtentium; tum quia, cùm omnes Angeli creati fuerint ſimul, potuerunt in eodem inſtanti vnus in altero eas ſpecies producere. quod non poteſt reiici, niſi recurrendo ad defectum virtutis in ordine ad talem productionem; iam verò eam virtutem ſupponimus, ergo.

Quid de facto dicendum ſit, dubium eſt.

Obiectio.

Dices fortè, Non omnes Angeli creati ſunt in eodem loco, ergo non potuerunt omnes in quemlibet, & quilibet in omnes eas ſpecies producere: non enim habent virtutem vt in diſtanti operentur; in medio autem nihil eſt ſpirituale, per quod ea actio transfundatur, ergo. Reſpondeo Primò, cùm in Angelis penetratio ſit connaturaliſſima, & non impediat operationem eorum, non conſtat, an non omnes intra idem ſpatium, intra ſphæram v. g. Michaëlis, producti ſint. Secundò reſpondeo, eas ſpecies poſſe diffundi per vnum Angelum in alterum: quia illud medium cùm ſit ſpirituale, eſt ſufficienter proportionatum. Tertiò, fortè Angelos habere virtutem, vt immediatè in diſtans producant ſpeciem ſui: non enim ea virtus operandi immediatè in diſtans repugnat omni creaturæ poſſibili, quia nec in ſe eſt infinita, nec includit vlla contradictoria, vt oſtendi alibi fusè.

Solutio Prima. *Secunda.* *Tertia.* 32

Obiectio Secunda.

Dices ſecundò, Videtur improbabile, quòd vnus Angelus habeat virtutem ſimul & ſemel producendi ſpecies ſui in infinitis propè aliis Angelis qui ſimul cum ipſo creati fuere; ergo non poteſt dici, quemlibet in quolibet eos produxiſſe. Reſpódeo, non magis id in vno Angelo eſſe improbabile, quàm ſit in qualibet creatura materiali, quæ producit ſpecies viſiuas ſui in omnes partes; & ad omnia puncta, ad quæ poteſt linea recta ex ipſa duci, & in quolibet quidem puncto totalem; v. g.

Reſpondeo. *A pari.*

ſol per medium orbem, & ad omnia puncta ſpatij, quia ex omnibus totus videri poteſt. Quis autem dubitet, infinities propè plura eſſe puncta ſpatij, è quibus videri poteſt ſol, quàm ſint Angeli producti? Quòd ſi dicas, eas ſpecies ſolis non omnes immediatè ab eo produci, ſed ſolùm in ſpatio ſibi immediato, & ab his in alio, & ſic per totum orbem; ſi, inquam, hoc velis, dicas etiam idem in Angelo, ſcilicet ſpecies ab eo productas in medio ſpirituali ſe ſucceſſiuè producere, vſque dum vel deſit ſubiectum, vel virtus earum ceſſet. Hinc concludo, omnia hæc planè eſſe incerta, quia & in hoc & in illo modo nulla eſt repugnantia; quomodo autem de facto contingat, nec ratione nec auctoritate poſſumus decidere.

Replica obuiatur.

De facto nil certi concludi poteſt.

SECTIO QVARTA.

Quid de ſpeciebus pro obiectis materialibus.

33

Concluſio. Ad cognoſcenda obiecta materialia indiget Angelus ſpeciebus diſtinctis. Hæc probatur auctoritate ferè omnium Theologorum, vt videre eſt apud Suarium ſuprà, vbi ipſe eam confirmat D. Dionyſij & aliorum Patrum teſtimonio. Imò D. Bonauentura ait, hanc eſſe opinionem omnium benè ſentientium. Probatur ratione à nonnullis: nam obiecta materialia, vtpote improportionata, nequeunt immediatè concurrere ad cognitionem ſpiritualem, ergo indiget Angelus ſpeciebus diſtinctis pro eis obiectis. Hæc tamen ratio non vrget: nam in probabiliori ſententia phantaſma materiale immediatè concurrit ad productionem rei ſpiritualis, ergo falſo innititur fundamento argumentum illud. Reſpondebis, phantaſma radicari in eadem anima ſpirituali. Sed contrà, quia ſi repugnat rem materialem immediatè concurrere ad rem ſpiritualē, certè radicatio in ipſa anima nihil proderit: hæc enim nihil aliud efficere poteſt, quàm vt adiuuetur phantaſma ab anima; hoc autem optimè fit ſine radicatione, nam concauſſa adiuuans non indiget vnione cum adiutâ. Reſpondebis Secundò cum Granado, phantaſma non efficere in nobis ſpecies ſpirituales, ſed tantùm eſſe conditionem; quâ poſitâ, intellectus ſolus eas ſpecies efficit, vnde numquam oſtenditur, rem materialem poſſe immediatè attingere ſpiritualem. Sed contrà manifeſtè, quia cùm intellectus non cōtineat adæquatè ſpecies obiectorum omnium, non poteſt phantaſma vt ſola conditio determinare intellectum, ſed neceſſariò debet concurrere ad formalitatem repræſentatiuam talis obiecti, ipſe verò intellectus ad ſpiritualitatem earum ſpecierum. Quòd verò intellectus ſolus eas ſpecies non contineat adæquatè, manifeſtè patet. Primò, ex communi conſenſu. Secundò à ſimili, quia neque Angeli continent ſpecies de obiectis quæ cognoſcunt, vnde licet petant eas ſpecies ſibi infundi, non tamen ſoli eas poſſunt producere. Idem eſt in aliis potentiis, viſu, auditu, &c. non enim anima producit in ſe eas ſpecies ad obiecti præſentiam, ſed eas accipit ab obiectis. Tertiò, ex his quæ dixi agens de ſpeciebus in communi, probans earum neceſſitatem: ea enim perſuadent à potentiis non contineri adæquatè ſpecies, ſeu vim concurrendi loco obiecti. Quartò, quia, ſi intellectus contineret adæquatè eas ſpecies, fruſtrà ponerentur diſtinctæ; ſed immediatè ipſe intellectus concurrere poſſet ad intelle-

Angelus eget ſpeciebus diſtinctis ad cognoſcenda obiecta materialia. *Probatur ratione à nonnullis.* *Ratio data non vrget.* *Reſpondebis Primò.* *Contra eſt.* *Reſpondebis Secundò cum Granado.* 34 *Contrà eſt.* *Intellectum ſolum non adæquatè continere ſpecies obiectorum materialium, probatur Primò Secundò.* *Tertiò.* *Quartò.*

ctionem. quod ampliùs vrgebo infrà contra eumdem Granadum, probans ſpecies non emanare ab Angelo ipſo efficienter.

Secundò arguit Suarez.

35 Secundò argumentantur alij. Sequeretur Angelum non poſſe cognoſcere obiecta materialia, niſi quando exiſteret contiguus & præſens illis: quia illa non poſſunt immediatè in diſtans operari. Neque hoc vrget: nam (vt in Phyſicis oſtendi) licet agens non poſſit operari immediatè in diſtans, nihil operando in medio; ſi tamen aliquid in medio operetur, poteſt & in diſtans immediatè operari. Ita in communi ſententia ſol producens in medio aliqua accidentia, poteſt immediatè formam ſubſtantialem auri & metallorum in diſtanti paſſo immediatè producere: ita in vera ſententia ignis poteſt immediatè producere formam ignis in ſtupâ diſtanti, ſi in medio producat calorem: ergo ex hac parte benè poſſet Angelus diſtans ab obiecto materiali immediatè ab illo obiecto adiuuari ad cognitionem eiuſdem, quandoquidem illud obiectum in medio producit ſpecies, quæ etiam ordinantur ad cognitionem ſui ipſius.

Neque hoc vrget.

Argumẽtum Suarez vrgeri poteſt ad probandum dari ſpecies, vt Angelus noſcat obiecta materialia.

Nihilominùs argumentum præcedens poteſt vrgeri: nam Angelus etiam extra ſphæram actiuitatis rerum materialium, in cælo ſcilicet, eas cognoſcit; ibi autem ipſæ non poſſunt concurrere, ergo debet habere ſpecies de illis. Confirmatur: cognoſcit tales res materiales etiam poſtquam tranſierunt, & conſequenter, quando illæ per ſe non poſſunt concurrere; ergo debet id fieri per ſpecies ab illis obiectis diſtinctas. Tandem, quia abſolutè, licet non repugnet rem aliquam materialem concurrere ad productionem rei ſpiritualis partialiter, non tamen debemus id concedere eo ipſo omnibus rebus materialibus: quia, vt ſæpè dixi, non licet ex vnâ ſpecie ad omnes alias argumentari. In hominibus experientia nos cogit vt dicamus, phantaſma materiale hanc virtutem habere; at vt eamdem tribuamus omnibus etiam imperfectiſſimis entibus materialibus, nec neceſſitas vlla eſt, nec ratio cogit, imò fortè incredibile eſt, omnibus eam conuenire: potiùs ergo neganda, quàm ita vniuerſaliter concedenda.

SECTIO QVINTA.

Examinatur ſententia oppoſita.

Vaſquez ait, argumentum quo probatur dari ſpecies in nobis, non valere pro Angelis.

36 HVic communi ſententiæ ferè ſeſe oppoſuiſſet P. Vaſquez diſp. 200. cap. 3. vbi cenſet, pro ſpeciebus in intellectu humano ſat magnum eſſe fundamentum, ex eo quòd poſſimus recordari eorum quæ vidimus, & ea mente quaſi præſentia cernere; ergo manſerunt nobis ex viſione aliquæ ſpecies; alioquin cur etiam non poſſumus cogitare de ceteris quæ numquam vidimus? negat autem hoc argumentum ſufficiens eſſe pro Angelis.

Vaſquez minùs conſequenter loquitur.

Suprà dixi, oſtenſurum me hîc, argumentum eamdem vtrobique haberè difficultatem, quod iam præſto facilè. Priùs tamen aduerto, videri ipſum P. Vaſquez hac diſp. cap. 3. contraria docuiſſe. num. enim 12. ait, etiamſi Angelus non requirat ſpecies pro obiectis proportionatis, eis tamen indigere pro myſteriis gratiæ, & futuris liberis. rationem ſubiungit, quia ad hæc non habet virtutem completam. Cùm verò num. 14. obieciſſet ſibi, ex eo quòd Angelus non indigeat ſpeciebus, ſequi illum poſſe & futura, & poſſibilia, noſcere; reſpondet, futura non ex defectu complementi aut potentiæ, ſed quia ex ſe non ſunt proportionata intellectui, antequam ſint, ideò non poſſe cognoſci. Ecce num. 12. refudit in defectum potentiæ incapacitatis cognoſcendi futura, & ideò dixit neceſſarias eſſe ſpecies pro illis; num. verò 14. negat eam neceſſitatem ſpecierum, & adſtruit complementum potentiæ, & ſolùm ponit repugnantiam in ipſis obiectis. quæ duo contraria inter ſe videntur. Vel aliter idem probo clariùs. ex eo quòd Angelus non poſſit noſcere futura contingentia, infert num 12. eum indigere ſpeciebus, num. verò 14. ait, etiamſi ex parte potentiæ ſit completus, fore vt non poſſit cognoſcere futura. Vnde infero, Ergo eò quòd non poſſit cognoſcere futura, non infertur eum indigere ſpeciebus. quæ eſt contradictoria propoſitio ei quam num. 12. poſuerat. Sed hoc omiſſo,

Impugnatur Vaſquez, negans Angelo ſpecies.

Venio ad impugnationem ſententiæ, & argu- 37
mentor ſic: Angelus poteſt cognoſcere poſſibilia immediatè (vt infrà probabo) quia ad terminandam cognitionem non requiritur exiſtentia in obiecto. Rogo ergo, num poſſit pro libitu ſuo cognoſcere quæcumque ex poſſibilibus diuiſiuè, etiamſi ei non dentur vllæ ſpecies, an verò non. Si non poteſt, teneo intentum, indigere ſcilicet illum ſpeciebus vt hæc poſſit cognoſcere, cùm tamen alia non poſſit; ſicut quia ego aliqua valeo cognoſcere, alia non, infert Vaſquez, dari in nobis diſtinctas ſpecies. Primum autem dici non poteſt, quia nimis multum concederet Angelo; & expreſsè ipſe Vaſquez id negauit apud Suariũ cap. 3.

Vrgeo vim argumenti.

Vrgeo & declaro vim argumenti. Poteſt Angelus noſcere obiecta præſentia, non tamen poteſt 38
purè poſſibilia in ſententia Vaſquez: ergo quia habet ſpecies de præſentibus, & non de poſſibilibus. Probo hanc conſequentiam: quia in primis Angelus non eſt natura ſua magis connexus cum exiſtentibus, quàm cum poſſibilibus, vt benè ipſe Vaſquez notauit: eſt enim accidentale Angelo, quòd hæ potiùs quàm aliæ creaturæ exiſtant; ergo quòd hanc potiùs noſcat, non poteſt in maiorem connexionem reduci. Neque item eius rei ratio deſumitur ex eò quòd obiecta præſentiæ concurrant ad cognitionem: etenim hunc concurſum negat Vaſquez, & ſi illum concederet, non tam negaret ſpecies, quàm earum concurſum ipſis obiectis tribueret. Neque item dici poteſt cauſſam eſſe, quòd ea præſentia rerum faciat aliquid. Nam ad terminandam cognitionem non requiritur obiecti exiſtentia, vt euidenter infrà probabo vel æqualiter poterit cognoſcere omnia poſſibilia, vel debebit compleri ſpecialiter per ſpecies. ſicut homo, qui iam cogitare poteſt de illo, de quo non poterat priùs ex defectu ſpecierum.

Ad terminandam cognitionem nõ requiritur obiecti exiſtentia.

Vaſquez, ait potentias determinari ab obiecto ſpeciali modo concurrente. Reiicitur Primò.

Video Patrem Vaſquez num. 8. & 11. docere, potentias determinari ab obiecto ſpeciali modo concurrente; ſed etiam video non explicari, quis ſit ille modus concurrendi: cùm enim neget in genere cauſſæ, materialis, finalis, formalis & efficientis concurrere, non ſcio quomodo concurrat. Nec poteſt dici concurrere in genere cauſſæ obiectiuæ: nam obiectum non habet cauſſalitatem, niſi ad vnam è quatuor præcedentibus reuocetur.

Confirmatio.

Confirmo: obiectum ſi non concurrat efficienter, nihil aliud præſtat, quàm terminare cognitionem; at hoc eſt quaſi poſt cognitionem habitam. Pater autem Vaſquez, & meritò, aſſerit, eam determinationem eſſe in actu primo, & antecedenter, vt potentia determinetur ad efficiendam cognitionem huius potiùs obiecti quàm illius; ergo determinatio debet eſſe per aliquid præuium, ergo per ſpeciem; quia nihil aliud relinquitur, cui

ita

ita commodè tribuatur ea determinatio ſeu complementum.

39 *Reiicitur Secundò.* Secundò reiicio eam ſolutionem: nam etiam in homine ſine ſpeciebus dicam, ideò me poſſe noſcere hoc obiectum, & non aliud, quia hoc ſua præſentia ante oculos ſine ſpeciebus mediis, & ſine efficienti concurſu me determinauit illo modo, quo Angelum alia obiecta. *Reiicitur Tertiò.* Tertiò, quia non ſolùm præſentia, ſed præterita etiam, quæ non nouit quando extiterunt, poteſt Angelus noſcere, vt docet expreſsè ipſe Vaſquez: explicet autem, quomodo ea res, quæ iam nihil eſt, magis poſſit determinare quàm futura, cùm ea præteritio de præſenti tam nihil ſit, quàm ſi non extitiſſet, aut quàm ſit futuritio: ergo debet neceſſariò ea differentia prouenire ex aliquo reali ſpecialiter reſpiciente tam præterita, quàm poſſibilia: hoc autem eſt ſpecies, vt diſcurrimus in homine, ergo.

Obiicit Vaſquez contra has ſpecies. Verùm iam videamus, quid contra eas ſpecies obiiciat Vaſquez. Primò, Non poſſunt ab ipſis rebus prouenire, nec à Deo infundi; ergo: non à rebus, quia res materiales non poſſunt producere ſpirituale aliquid; non à Deo infundi, quia eſſent ſupernaturales: omne enim quod à Deo infunditur

40 ſubiecto id non petenti, eſt ſupernaturale. Hoc tamen argumentum non valdè vrget, & Vaſquez *Reſpondeo & declaro à pari.* ipſe tandem illud ſoluit. Ego breuiſſimè dico, ſicut aër, licet non exigat lucem, habet tamen capacitatem naturalem eam recipiendi, ideò nec violenta nec ſupernaturalis ei lux eſt; ita Angelos, etiamſi non exigant ſpecies vt proprias paſſiones (quod nunc concedo Patri Vaſquez, & fuſiùs infrà diſcutietur) habere tamen capacitatem naturalem eas recipiendi, ideóque naturaliſſimas eis eſſe poſſe. Quòd enim lex producatur à ſole, & ſpecies à Deo, parum vrget: nam etiam Deus eſt cauſſa naturalis, & in creatione Angeli licet ſolus operatus ſit, non ſe geſſit vt ſupernaturalis auctor. Rationem à priori alibi tetigi: nam tota ſupernaturalitas accidentis eſt reſpectu ſubiecti, in quo vt in natura recipitur; non reſpectu cauſſæ efficientis, quæ vt talis non eſt natura, nec ſupra naturam: ergo ex eo quòd Deus ſolus infundat eas ſpecies, non debet earum ſupernaturalitas deſumi.

Confirmatio. Vrgeo: Species infuſæ animæ Chriſti ſunt naturales, & tamen habent idem quod hæ angelicæ, *Vaſquez reſpondet confirmationi.* ergo. Reſpondet huic inſtantiæ Vaſquez, in ſpeciebus Chriſti id nullo modo ſequi, quia ſupponuntur obiecta illarum ſpecierum poſſe cognoſci naturaliter, ergo ſpecies Chriſti erunt naturales. *Contrà Primò.* Sed contrà Primò, quia quòd illa obiecta ab aliis noſcantur, non facit cognitionem Chriſti eſſe naturalem ipſi Chriſto: poteſt enim vna res alicui eſſe naturalis, alteri ſupernaturalis, vt ſi intellectio poneretur in lapide. *Contrà Secundò.* Secundò, quia quidquid de hoc ſit, adhuc manet tota ratio vnde probabatur ſupernaturalitas ſpecierum, quòd ſcilicet non petantur à Chriſto, ſed à ſolo Deo infundantur. Et eodem modo ego dicerem, in Angelis eas ſpecies, eſto ſint infuſæ, non eſſe ſupernaturales, quia obiecta, quæ cognoſcit Angelus per illas, cognoſcuntur à nobis naturaliter, vt v.g. res exiſtentes. Conſtet ergo, argumentum non eſſe vllo modo efficax. Adde, haud ita eſſe improbabile, poſſe eas ſpecies ab obiectis cauſſari, de quo paulò antè dixi.

41 *Obiectio Secunda.* Obiicies. Secundò, quia ſuprà diximus contra P. Suarez, poſſe dari creaturam, quæ non indigeat ſpeciebus diſtinctis, ergo poſſumus nunc dicere talem eſſe Angelum: non enim ſunt multiplicandæ entitates ſine neceſſitate. *Reſpondeo.* Reſpondeo ex paulò antè dictis, non omnem perfectionem, quæ alicui ſubſtantiæ creatæ non repugnat diuinitus, ideò debere dari omnibus aliis ſubſtantiis, aut Angelo: multa enim poſſunt aliis perfectioribus ſubſtantiis poſſibilibus conuenire, quibus caret Angelus. vt ergo dicamus, diuinitus non repugnare ſubſtantiam cognoſcitiuam ſine ſpeciebus diſtinctis, ſufficit quòd in hoc non includantur duo contradictoria, neque ea ſit virtus infinita; id quod non ſufficit, vt eo ipſo illam tribuamus Angelo: ad hoc enim indigemus poſitiuo argumento, quo illis eam tam magnam perfectionem conuenire de facto aliquo modo perſuadeatur; præſertim cùm aliæ res omnes exiſtentes contrarium ſuadeant, & hæc perfectio tanta ſit, vt multi putent creaturæ repugnare.

Tandem, quia potiùs habemus argumentum in contrarium, ex eo quòd Angelus (vt dicemus infrà) non eſt determinatus ad hæc obiecta potiùs quàm illa cognoſcenda; ergo ex ſua eſſentia nullius eſt determinata ſpecies, niſi velis dicere eum eſſe ſpeciem omnium poſſibilium: quod fortè repugnat, & planè ſine vlla probabilitate ei concederetur.

42 *Obiectio Tertia.* Obiicies Tertiò cum eodem Vaſquez, res naturales ſunt intra obiectum intellectus angelici, ergo hic non indiget ſpeciebus pro illis. *Reſpondeo.* Nimium probat hoc argumentum, Color eſt intra obiectum naturale viſus, ergo poterit videri ſine ſpeciebus. Mala conſequentia: nam, vt ſit intra obiectum naturale, ſufficit, ſi naturaliter poſſit, ſiue cum ſpeciebus, ſiue ſine illis cognoſci: ſicut bonum eſt intra obiectum voluntatis, non tamen ideò ſine cognitione præuia poteſt amari. Non ergo valet, Angelus naturaliter poteſt me cognoſcere, ergo non indiget ſpecie diſtincta; ſufficit enim, ſi poſſit illam ſpeciem naturaliter habere: eo enim ipſo poterit me naturaliter cognoſcere.

DISPVTATIO SEXTA.

De cauſis & diuiſibilitate ſpecierum angelici intellectus.

OSTENDI neceſſitatem ſpecierum, iam & cauſſas, & virtutem earum in ordine ad cognitionem oportet declarare.

SECTIO PRIMA.

Sententia communis de cauſis ſpecierum diſcutitur, & ſimul graues aliqua difficultates tractantur.

1 *Thomiſtæ, Suarez &* THomiſtæ ferè omnes, quos Pater Suarez refert & ſequitur cap. 6. num. 9. & multi alij recentiores, vt indubitatum cenſent, Angelis deberi

Recentiores multi docent, Angelis ab inſtanti ſua creationis Deum infudiſſe ſpecies de omnibus obiectis creatis, & in particulari de ſingulis etiã futuris.

deberi ab inſtanti ſuæ creationis, & de facto illis datas à Deo ſolo ſpecies per ſe infuſas, de omnibus obiectis creatis, etiam in particulari, imò etiam de futuris omnibus; poſteà verò ſucceſſu temporis nullas prorſus accipere ab obiectis; ab actibus tamen quos faciunt (addit Pater Suarez) benè poteſt illis concedi aliquas produci in eorum intellectu, quibus recordentur eorum quæ nouerunt.

Primum eorum fundamentum.

Secundum fundamentũ.

Hæc ſententia licet variè & fusè à multis probetur, his tamen duobus fundamentis præcisè nititur. Primum eſt, quia eas ſpecies non poteſt accipere ab obiectis; hæc enim ſunt prorſus improportionata vt illas producant, debent ergo illas habere à Deo. Quod argumentum demonſtratiuum putat Pater Suarez. Secundum, quia perfectio & dignitas Angelorum poſtulat, vt eis ſtatim ab initio detur complementum ad intelligendum, ne aliquando ex defectu ſpecierum ſint omnino incapaces ad cognoſcendum. In hac ſententia aliqua ſunt, quæ mihi pariunt magnam difficultatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima difficultas.

Reſponſio ad primum eorũ fundamentũ.

2 PRimum quòd dicitur, non poſſe ab obiectis materialibus produci ſpecies ſpirituales ſimul cum intellectu angelico, etiam ſi fortè in multis obiectis ex ſpecifica & indiuidua eorum natura ita contingat: imò licet omnia, quæ de facto exiſtunt, id habeant, non video tamen rationem aliquam naturalem vniuerſalem ſolidam, quâ id probemus: vt enim paulò antè inſinuaui, nec quidem ad probandum, obiecta ipſa materialia non poſſe immediatè concurrere ad cognitionem ſpiritualem ſimul cum Angelo, vllum eſt efficax argumentum; multò ergo minùs erit, vt probetur non poſſe ea concurrere ad productionem ſpecierum, quæ imperfectiores ſunt quàm cognitio ipſa.

Reſponſionis ratio à priori.

Ratio à priori, quâ moueor, eſt, quia ad operandum non requiritur, vt omnes concauſſæ ſeorſim ſumptæ ſint eiuſdem perfectionis aut ordinis cum effectu; ſed ſufficit, ſi aggregatum vel complexum cauſſarum ſit eiuſdem ordinis, & perfectionis æqualis cum effectu, vnde res naturalis poteſt immediatè concurrere ad rem ſupernaturalem (etiamſi magis ab eâ diſtet, quàm ſubſtantia materialis ab accidenti ſpirituali) dummodò adiuuetur ab alia concauſſa ſupernaturali. Quod magis vrgetur in ſententia Thomiſtarum: hi enim vni imperfecto accidenti tribuunt adæquatam virtutem producendi formam ſubſtantialem perfectam, etiamſi non adiuuetur à ſubſtantia, ſed ſolùm accipiat quaſi licentiam ab illa & commiſſionem, vt poſſit operari nomine illius. Et licet Pater Suarez hoc meritò neget contra Thomiſtas; partialem tamen concurſum tribuit accidenti in ſubſtantiam. Et certè multò magis exceditur calor à forma ſubſtantiali ignis, aut alicuius perfecti animalis, quàm excedatur ſubſtantia ſolis vel equi ab vnâ accidentali cognitione Angeli de

Primò confirmo ex ipſis Thomiſtis.

Secundò ex Suarez.

3 ipſo ſole aut equo. imò ego puto, abſolutè loquendo, perfectiorem eſſe animam equi cognitione ſpirituali de ipſa: exceſſus enim in ſpiritualitate, id eſt, in penetrabilitate, non eſt tantus, vt non compenſetur per exceſſum ſubſtantiæ, & per virtutem ſentiendi, appetendi, mouendi localiter, & alias ſimiles perfectiones quas habet anima equi, & quibus caret angelica cognitio de ipſa anima, quantumuis ſpiritualis ſit. Si ergo, non obſtante diuerſitate ordinis ſubſtantiæ & accidentis, concedis immediatum influxum accidenti in ſubſtantiam multò perfectiorem; cur etiam, non obſtante diuerſitate ordinis ſpiritualis & materialis, non concedes virtutem immediatè concurrendi in rem ſpiritualem rei materiali, quæ adhuc abſolutè perfectior eſt, quàm res ſpiritualis, quam producit? maximè cùm adiuuetur à re ſpirituali, quâ ſuppletur improportio ipſius materialis, ſi quam habet. vnde ſine dubio nimis multum tribuit Pater Suarez ei rationi ex materialitate deſumptæ, reputans illam eſſe demonſtrationem: nec enim vel probabiliter perſuadet intentum vniuerſaliter loquendo, vt ſatis apertè à me oſtenſum eſt.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secunda difficultas, vbi, an ſpecies in operando pendeat ab exiſtentia obiecti.

Reſponſio ad ſecundum eorum fundamentum, maximè propter ſpecies rerum futurarum.

SEcundum, quod maiorem mihi ingerit difficultatem in hac ſententia, eſt, quòd, cùm Angelus naturaliter ſit incapax cognitionis de futuris, ei tamen infundantur ſpecies rerum futurarum, non quidem ex ſpeciali Dei fauore, ſed ex naturali exigentia, quam habet de illis ſpeciebus, vnde mihi planè videtur ſequi, eum poſſe naturaliter ea futura cognoſcere.

Reſpondent communiter.

Video communiter reſponderi, ſpecies illas ex defectu actualis exiſtentiæ in obiecto, non poſſe producere cognitionem ipſius obiecti, ideóque non ſequi, futura poſſe cognoſci antequam ſint. 4

Contrà eſt.

Hæc tamen ſolutio, meo iudicio, parum eſt probabilis. quod facilè oſtendo etiam ex aduerſariorum principiis, quia exiſtentia obiecti ſolùm tunc poteſt requiri, quando mediatè vel immediatè influit in cognitionem; ad terminandam autem præcisè cognitionem, nullo prorſus modo requiritur, quia ea terminatio in obiecto nihil prorſus eſt, niſi pura denominatio extrinſeca ab actu exiſtente. quod manifeſtè oſtendo in ſenſibus externis, in Deo, in intellectu noſtro, in angelico, & in voluntate.

Patet experientiis.

In ſenſibus externis.

In ſenſibus externis: nam, quando video in ſpeculo faciem, etiamſi ibi illa non ſit; tamen eò quòd ſpecies inde reflectantur, ibi videtur facies, perinde ac ſi ibi eſſet; ſi autem non poſſet terminare niſi vbi eſſet, non ibi videnda eſſet, ſed præcisè vbi eſt. Idem etiam conſtat in eodem viſu: fiunt enim diſtinctæ viſiones, & videntur, quaſi eſſent diſtincta obiecta, licet ex parte rei terminantis non ſint multa, eò præcisè quòd ſpecies, quæ efficienter concurrunt, multæ ſint, vt contingit in perſpiciliis variis angulis diſtinctis; vnde infertur euidenter ad ſimplicitatem viſionum, vel in hoc, vel in illo nullatenus requiri obiecti terminantis multiplicitatem, aut exiſtentiam in hoc loco; ſed ſolùm multiplicitatem ſpecierum, & reflexionem diuerſam earumdem ex diuerſis locis; ergo non requiritur vllo modo exiſtentia obiecti ad terminandam viſionem, ſi potentia habeat aliunde de illa ſpeciem. In iride hoc ipſum conſtat: ibi enim fit propria viſio colorum, cùm tamen nulli tales ibi ſint colores, & Suarez non potuit hoc negare in viſu, ideóque conceſſit, & meritò, ſi Deus conſeruaret in oculo ſpecies de albedine, & albedinem deſtrueret, adhuc futuram eamdem viſionem numero, perinde ac ſi

In viſu.

5

eſſet

eſſet albedo. Hinc tamen abſolutè euidenter concludo, vi terminationis non eſſe neceſſariam obiecti exiſtentiam.

In auditu.

In ſpeciebus ſoni res etiam eſt manifeſta: communiter enim ſenſatio fit, illo iam tranſacto: quando enim hic aliquantulùm longè auditur, priùs ceſſat ictus & ſonus, quàm ſit eius auditio. Ratiò autem, cur tardiùs audiatur, ea eſt, quam in libris de Anima tradidi, quia ſpecies tardiùs veniunt; ergo obiectum, vt cognoſcatur etiam intuitiuè, & per ſenſus, non pendet ab actuali exiſtentia in ſe ipſo eo inſtanti quo eſt cognitio; ſed ſufficit, ſi exiſtat ratione ſpecierum de ſeipſo.

Reſpondent quidam.

Nonnulli videntur aſſignare differentiam inter potentias materiales & intellectum, quòd illæ poſſunt falli in cognitionibus intuitiuis; intellectus verò non. Sed hæc ſolutio non ſatisfacit.

Contrà Primò. *Contrà Secundò.*

Primò, quia auditus propriè non fallitur, etiamſi tardiùs percipiat ſonum. Secundò, cur etiam eodem modo non poterit intellectus falli? imò fallitur, quia ipſe etiam intellectus elicit cognitionem intuitiuam ſpiritualem de eodem ſono,

6

quando auditus elicit ſenſationem, idem eſt, quando oculus videt. Sed quidquid de hac fallacia ſit, ſi exiſtentia obiecti requiritur, vt obiectum terminet viſionem intuitiuam, aut cognitionem, fieret euidenter, potentias externas non poſſe falli, quia non poſſent dicere cognitionem intuitiuam obiecto deficiente, quia hoc requiritur, vt conditio ad terminandam cognitionem intuitiuam iuxta principia quæ impugno; vnde ſicut ſine ſpeciebus (quia hæ requiruntur) non poteſt fieri ſenſatio, ita etiam ſine exiſtentia obiecti non poſſet fieri, iuxta eadem principia. Quòd ſi potentiæ externæ non pendent ab hac conditione, quando ſunt completæ in actu primo per ſpecies, non pendebit etiam intellectus, ſiue poſſit falli, ſiue non. quod eſt quid conſequens ad productionem ſpecierum.

Impugno vlteriùs.

Cognitio diuina imò & potentia materiales, non pendent ab exiſtentia actuali obiecti.

Vrgeo hoc idem. Cognitio diuina non pendet ab actuali exiſtentia obiecti (vt res eſt certa inter Catholicos, vt paulò pòſt dicam) item potentiæ materiales etiam non pendent, vt iam oſtendimus; ergo exiſtentia obiecti non requiritur neceſſariò ad terminandam cognitionem intuitiuam etiam in intellectu. Patet conſequentia, quia non poteſt requiri in intellectu, eò quòd independentia ab obiecto ſit propria diuinæ cognitionis, & arguat quaſi infinitatem: nam hoc habet potentia materialis, quæ eſt finita & imperfectior noſtro intellectu. Neque item poteſt requiri exiſtentia obiecti, eò quòd iſta independentia ſit indigna intellectu: nam Deus illam habet, qui eſt multò perfectior intellectu noſtro, ergo nulla eſt ratio, cur requiratur in intellectu.

7

Obiectio. *Contrà.*

Dices, fortè id prouenire ex propria natura intellectus. Sed contrà, quia nullum habes ſpeciale fundamentum ad ponendum hoc in intellectu noſtro magis quàm in diuino, aut in potentiis externis: licet enim aliquis intellectus ex propria natura id poſſit diuinitus habere, non ideò infertur id conuenire noſtro.

Impugno datam aduerſariorum differentiam inter ſenſus externos & intellectum.

Tandem impugno diſparitatem inter ſenſus & intellectum; quia, etiamſi intellectus cognoſceret res antequam ſint, non falleretur; ergo hinc non poteſt ſumi differentia inter intellectum & ſenſus. Conſequentia eſt bona: antecedens patet, quia tunc non diceret intellectus, *obiectum iam exiſtit*, ſed *exiſtet tali inſtanti*; quod verè dicitur etiam antequam ſit: & hoc modo cognitio Dei ab æterno de hodierna die fuit vera.

Secundò probatur independentia ab obiecto exiſtente.

Secundò probatur eadem independentia ab obiecto exiſtente in cognitione diuina de futuris: ideò enim in materia de ſcientia Dei oſtendi, Deum ab æterno poſſe futura cognoſcere, quia hæc, vt terminent cognitionem, non requirunt actualem exiſtentiam; Deus autem per ſuammet eſſentiam eſt completus in actu primo per modum ſpeciei ad hanc cognitionem. Et niſi hoc principium de independentia actualis exiſtentiæ ad terminandam cognitionem ſemel ſtatuatur; non poſſumus facilè reſpondere hæretico neganti: Deum poſſe cognoſcere futura: dicet enim obiectum quod actu nihil eſt, non poſſe terminare 8

Hæreticis ſatisfit.

cognitionem: quod niſi negemus illi, etiam in nobis haud facilè illi reſpondebimus. neque hinc ſequitur abſolutè nos poſſe noſcere futura: aſſignamus enim hanc differentiam inter nos & Deum, quòd nos accipimus ſpecies ab obiectis, vnde antequam ea ſint, non poſſumus illa cognoſcere: ideò etiam quando ſunt, ſi à nobis diſtent, aut non mittant ſpecies, cognoſci non poſſunt: Deus verò, quia non accipit ſpecies ab obiectis, ſed per ſuammet eſſentiam, æquiualet omnibus ſpeciebus: ideò poteſt, & antequam ſint, & poſtquàm fuêre, omnia cognoſcere, & eodem modo futura, quo præterita, quæ tam non exiſtant iam quàm non exiſtant futura, quia in puncto terminationis nulla eſt difficultas.

Futura cur Deus cognoſcat, nos verò non.

Tertiò etiam in noſtro intellectu eadem veritas oſtenditur, quia naturaliter poſſumus præterita cognoſcere & poſſibilia, etiamſi actu nihil ſunt, eò præcisè, quòd habemus ſpecies de illis, ergo idem erit de futuris.

Obiectio.

Dices, præterita non cognoſci intuitiuè, ſed abſtractiuè, quatenus homo recordatur ſe ea nouiſſe.

Contrà Primò.

Sed contrà Primò euidenter, Ipſa cognitio præterita, de quâ recordor, non cognoſcitur in alio medio, ſed in ſe, alioquin daretur proceſſus in infinitum; ergo intuitiuè illam cognoſco, licet actu non exiſtat.

Contrà Secundò.

Contrà Secundò, quia quando ego cogito de re præteritâ, non ſemper me reflecto, imò rarò, ſuper meam cognitionem præteritam; ſed cogito immediatè de Petro heri viſo, de ludo, tempeſtate, &c. quæ cognitio intellectualis, vt dixi alibi, eſt intuitiua: cogito enim de Petro vt exiſtente verè pro ſua differentia temporis; & tamen quando ea cogitatio eſt, non exiſtit mihi Petrus in ſe ipſo exiſtens; ergo rectè poteſt cognitio 9

intuitiua intellectus noſtri (idem eſt de angelico, qui adhuc clariùs præterita cognoſcit) terminari ad rem futuram, quamuis ea res adhuc non exiſtat.

Vrgeo vlteriùs.

Tandem id idem vrgeo, quia ſiue cognitio de rebus præteritis dicatur intuitio, ſiue non (ne à modo loquendi quæſtionem dependentem faciamus) ſaltè poterit Angelus hodie noſcere peccatũ Petri cras futurũ, eo modo quo cognoſcit eiuſdem Petri Peccatum heſternum, quia tam heſternum peccatũ hodie non exiſtit quàm futurum; & tamen hodie habet de vtroque ſpecies Angelus, ergo.

Obiectio. *Reſponſio.*

Dices: De re, quæ non fuit, non poteſt eſſe memoria. Fateor: ideò ego non dico, vt recordetur Angelus de peccato futuro, ſed vt illud cognoſcat, vocetur talis cognitio, diuinatio memoria, vel prout volueris: nam, vt dixi paulò antè, tam non poteſt terminare cognitionem heſternum peccatum quàm craſtinum, vel æquè potens, & intellectus æquè inſtructus ſpeciebus, ergo.

Idẽ ſuadetur in volũtate, non requiri exiſtentiam obiecti.

Tandem in voluntate idem ſuadetur: ſicut enim obiectum terminat actum intellectus, ita & bonum terminat actum voluntatis; ad hoc autem non requiritur vllo modo vt bonum exiſtat in

ſe, ſed ſufficit, ſi per intellectum repræſentetur, imò & gaudium poteſt eſſe de re non exiſtente, ſed vel præterita, vel certè cognitâ vt futurâ, vel falsò apprehensâ vt præſenti: ergo & in intellectu ad terminandam cognitionem etiam intuitiuam non requiretur tunc ipſa actualis exiſtentia obie-
10 cti, ſed ſufficiet, ſi per ſpecies exiſtat in intellectu; ſicut vt terminet amorem, ſufficit, ſi exiſtat per cognitionem in animâ volente. quod enim facit actualis cognitio reſpectu volitionis, idem facit ſpecies impreſſa reſpectu ipſius cognitionis; ergo exiſtentia obiecti in ſe non requiritur pro tempore, quo eſt cognitio illius etiam intuitiua.

SVBSECTIO TERTIA.

Ampliùs declaratur idem, & quædam ſoluuntur.

Eadem veritas probatur ratione à priori.

Qui cognitio intuitiua differat ab abſtractiua.

EAdem veritas, quæ tot exemplis à nobis manifeſtè oſtenſa eſt, declaratur ratione à priori, tum quia, vt ſuprà dixi, obiectum terminare cognitionem eſt quædam denominatio extrinſeca in ipſo, quæ non requirit ipſius exiſtentiam, ſed cognitionem denominantem: tum quia cognitio intuitiua, in quâ eſt præſens difficultas, ſolùm differt ab abſtractiua in eo quòd intuitiua eſt per ſpecies proprias, & repræſentat exiſtentiam rei extra cauſſas abſolutè eam affirmando; abſtractiua verò vel non eſt per ſpecies proprias, vel exiſtentiam ſolùm affirmat ſub conditione. vt enim in materiâ de ſcientia Dei dixi, poſſibilia & futura ex parte obiecti nullo prorſus modo diſtinguuntur, ſed ſolùm ex parte cognitionis, quatenus dico in poſſibilibus: *Si peccatum Petri exiſtat, non ſequentur duo contradictoria in futuris*, ablato τῷ *ſi* dico *exiſtit*, vel *exiſtet*; ecce ergo diſtinctio inter has cognitiones ſolùm eſt ex parte modi, neque obiectum facit res diuerſas; ergo ſicut cognitio abſtractiua non pendet ab eo quòd poſſibilitas actu aliquid ſit, etiamſi illam terminet cognitionem; ita
11 ſimiliter intuitiua non pendet ab actuali exiſtentia obiecti, ſed ſolùm pro tempore ſignificato. & quidem hæc dependentia ſolùm eſt, vt vera ſit cognitio, non vt obiectum illam terminet, quia non requiritur in obiecto alia exiſtentia quàm pro tempore importato per copulam propoſitionis ad hoc; vt hæc vera ſit.

Obiectio.

Poſſes cum aliquibus reſpondere, hunc modum cognoſcendi intuitiuè rem non neceſſariam ex ſe attingendo id quod nondum eſt, eſſe ſublimem modum cognoſcendi, & proprium Dei, qui vocat ea quæ non ſunt, tamquam ea quæ ſunt, & nequit id fieri, niſi per intuitum per ſe æternum, immutabilem & ambientem omnes differentias temporis in ſuo obiecto.

Contrà.

Sed contrà, quia, ſi ſemel dantur ſpecies de futuritione in Angelo, non poteſt explicari quid ſit ea ampliatio cognitionis: nam (vt hucuſque oſtenſum eſt) terminare cognitionem, non eſt aliquid agere in eam: ideóque rectè poteſt res actu non exiſtens actu terminare cognitionem quòd ſi terminare eſſet agere phyſicè, etiam neque diuinam cognitionem poſſet terminare res non exiſtens; ex parte verò ipſius cognitionis non infertur maior ampliatio, quàm repræſentare rem pro ſuâ differentiâ temporis; ad quod nec cognitio neceſſariò debet eſſe æterna, nec durare in æternum, nec eſſe immutabilis: tam enim cognitione durante vnico aut duobus inſtãtibus poſſum ego dicere, *Cras horâ quintâ Petrus peccabit*, quàm iam dico, *Hodie peccat horâ ſecunda*. vbi eſt ergo ea ampliatio? & quoad hoc eadem planè eſt difficultas de futuris neceſſariis, quæ tam in ſe nihil ſunt, quàm libera; & tamen poſſunt de facto cognoſci, &

A ſimili.

terminare intuitionem, eò quòd datur de facto 12
cauſſa connexa cum eis; ergo ſi datur de facto ſpecies connexa cum futuris liberis intentionaliter, imò & phyſicè (quia, niſi eſſent futura, non eſſet talis ſpecies) poterit fieri cognitio de illis, & quoad terminationem cognitionis, habebit ſe ſicut & futura neceſſaria & præterita. Vides ergo quàm parum per hoc explicetur.

Quod additur in obiectione, falsũ eſſe oſtenditur.

Denique quod dicunt hi auctores eamdem cognitionem eſſe propriam Dei vocantis ea quæ non ſunt, &c. falſum eſt; quia idem poſſet dici de præteritis, quæ tam non ſunt quàm futura, & multò meliùs de poſſibilibus, imò de his ſolis intelligitur ille locus præcipuè: dicitur enim vocare, quia ad eſſe exiſtentiæ ſuâ voluntate ea omnia, prout placet, extrahit.

Demum vera ſententia probatur ex ipſo P. Suarez.

Vltimò denique vrgeo hanc difficultatem, argumento deſumpto ex P. Suarez, qui tamen contrarium ſentit; vt verò probaret Angelos non poſſe ad præſentiam rei materialis in ſe producere ſpecies, ſic ait: Species illæ non ſunt relatio prædicamentalis, ſed qualitas abſoluta; ergo repugnat, vt ea pendeat in ſua productione ab actuali exiſtentia obiecti vt à conditione, niſi obiectum ipſum immediatè influat. Quam rationem fusè ibi perſequitur, probans præſentiam localem obiecti omnino eſſe per accidens ad eam productionem ſpecierum. è quâ ego doctrina ſic euidenter pro me argumentor: Tota virtus productiua cognitionis de re futurâ, cras datur hodie in Angelo, & ea cognitio producenda non eſt relatio prædicamentalis, ſed eſt qualitas abſoluta, ergo poteſt produci ante exiſtentiam obiecti. hæc erat forma argumenti Patris Suarez.

Confirmatio.

Confirmatur: illa cognitio poteſt manere, etiamſi obiectum tran-
ſeat: poteſt enim Angelus manere in cogni- 13
tione intuitiuâ Petri, vt currentis in hac horâ, etiam poſt horam intuendo, quid fecerit, ſicut ait P. Suarez, poſſe manere ſpecies de obiectis præteritis; ergo ſicut infert hinc ſpecies non pendere vt producantur ab obiecti exiſtentia, ita debebit inferre, nec cognitionem vt producatur pendere ab obiecti exiſtentia. Conſtet ergo, ſi ſemel dantur ſpecies in Angelo de rebus futuris, non poſſe negari eos naturaliter videre futura.

Obiectio.

Verum obiicies, aliquando cauſſas indigere conditionibus aliquibus extrinſecis ad operandum, ſicut indiget ignis approximatione. Imò alibi dixi, etiam aliquando cauſſam indigere conditione aliqua iam non exiſtente, ſed præteritâ: ſic indigeo vt motum localem producam in ponte Pragenſi ver. g. quòd habuerim immediatè antè vbicationem iuxta eum pontem, cùm tamen eo inſtanti quo moueor, iam non ſit ea vbicatio à quâ pendeo; cur ergo non poſſumus dicere ſpecies illas talis eſſe naturæ, vt non poſſint viſionem elicere, niſi datâ exiſtentiâ actuali obiecti? vnde benè ſaluatur, quòd non potuerit Angelus cognoſcere res futuras, etamſi habeat illarum ſpecies.

Quidam fortè reſponderent.

Fortè non admittent omnes hanc dependentiam extrinſecam, vt à cõditione, à rebus non coniunctis: nã ignis pendet ab applicatione paſſi, quia in eo recipitur actio, & mouens ab vbicatione præcedenti, quia eſt terminus à quâ. At inter res diſtantes, ver. g. inter cognitionem Angeli in cælo exiſtentis, & productionem ignis hîc apud

nos

nos,nulla videtur eſſe connexio,vt pendeat cognitio ab obiecto.

Reſpondeo Primò.

14 Ego tamen , admiſſa in communi, vt poſſibili, aliqua eiuſmodi dependentia etiam inter res quæ ſunt diſtantes , Primò reſpondeo obiectioni , eam dependentiam non debere admitti ſine vrgentiſſima experientia aut ratione : eſt enim valdè difficilis intellectu ; atqui vt in ſpeciebus eam admittamus , nulla eſt vel apparens ratio, vt ſtatim dicam;non ergo debet admitti de facto quidquid ſit in ordine ad potentiam abſolutam.

Secundò.

Secundò reſpondeo,Si eam aduerſarij admittere volunt in ordine ad hoc vt ſpecies producant ſuam cognitionem , meliùs poſſe eam admittere, vt in Angelo producantur ipſæ ſpecies ; & tunc non erit neceſſarium dicere , eas fuiſſe productas ab inſtanti creationis.

Tertiò.

Tertiò denique dico, cùm(vt oſtenſum eſt) illæ ſpecies producant cognitionem de obiecto præterito iam non exiſtente,manifeſtè apparere,eas non pendere in productione cognitionis ab actuali exiſtentia obiecti;ergo etiam antequam obiectum ſit,poterunt producere. Quod ipſum patet in cognitione de poſſibilibus , quæ etiam actu penitus nihil ſunt;ergo non datur in eis ea dependentia.

Vltimò quis reiiceret eam communem ſententiam.

Vltimò quis reiiceret eam communem ſententiam : nam ſi futura non ex defectu virtutis aut ſpeciei ex parte Angeli ſunt ei improportionata, ſed ob defectum exiſtentiæ;ergo etiamſi Deus vellet, non poſſet Angelus cognoſcere futura ; quod tamen abſurdum eſt,& ab omnibus negatur : nam licet naturaliter virtus noſcendi futura eis negetur, diuinitus tamen omnes dicunt , eos poſſe illa noſcere. Sequela verò probatur : nam per voluntatem ſolam Dei non poteſt ſuppleri defectus exi-

15 ſtentiæ : nam licet ea , quæ requiruntur ex parte creaturæ per modum cauſſæ, ſuppleri poſſint à Deo , qui continet virtutes cauſſarum eminenter, & eas ſupplet cauſſando : ſic poteſt ſolus producere calorem efficienter, ſupplendo alterius caloris aut ignis defectum ; at hoc modo non poteſt Deus diuinitus Angelum eleuare ad cognoſcenda futura, quia non deeſt vlla cauſſa , cuius defectum debeat Deus hodie ſupplere : nam obiectum non debebat concurrere efficienter ; defectum autem in genere quaſi cauſſæ formalis non ſupplet Deus , ſic ſine albedine album non poteſt facere; ergo defectum exiſtentiæ in ordine ad terminandam cognitionem non poteſt Deus ſupplere: nam in cognitione futurorum , quam haberent Angeli diuinitus , Deus non eſſet obiectum terminatiuum eius cognitionis : ipſa futura enim etiam tum noſcerentur , ipſa autem per voluntatem Dei non ſunt mutata, ergo nec ſunt facta capaciora ad terminandum. Neque item eſt poſita alia creatura , quæ ſuppleat eum defectum , quomodo ergo Deus poteſt efficere , ne Angelus noſcat ea futura, quandoquidem nec in genere cauſſæ efficientis , nec terminatiuæ ſupplet defectum? Aliud autem genus cauſſæ, in quo Deus abſentiam obiecti ſuppleat , non videtur.

Arbitror hoc argumentum non eſſe efficax.

Arbitror tamen , hoc argumentum , etſi probabile , non eſſe efficax : nam eſto Deus in genere terminandi non poſſit ſupplere, vt obiectio benè probat ; at dici poſſet , ſpecies eſſe naturâ ſuâ tales , vt in actum non poſſint exire naturaliter,niſi poſita tamquam conditione ipſius obiecti exiſtentia,ſicut ignis naturaliter non poteſt calefacere, niſi ſit vicinus; Deus autem haud dubiè poteſt, nullo modo expectatâ eâ conditione, cogere, vt ſic dicam, eas ſpecies ad operandum, ſicut poteſt efficere diuinitus, vt ignis abſens comburat. Neque tunc ſuppleret defectum in genere cauſſæ formalis , ſed daret concurſum ſpeciei , quando illi non debebatur, ſeu, non conſiderata ea conditione , ſine quâ non poterat alioquin ſpecies concurrere naturaliter: quod longè aliud eſt. hoc ergo argumento omiſſo,ſufficiant quæ ſuprà poſuimus.

SVBSECTIO QVARTA.

Tertia difficultas.

Ad tertiam huius ſententiæ difficultatem reſpôdeo & dico. Angelis non deberi ſpecies huius vniuerſi omnium rerum in particulari.

16 TErtium , quod in hac ſententia difficultatem ingerit, eſt, quòd hi auctores dicant , naturæ Angeli deberi ab inſtanti creationis ſpecies omnium obiectorum in particulari , quæ in hoc vniuerſo ſunt aut erunt , v. g. vt Angelus ſciat, quot numero arborum folia ſint futura in hoc vniuerſo , quot pulices naſcantur , &c. Eſto enim Angelus ſit cognoſcitiuus , eſto petat Angelus omnia genera & ſpecies rerum in hoc vniuerſo cognoſcere (quod adhuc ſine firmo fundamento tribuitur illis :) certè vt omnia indiuidua in particulari petat cognoſcere , nullam vel apparentem video rationem quâ id ſuadeatur in ipſo Deo , qui tamen omnium rerum in particulari cauſſa eſt. Multi Philoſophi expreſsè negarunt hanc cognitionem tam munitam : & verò aliqui Patres videntur in hoc inclinare , quantò ergo minùs erit naturaliter neceſſaria talis ſcientia in Angelo , qui nec eas res conſeruat , nec eſt omniſciens neceſſariò ? certè gratis omnino dici videtur, eo ipſo quòd talis aliquis effectus nouus in rerum natura exiſtat , iam omnes Angelos in cælo id cognoſcere.

Philoſophi id negarũt Deo.

Patres videntur etiam id ei negaſſe.

Confirmo.

Idem vlteriùs confirmo euidenter , quia non poſſumus probabiliter dicere , Angelis ex pura natura deberi cognitionem plurium rerum, quàm debeatur homini per gratiam eleuato, & per dona ſupernaturalia ad viſionem Dei & in patria iam exiſtenti ; gratia enim dignior eſt cognitione, quàm natura Angeli : huic enim non debetur , imò eſt ſupernaturalis viſio beata , illi autem debetur.

17 Inde argumentor : Nullus, neque aduerſarij , dixêre , quemlibet Beatum neceſſariò cognoſcere in cælo omnes res quæ in mundo fiunt in particulari , v. g. quò volet muſca , aut quò repat mus , ergo multò minùs id debebitur Angelo ſecundùm ſuam naturam. Non ergo illis infunduntur neceſſariò ſpecies omnium rerum in particulari , quæ in hoc vniuerſo exiſtunt aut exiſtent.

Secundò, efficaciter idem vrgeo.

Secundò idem vrgeo efficaciter : non enim poteſt dici cum probabilitate, Angeli naturam eſſe talem , vt petat connaturaliter infundi ſibi ſpecies rerum exiſtentium , quæcumque illæ ſunt: nam cùm (vt aliunde ſuppono) etiam naturaliter poſſint eſſe mundi infiniti ; ex his enim creaturis , quarum vna non repugnat naturaliter cum aliâ , prout vnus mundus non pugnat cum alio, nec vnus Angelus cum alio, multitudo infinita etiam naturaliter non repugnat ; quia nec ex parte Dei producentis eſt vlla difficultas , nec ex parte ipſorum ; ergo ſi infiniti,imò omnes poſſibiles mundi exiſterent , deberentur Angelo connaturaliter ſpecies omnium illorum. quod & eſt contra communem ſententiam , negantem eſſe poſſibilem infinitatem ſpecierum in intellectu angelico , ob defectum virtutis angelicæ. Et certè licet aliquibus Angelis ex perfectioribus non repugnent , gratis omnibus , quantumuis ex imperfectioribus , tanta & tam vniuerſalis ſpecierum

exigentiæ

exigentia conceditur; ergo non poteſt concedi, eos petere indeterminatè ſpecies omnium rerum exiſtentium,quæcunque illæ ſint. Quòd ſi ſemel ab eâ exigentia exiſtentium omnium in communi
18 cadatur;tunc cùm Angeli non habeant connexionem maiorem cum his creaturis de facto exiſtentibus quàm cum aliis; gratis omnino dicitur, eos habere exigentiam ſpecierum de omnibus rebus determinatè quæ de facto exiſtunt.

Tertiò idem ex reuelationibus oſtēdo. Vltimò idem ſuadeo.Ex multis reuelationibus, quæ in Eccleſiaſticis hiſtoriis referuntur, conſtat non ſemper Luciferum & alios omnes dæmones ſcire ea omnia quæ fiunt in hoc mundo; ſed ea cognoſcere ex aliis dæmonibus foris hîc apud nos exiſtentibus; ergo Angelorum natura non petit eas ſpecies de omnibus rebus particularibus & indiuiduis huius mundi. Patet hæc conſequentia: nam Lucifer non fuit per peccatum priuatus ſcientia naturali & naturalibus ſpeciebus; ergo Lucifer in primo ſuæ creationis inſtāti non habuit omnes ſpecies in indiuiduo rerum futurarum in hoc vniuerſo, vt poſteà eis exiſtentibus illas noſceret; ergo nec ſunt aliis infuſæ tales ſpecies, quia Lucifer ex perfectioribus fuit quoad naturalia: & aduerſarij vniuerſaliter ſuam doctrinam videntur tradere de omnibus Angelis, quantumuis imperfectis.

SECTIO SECVNDA.

Quid in hac quæſtione dicendum.

Angelis in principio creationis Deus infudit ſpecies rerum huius vniuerſi in particulari quoad aliqua indiuidua ſpecierum. PRopter hæc putarem dicendum Primò, Angelis ab initio ſuæ creationis fuiſſe à Deo inditas ſpecies rerum huius vniuerſi in particulari quoad aliqua indiuidua ſpecierum, fortè quoad illa quæ à Deo creata ſunt: quoad alia verò, quæ poſteà futura erant, non fuiſſe illis inditas ſpecies. In prima parte concluſionis conuenio cum Thomiſtis; & à Scotiſtis aientibus Angelos accipere ſpecies ab obiecto, diſſentio. *Ratio concluſionis.* Moueor,quia,
19 licet abſolutè non videatur repugnare, obiectum aliquod materiale eſſe productiuum ſpecierum ſpiritualium ſimul cum ipſo Angelo(vt fusè ſuprà oſtendi;) concedere tamen eam virtutem omnibus rebus materialibus ſine vllo fundamento, aut experientia, non videtur habere probabilitatem.Præterea etiamſi omnes res materiales eſſent productiuæ ſpecierum, videtur tamen abſurdum, Angelum non poſſe eas cognoſcere, niſi excurrendo per totum vniuerſum, & emendicando ſpecies ab illis; connaturalius ergo videtur, vt Angelus accipiat ſpecies de illis obiectis, & immotus poſſit eas cognoſcere etiam diſtantes quod valdè conforme eſt multis Patribus docentibus, Angelos, cùm primùm creati ſunt, nouiſſe res
Confirmatio. huius vniuerſi in ſe ipſis. Confirmatur etiam ex Adamo, cui à Deo in primo inſtanti creationis tales ſpecies infuſæ ſunt, ergo etiam & Angelis.

In ſecunda concluſionis parte differo à Thomiſtis. In ſecunda parte concluſionis differo à Thomiſtis, & per eam limitationem vito duo illa difficilia valdè, quæ ex ſententiâ Thomiſtarum ſequi videbantur, poſſe ſcilicet eos cognoſcere futura, eò quòd de illis haberent ſpecies: nam ſolùm admitto ſpecies infuſas de rebus tunc exiſtentibus. Item ſecundum, quòd ſcilicet Angelo debeatur cognitio particularis omnium effectuum naturalium etiam exiſtentium,de quo à num. 16. etiam vitatur per eam limitationem non enim doceo, infundi neceſſariò ſpecies omnium indiuiduorum in particulari, ſed aliquorum, vt ſufficiat ad perfectam cognitionem ſpecierum omnium quæ in hoc vniuerſo exiſtunt. Per hoc enim ſufficienter ſatiatur Angeli appetitus, quia aliæ minu- 20
Fortè etiam non debetur naturaliter Angelo cognitio omnium ſpecierum. tiores cognitiones exiguam videntur adferre voluptatem. Imò fortè etiam non debetur naturaliter Angelo cognitio omnium ſpecierum, præſertim earum quæ imperfectiſſimæ ſunt, & nullius momenti. hinc fit,vt, quando poſteà talia indiuidua exiſtunt, non cognoſcantur ab Angelo neceſſariò, ne cogamur dicere,vt ſuprà oſtendi,omnes Angelos in cœlo perpetuò cognoſcere de nouo imperfectiſſimos quoſque effectus in particulari, qui ſingulis momentis de nouo in mundo producuntur. *Notandum.* Dixi, eis non deberi neceſſariò hanc minutam omnium rerum cognitionem; per quod tamen non nego,poſſe illos eam aliquando habere in particulari, quando non diſtant ab obiecto. Ita Angelus cuſtos & dæmon cognoſcunt ea quæ nos facimus,imò quilibet Angelus,eo ipſo quòd ſit præſens obiecto,poteſt naturaliter illud cognoſcere.Huius autem rationē rectè hinc poſſumus deſumere,quia ſi obiectum eſſet proportionatum tunc ad producēdam ſpeciem, Angelus cum ea cognoſceret illud obiectum ad modum quo nos, quia poſſumus accipere materiales ſpecies ab obiecto, illud cognoſcimus, quando ei ſumus præſentes. tenetur ergo Deus in eo caſu defectum obiecti materialis ſupplere, & Angelo infundere ſpeciem ſpiritualem de illo obiecto ſibi proximo, ne defraudetur cognitione ob imperfectionem obiecti, quando aliæ potentiæ minùs perfectæ illam poſſunt habere. Quæ ratio non vrget in rebus abſentibus, quæ licet eſſent productiuæ ſpecierum ſpiritualium, non tamen eas poſſet accipere Angelus propter abſentiam,quam non tenetur Deus 21
ſupplere. Eſt enim imperfectio communis omni creaturæ.& quæ poteſt ab ipſo Angelo accedente ad obiectum ſuppleri.Simili ratione vtitur P.Suarez, ad oſtendendum non deberi Angelo ſpecies de rebus poſſibilibus, ſed ſolum de exiſtentibus. Vtrùm autem locum ibi habeat ea ratio, ſect. 4. videbimus.

SECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ ſolutæ.

Obiectio Prima. OBiicies Primò, Quandocumque accedit Angelus ad nouum obiectum materiale, tenetur ei Deus nouam ſpeciem infundere, melius ergo erit, vt ab initio omnes infuderit. Fortaſſe, qui hoc obiicit, putat Deum, quando ſemel produxit effectum,iam poſſe deponere curam de illo, & ipſum permittere vt ſe conſeruet: ſicut artifex, cùm primùm abſoluit domum vel ſtatuam, deponit illius curam, ideóque ne Deus poſtea per ſingula momenta ſit ſolicitus quid debeat producere, melius eſſe,ſi omnia ab initio ſimul produxerit. *Reſpondeo.* Sæpè dixi,actionem conſeruatiuā in inſtāti B.v.g.eſſe eamdem quæ in inſtanti A,vel ſaltem eamdem virtutem,cognitionem,&c. requirere,quam in primo inſtanti; & ſolùm eſſe differentiam per denominationem extrinſecam ab inſtanti præcedenti;non ergo,quia Deus à principio mundi Angelis infudiſſet ſpecies de obiectis quæ iam fiunt, deberet nunc minùs (ſic liceat loqui) ſolicitus eſſe de his ſpeciebus, aut in earum conſeruatione minùs laborare, quàm ſi eas primò iam produceret. cur ergo eſt neceſſarium dicere, eas productas ab initio,quando de eis nulla erat neceſſitas, nec futura erat

erat niſi poſt quinque millia annorum v.g.connaturalius ergo eſt, ne tam citò producantur,& maneant otioſæ (etiamſi non ſequeretur abſurdum ſuprà illatum de cognitione futurorum) vt eo tempore,quo deſeruire poſſunt, & neceſſariæ ſunt, producantur. 22

Quanta requiratur vicinitas Angeli cum obiecto, vt hoc de nouo producto, Deus teneatur producere in Angelo ſpeciem de illo.

Rogabis, quanta debeat eſſe vicinitas Angeli cum obiecto quod de nouo producitur,vt cenſeatur Deus teneri producere ſpeciem de illo. Si enim ex hominibus arguere debeamus, cùm ad longam valde diſtantiam poſſint obiecta videri, quando viſus eſt valdè acutus; etiam Angeli ad eam diſtantiam petent ſibi produci ſpecies de omnibus obiectis de nouo exiſtentibus; & conſequenter etiam in cælo exiſtentes petent tales ſpecies de omnibus quæ in terra de nouo fiunt, & ſequetur inconueniens quod vitare conatus ſum. *Reſpondeo Primò.* Reſpondeo Primò,etiamſi ad magnam diſtantiam producant obiecta ſpecies ſui, tamen eſſe certam ſphæram vltra quam non eas producunt. extra illam non producentur, etiam in Angelo; nec probabile eſt,rerum maximè minimarũ ſpecies ad cælum vſque pertingere, multò minùs intra cælum empyreum. *Secundò,* Secundò dico,quidquid de hoc ſit,nos non poſſe determinare, quanta debeat eſſe ea approximatio. Probabile eſt eam, quæ per ſe & ordinariè in hominibus ſufficit,vt aliquod obiectum per ſenſum percipiant.

23 *Obiectio Secunda. Primò reſpõdeo,omnes premi hac obiectione. Reſpondet P. Suarez.*

Obiicies Secundò: Ergo Angeli habuerunt ab initio ignorantiam multarum rerum. quod videtur abſurdum. Reſpondeo in primis,hac obiectione omnes omnino premi: nam licet Angelus habuerit ſpecies earum rerũ, cùm tamen per eas non potuerit quidquam noſcere, niſi poſteà, certè perinde habuit ignorantiam ac ſi ſpeciebus caruiſſet. Video à P. Suario reſponderi, ne dicatur habere ignorantiam, ſufficere, ſi ſaltem ſpecies habuerit. Verùm hæc reſponſio nulla eſt. *Contrà eſt.* Primò, quia in ſententia eorum,qui dicunt non dari ſpecies,etiam admittitur ignorantia,& admittitur differentia inter ſcientem & ignorantem: quæ non poteſt eſſe per hoc, quòd vnus habeat ſpeciem, alter non: ſupponimus enim, neutrum eas ſpecies habere; ergo tota ratio ignorantiæ deſumitur ex defectu potentiæ proximæ ad cognitionem actualem: atqui futura vt talia tam non poſſũt Angeli cognoſcere quàm ſi non haberent ſpecies de illis; ergo de eis habent ignorantiam. Confirmo: homines, vel Latini, vel Græci dum vocem hanc *ignorantia* inuenerunt, non attenderunt vllo protſus modo ad eam difficultatem de ſpeciebus intentionalibus, an dentur vel non, ſed aliquid facilius & clarius,ſcilicet, an ille de quo quæritur, ſitne ignorans, an nouerit,vel noſcat,vel habeat omnia neceſſaria ad noſcendum,ita vt in manu ipſius ſit noſcere; ſi non habet dicitur ignorare, quidquid jam ſit de ſpeciebus in intellectu exiſtentibus, maximè cùm in Thomiſtica ſententia tam eiuſmodi ſpecies non poſſint efficere cognitionem, quàm ſi non eſſent: tunc enim illa exiſtentia quid me iuuat?

24 *Secundò reſpondeo abſolutè.*

Reſpondeo ergo abſolutè, vel eiuſmodi ignorantiam non repugnare Angelis; vnde enim probatur illos debere illa omnia noſcere? vel non dici communiter ignorantiam ea non ſcire: ſicut,licet non ſciant omnia poſſibilia, non tamen proptereà dicere debemus eos eſſe ignorantes; alioquin peto rationem naturalem, cur illi magis dicantur ignorantes, eò quòd non ſciant; quis me momorderit hac nocte pulex, vel in quo loco ſint iam omnes muſcæ,quàm ex eo quòd non noſcant nobiliſſimas quaſque ſubſtantias poſſibiles. *Ratio huius eſt.* Ratio huius eſt,quia ignorantia communiter ſignificat non ſcire ea quæ quis debebat ſcire, quatenus aliquo modo ad eius ſtatum pertinentia, vnde priùs debet ſupponi,Angelis fuiſſe debitam cognitionem omnium earum rerum, vt inde, ſi ea careant,dicantur ignorantes;quàm è contrario probare,eos debere omnia noſcere, quia ſi non noſcerent,dicerentur ignorantes.

Tertiò cum Suario obiicies ex Scripturâ.

Tertiò obiicies ex Scripturâ, Angeli dicuntur creati pleni ſapientiâ & decore. ita Ezech. 28. de Cherubinis inſinuari videtur: at hæc ſapientia extenditur etiam ad res materiales; ergo debuerunt habere omnes ſpecies congenitas. *Confirmatur ex Dionyſio.* Confirmatur id ex D. Dionyſio c.7. de Diuinis nominibus,vbi hæc habet: *Angelos ea ſcire quæ in terra fiunt, Scriptura teſtatur, non ea quidem ſenſu hauriente quæ quidem ſunt ſenſibilia, ſed propria ad Dei imaginem effectæ mentis, virtute atque naturâ.* Vbi Dionyſius & ſuam ſententiam ponit,& eam à Scriptura tradi docet. *Conſentit Auguſtin.* Conſentit Auguſt. lib.2. de Geneſi ad litter. cap.8. vbi ait,omnes res priùs factas fuiſſe in mentibus Angelorum ſecundùm ſapientiam eorum, quàm in ſe ipſis. *Reſpondeo ad locum Scripturæ.* Reſpondeo ad locum Scripturæ,eo non tam probari infuſionem ſpecierum de futuris, quàm actualem cognitionem:eam enim ſignificat vox illa *ſapientia* in ſenſu communi inter homines: non enim quis dicitur ea ſapere quæ numquam cognouit, nec cognoſcere poteſt, etiamſi vellet,niſi fortè poſt multa ſæcula. 25

Secundò reſpondeo ad hunc locum. Tertiò reſpondeo.

Secundò Reſpondeo, ibi maximè eſſe ſermonem de ſapientia & ſcientia ſupernaturali, ſicut & de pulchritudine gratiæ ſupernaturalis, vnde nihil de ſpeciebus naturalibus.Tertiò,meritò dici plenos ſapientia, etiamſi non nouerint omnia in particulari, cùm de ſapiente quolibet iuſto dicat Eccleſia ex Scriptura: *Et repleuit eum Dominus ſpiritu ſapientiæ*, &c. Non enim ideò cogimur dicere, quemlibet iuſtum habuiſſe omnium etiam indiuiduorum huius vniuerſi diſtinctam notitiam. plenitudo ergo ibi denotat magnam ſcientiam, non tamen omnium ſine vlla exceptione.

Ad Dionyſ. reſpondeo Primò.

Ad D. Dionyſium dico, nihil eo loci de ſpeciebus naturalibus ab inſtanti creationis infuſis:imò; iuxta tranſlationem quam Carthuſianus vt clariorem affert, ad viſionem beatam reducere videtur D. Dionyſius eam ſcientiam: ait enim, Angelos ſuo intellectu iam quodammodo facto diuino ea noſcere, vnde ibi dæmonibus non concedit eam notitiam; ergo parum faciet ad quæſtionem præſentem de cognitione naturali & infuſione ſpecierum.

Secundò reſpondeo.

Secundò dico, Dionyſium non loqui de cognitione omnium indiuiduorum, ſed quòd abſolutè noſcant, quæ ſunt in mundo, id eſt, præcipua, & alicuius conſiderationis: de illis enim minutiſſimis, quæ paulò antè dixi, ſcilicet, an pulex ſit in hoc lecti loco an in illo, non poſſum mihi perſuadere D. Dionyſium fuiſſe ſolicitum, vt eam ſcientiam Angelis in cælo exiſtentibus tribueret.

Ad Auguſtin. reſpondeo Primò.

Quod ad Auguſtinum attinet, dico, eum nimium probare: nam in ſententia eius qui eo teſtimonio vtitur, non fuit productus Angelus ante cælum & terram; ergo non potuit eas res videre antequam eſſent in ſe. 26 *Secundò reſpondet Suarez.* Secundò, ipſe argumentans dicit, eos per eiuſmodi ſpecies non cognoſcere res antequam ſint (quod tamen ibi docet Auguſtinus) ergo non adducitur ad rem noſtram. *Tertiò reſpondeo.* Tertiò dico,eum ibi loqui de cognitione creaturarum in Verbo,vt legenti ſequentia verba cõſtabit:

nos

nos autem hîc non loquimur de viſione creaturarum in Deo, ſed per proprias ſpecies. Meritò autem in Verbo dicit Auguſt, videre aliqua, antequam fiant, quia multa vident ex futuris.

Obiectio Quarta. Obiicies Quartò: Etiam abſentia cognoſcuntur naturaliter ab Angelis, quando volunt. ita ſæpè dæmones iſti familiares dicunt hominibus ea quæ tunc valdè procul fiunt. *Reſpondeo Primò.* In primis hoc argumentum non impugnat præcipuam noſtram concluſionem de ſpeciebus rerum futurarum; ſed ſolùm probat, Angelos vel dæmones poſſe cognoſcere omnia, quando exiſtunt, & conſequenter de omnibus illis habere ſpecies. quod etſi à nobis negatum ſit, non tamen ita, vt tam certum id putemus quàm primum. *Secundò.* Reſpondeo Secundò, dæmonem in imperceptibili morâ poſſe ex loco valdè diſtanti venire, & dicere tanquam ſi actu tunc fierent ea, quæ immediatè antè facta ſunt, neque poſſumus non deprehendere eum non fallere aliquo modo dicendo, Iam horâ ſecundâ Romæ, v.g. fit; quod fortè factum eſt quadrante, aut mediâ horâ ante ſecundam: quis enim poterit combinare horologia & momenta quoad hoc? præterquam quòd ex paulò antè geſtis, aut ex diſpoſitione rerum, ipſi poſſunt certò deducere, quæ breui facienda ſunt. *Tertiò.* Denique Tertiò reſpondeo, contrarium conſtare ex multis hiſtoriis fide dignis, quòd ſcilicet dæmones exiſtentes in inferno non ſciant omnia minutiſſima quæ apud nos contingunt.

27 *Quintò obiicies cũ Granado.* Obiicies Quintò cum P. Granado tract. 3. de Angelis diſp. 2. & 3. Non debemus Angelos conſiderare perinde ac homines, qui habent ſuas ætates, infantiæ, pueritiæ, iuuentutis, &c. in quibus paulatim maiorem & maiorem acquirunt ſcientiam; ſed debemus Angelos ab inſtanti creationis tanquam in ætate perfecta & virili concipere; nullas ergo de nouo accipient ſpecies, ſed omnes ab initio receperunt.

Reſpondeo Primò. Reſpondeo, hanc eſſe piam quamdam conſiderationem, ex quâ nihil ſolidi & ſcholaſticè inferri poteſt, cùm in homine ea diuerſitas ætatum non tam in ſpeciebus, quàm in ipſo corporis augmento & viribus conſiſtat. in quo puncto omnes Angeli ab initio ſunt viri & ſenes, ſiue plura ſucceſſu temporis cognoſcant, ſiue non. Numquid, qui negant in nobis ſpecies omnes, coguntur negare infantiam? &c. *Secundò.* Secundò reſpondeo, ab omnibus debere reſponderi difficultati: nam ſiue habeat ſpecies, ſiue non; per illas tamen nihil poteſt operari niſi ſucceſſu temporis; ergo quoad ſcientiam actualem habet ſuas ætates, pueritiæ, &c. Vnde ergo, quæſo, P. Granadus probabit, in ſcientia ipſa non repugnare ætates, ſic verò in ſpeciebus? cùm homines ſpecies non niſi propter actualem ſcientiam conſiderent. non ergo his eſt fidendum.

28 *Obiectio Sexta.* Obiicies Sextò & vltimò: Angeli per vnicam ſpeciem cognoſcunt omnes res creatas, ergo non acquirunt de nouo ſpecies, ſed per vnicam, quam habuerunt ab initio omnium repræſentatiuam, de nouo noſcunt. *Reſpondeo.* De ſimplicitate ſpecierum Angeli dicemus infrà. Nunc ſolùm admitto Thomiſtis, ea quæ ab initio extiterunt, vnicâ ſpecie fuiſſe cognita: nam quæ poſteà ſucceſſu temporis euenerunt, non poterant per ſpeciem præcedentem repræſentari, vt ſuprà euidenter oſtendimus, quandoquidem tunc non poterant cognoſci, vt ipſimet fatentur.

***

SECTIO QVARTA.

An eiuſmodi ſpecies dimanent ab eſſentia Angeli.

FVsè & eruditè diſputat hac de re Suarez toto cap. 7. Quærimus autem, vtrùm ſpecies, quæ Angelis dantur vel in inſtanti creationis, vel poſteà ſucceſſu temporis (vt nos docuimus de multis) à ſolo Deo producantur, & infundantur Angelo: an verò ipſe Angelus eas efficienter in ſe producat veluti proprias paſſiones. *A quo in Angelis producatur ſpecies.* Hoc vltimum ſentiunt aliqui Thomiſtæ, Caietanus, Medina & Banez apud Suarez ſupra n. 10. è noſtris verò Pater Granadus tractatu 3. de Angelis diſput. 3. idem fusè propugnat. *Varij auctores putant, eas ab ipſis Angelis produci vt paſſiones.* Fundamentum Granadi vnicum eſt, ſcilicet, niſi ſpecies hæ dimanent ab Angelo, non poſſe eſſe ei connaturales, ſeu naturaliter debitas, nam potentia ſola paſſiua alicuius formæ non facit illam formam eſſe connaturaliter debitam. quod fusè ibi deducit. *Ratio Granadi.* Verùm fundamentum hoc nullatenus vrgere ſtatim apparebit.

Contrariam ſententiam puto omnino eſſe veram: eam defendit Suarez ſuprà num. 4. pro quâ citat Ferraram, Molinam, Zumel & Peſantium, conatúrque eam auctoritate D. Thomæ perſuadere. 29 *Verior ſententia eſt, eas à ſolo Deo produci, & infundi Angelis.* Rationem verò hanc adducit, quia, cùm Angelus non habeat maiorem connexionem cum his creaturis iam exiſtentibus, quàm cum aliis; ſi ex ſe eſſet adæquatè productiuus earum ſpecierum, deberet producere de omnibus. poſſibilibus quod eſt abſurdum. *Ratio Suarez.* Reſpondet Granadus, Deum elegiſſe Angelos ex omnibus poſſibilibus, qui haberent connexionem cum ſpeciebus his, eóſque produxiſſe, vt ſic omnia ſibi reſponderent: quòd ſi alium mundum eſſet creaturus, elegiſſet alios Angelos, qui haberent connexionem cum illis creaturis, eſſentque naturâ ſuâ productiui ſpecierum de illis. *Reſpondet Granadus.* Verùm quia in hac ſolutione videtur P. Granadus relabi in ſuam ſententiam de neceſſitate Dei ad creandum in hoc vniuerſo hæc numero entia, & non alia, vel ex hoc capite ſufficienter reiicitur ea ſolutio. *Granadi ſolutio reiicitur Primò.* Secundò, quia planè in eâ diuinatur. *Secundò.* Vnde enim ea connexio S. Michaëlis cum huius muſcæ volatu? Sæpè dixi; me eſſe valdè alienum à tali modo diſcurrendi: incerta & valdè dubia, & quæ nec apparenti ratione probari poſſunt, affirmare vt certa; perinde ac ſi quis dicat ex ſolo ſuo placito, ſtellæ ſunt pares, non impares; certè eiuſmodi doctrinæ per ſe ruunt.

Iam verò Secundò probo eam ſententiam, omiſſis aliis argumẽtis quæ Granadus contra ſe adfert; 30 *Secundò probo eam ſententiam.* quia ſi ſubſtantia Angeli continet adæquatè ſpeciem intentionalem, certè ſine fundamento dicitur Angelus producere ſpeciem diſtinctam: deberet enim dici per ſe immediatè concurrere loco obiecti ad cognitionem: cùm enim eminenter contineat ſpeciem, ergo continebit virtutem producendi cognitionem, ergo gratis videtur conficta ſpecies diſtincta. Video poſſe reſponderi, aliquando ſubſtantiam per effectum à ſe productum multa facere, quæ non poteſt immediatè per ſe: *Reſponderi poſſet.* ſic anima (demus potentias diſtingui) licet contineat adæquatè intellectum, ipſa tamen ſola non poteſt producere intellectionem, ſed indiget concurſu ipſius intellectus: ſic etiam ignis continet calorem, & tamen multa efficere non poteſt ſolus, quæ efficit cum calore (quam doctrinam ego ſæpè tradidi;) ergo eodem modo dici poteſt An- *A pari.*

gelus

gelus non poſſe pe ſe efficere cognitionem immediatè, poſſe tamen per ſpeciem diſtinctam, à ſe ipſo etiam adæquatè productam.

Reſponſionis doctrina videtur veriſſima, præſenti tamen materiæ applicari nequit.

Mihi doctrina, quæ in hac reſponſione aſſumitur, certiſſima videtur: ea tamen ad præſentem materiam applicari non poteſt: quia, licet in communi id poſſibile ſit, non poſſumus nos ſine vrgenti experientia aut ratione dicere de aliquo, quòd poſſit mediatè per effectum à ſe adæquatè productum aliquid aliud efficere; non tamen immediatè per ſe: nam ſi ſaltem mediatè poteſt, iam conſtat adæquatè continere illum effectum; ergo vt negemus, poſſe immediatè illum producere, debemus habere rationem aut experientiam.

31 *Reſpondetur ad datas inſtantias.*

Et hinc reſpondetur ad allatas inſtantias: nam calorem eſſe diſtinctum ab igne, palpamus ſenſu. In anima verò reſpectu potentiarum varias rationes quærunt, qui eas diſtinguunt; quia verò alij meliùs ſentientes illas non reputant ſufficientes, ideò negant potentias diſtinctas. Iam autem, quæſo, quæ experientia eſt de ſpeciebus angelicis diſtinctis; quandoquidem tam multi eas negant?

Ratio nulla ſuffragatur.

Ratio nulla etiam ſuffragatur: nam omnes, quotquot à Granado pro ſpecierum diſtinctione adducuntur, probant obiecta ipſa non poſſe per ſe immediatè concurrere, eò quòd materialia ſint & abſentia: vnde rectè infertur, ex parte ipſius Angeli futurum aliquid, quod concurrat loco obiecti; illud tamen futurum quid diſtinctum à ſubſtantia Angeli, nec per apparentiam perſuadent; ergo ſi ſemel dicit, Angelum continere obiectum adæquatè in eſſe intentionali, ideóque poſſe producere ſpeciem de obiecto illo, multò meliùs diſcurret, ſi dicat, poſſe immediatè producere cognitionem: ad quid enim ſpecies intermedia? ideò in hoc puncto magis conſequenter diſcurrit P. Vaſquez, eas ſpecies diſtinctas negans, eò quòd ea obiecta contineantur ſub virtute naturali intellectus.

32 *Tertiò reiicitur Granadi ſententia.*

Tertiò reiicitur hæc ſententia Granadi, quia licet, vt aliqua ſubſtantia contineat ſpecies de aliquo obiecto, aut ipſa ſit ſpecies ipſius, non ſit neceſſarium vt contineat eminenter obiectum ipſum ſecundùm eſſe reale: neque enim ſpecies impreſſa de Angelo continet Angelum adæquatè & eminenter; ideóque ex hoc capite ſuprà oſtendimus contra Patrem Suarez, non inferri infinitam perfectionem in ſubſtantia aliqua, eò quòd ſit ſpecies, vel per modum ſpeciei reſpectu omnium etiam obiectorum; at (vt ibi etiam dixi, & fuſiùs in libris de Anima) ea continentia obiecti in eſſe intentionali non eſt annexa potentiis, quâ potentiæ ſunt, ſed debet eſſe quaſi nouum prædicatum, ratione cuius ea potentia æquiualeat non ſolùm aliis potentiis, ſed etiam ipſi obiecto, vt productiuo cognitionis de ſe.

A ſimili ex ipſo Granado.

Vnde fit vt in ſententia ipſius Granadi, licet oculus in ratione potentiæ ſit completus, non tamen contineat obiectum, in ordine vel ad producendas ſpecies, vel ad concurrendum per ſe ſine ſpeciebus loco obiecti: ſimiliter licet intellectus noſter per lumen gloriæ ſit eleuatus & completus in genere potentiæ ad viſionem Dei; non tamen propterea ſit aut productiuus ſpeciei de Deo, aut ſine eâ ſpecie, ſeu ſine Dei vt obiecti concurſu valeat Dei viſionem producere. E quibus exemplis manifeſtè concludo veritatem hanc, ſcilicet, continentiam obiecti aut ſpeciei in potentia eſſe prædicatum diſtinctum à ratione potentiæ, & quaſi diſparatum cum conceptu potentiæ. quo poſito, ſic argumentor: Prædicatum hoc, vt ſupponimus, licet non videatur repugnare, vt ſimul coincidat cum potentia, non tamen eſt illi per ſe annexum; ergo vt dicamus in hac potentia angelica v. g. illud reperiri, habere debemus rationem aliquam non deſumptam ex ratione potentiæ vt ſic,

Formatur argumentum contra Granadum.

33 ſed aliunde. Ideò dixi in libris de Anima, & ſuprà etiam inſinuam, ſine fundamento tribui intellectui noſtro vim ad producendas adæquatè ſpecies obiectorum; ſed neceſſariò debere dici, ipſas materiales ſpecies ab obiectis ſaltem mediatè productas, partialiter concurrere; intellectum verò producere ſolùm ſpiritualitatem earum ſpecierum; ergo cùm in Angelis nulla planè ſit ratio, probans eos præter conceptum potentiæ intellectiuæ habere prædicatum illud aliud, quòd ſcilicet contineant intentionaliter hæc obiecta, ſine dubio gratis eis tribuitur virtus adæquata productiua ſpecierum.

Quartò, ad hominem argumentor contra Granadum.

Quartò ad hominem argumentor contra Granadum, quia ipſe in Angelis negat intellectum agentem, id eſt, producentem ſpecies; malè ergò eas dicit ab Angelo efficienter emanare: nam illa emanatio eſt veriſſima actio, & conſequenter neceſſariò ſupponit in Angelo intellectum agentem, ſeu producentem ſpecies, non minùs quàm in nobis, in quibus poſito phantaſmate emanant etiam ſpecies.

Granadus poſſet reſpondere. Contrà eſt.

Quòd ſi dicat Granadus, non ab intellectu diſtincto, ſed à ſubſtantia Angeli immediatè eas ſpecies oriri, ideóque non eſſe intellectum agentem; contrà, rogo, vnde ei conſtat in nobis eiuſmodi ſpecies de obiectis materialibus, non immediatè à ſubſtantia, ſed ab intellectu agente diſtincto, in Angelis verò ab ipſa ſubſtantia produci? Certè apparet ſtatim, illam differentiam ſine fundamento poni; ergo cùm D. Thomas & omnes ferè negent intellectum agentem in Angelis, ex hoc capite negant ſpecies produci ab ipſis Angelis, & ſolam admittunt infuſionem earum ſpecierum à Deo.

34 *Ad Granadi fundamentum reſpondeo.*

Iam ad argumentum Granadi dico, poſſe aliquid eſſe connaturale & debitum alicui, etiamſi ab eo non procedat efficienter, quia poteſt aliquod ſubiectum non ſolùm habere capacitatem recipiendi aliquam formam, ſed etiam exigentiam illius; tunc autem ea illi erit connaturalis: hanc autem exigentiam non notauit Granadus inter modos connaturalitatis, quos impugnauit in eo argumento.

A pari

Porrò eam poſſe dari, manifeſtè conſtat in peruio omnibus exemplo, de materia prima, quæ cùm non producat efficienter formam, habet tamen talem illius exigentiam, vt, ſi omnis forma ei denegetur, fiat miraculum: ſimiliter multorum ſententia (& quoad hoc probabilis, licet ex aliquo capite impugnetur) ponit paſſiones non produci ab eſſentia ipſa, ſed à generante; & tamen non propterea dicimus, eas non deberi eſſentiis, aut non eſſe ei connaturales. Secundò, communis ſententia dicit, gratiæ conſummatæ connaturaliter deberi viſionem beatam, & lumen gloriæ; & tamen nullus (quod ſciam) docuit, lumen gloriæ efficienter & adæquatè produci à gratiâ; ergo debitum connaturalitatis omnino independens eſt à cauſſalitate effectiua. quod benè Suarez notauit num. 11. & 12.

Debitum connaturalitatis omnino independens eſt à cauſſalitate effectiua.

Oſtendo autem id neceſſariò debere ab ipſo Granado aſſeri: nam etiam effectiua ea cauſſalitas non habet ſecum connexam eam exigentiam connaturalem: Angelus enim eſt productiuus motus in ſe & in aliis; non tamen ideò, ſi actu non producat, eſt in ſtatu violento & præternaturali, vt per ſe patet; ergo ſicut ſupra virtutem effectiuam 35

debemus addere inclinationem ſeu exigentiam, vt dicamus aliquid eſſe connaturaliter debitum alicui ſubiecto, licet in virtute effectiua vt ſic, non includatur ea exigentia; cur etiam non eodem modo, licet ex virtute receptiua vt ſic, non inferatur debitum habendi formam (quod præciſè ſuo argumento probat Granadus) non poterimus nos dicere, ſi coniungatur ſimul exigentia habendi eam formam, rectè inferri eiuſmodi debitum? aut cur licebit ei dicere, exigentiam poſſe coniungi cum virtute effectiua, nobis autem non licebit docere, poſſe exigentiam etiam coniungi cum virtute receptiua, ſine effectiua?

Obiectio. Dices fortè, quia ſi poteſt eſſe dubium ſine virtute effectiua, non poſſumus probare, ignem habere virtutem effectiuam caloris, cùm nos non videamus calorem ab igne manare, ſed præciſè cum eo coniungi. *Reſpondeo Primò.* Reſpondeo iam à me oſtenſum, debere omnes admittere eam exigentiam ſine virtute effectiua. Quòd autem in igne inferatur, ea vis eſt independens ab hoc puncto.

Reſpondeo Secundò abſolutè. Reſpondeo Secundò abſolutè, ili igne id dici, quia, iuxta probabiliorem ſententiam, paſſiones omnes producuntur ab eſſentiis; calor autem eſt paſſio. quæ verò ſint rationes, cur omnes paſſiones procedant ab eſſentiis, nec debeo, nec poſſum in præſenti oſtendere. At ſpecies angelicæ non ſunt paſſiones; *Species angelicæ non ſunt paſſiones.* quia, licet petat ſpecies rerum ſibi coëxiſtentium, quod adhuc dubium eſt (vt ſuprà dixi) cùm tamen ſit illi accidentale, quòd hæ vel illæ creaturæ exiſtant, hæc aut illa muſca moueatur, mihi iam ſcribenti moleſta ſit; non poteſt niſi has vel illas ſpecies ſub diſiunctione petere, ſicut materia prima petit hanc vel illam formam ſubſtantialem: & ſicut id non ſufficit, vt forma dicatur paſſio materiæ, aut vt efficienter ab ipſa materia procedat; ita nec vt hæ determinatæ ſpecies dicantur paſſiones Angeli, & contineantur ab ipſo, aut producantur ab eo efficienter.

DISPVTATIO SEPTIMA.

De ſimplicitate ſpecierum angelicarum.

1 *An Angeli pro quouis obiecto diſtinctam habeant ſpeciẽ, an verò vnicam repræſentantem indiuiſibiliter multa obiecta.*

QVærimvs, an Angeli pro quolibet obiecto diſtinctam habeant ſpeciem, an verò vnicam repræſentantem indiuiſibiliter multa obiecta.

SECTIO PRIMA.

Proponitur ſententia Patris Suarez.

Suarij ſententia. Thomiſtas ſequitur,

PAter Suarius cap. 14. 15. & 16. fusè & eruditè hanc quæſtionem tractat, vix autem ſe determinatè in vllam partem flectit: reducitur autem totus ipſius diſcurſus (in quo Thomiſtas ſequitur) ad hæc: Poſſibiles ſunt ſpecies in ſe ſimplices, vniuerſales tamen ex parte obiecti, ergo ponendæ ſunt in Angelis. Patet conſequentia, quia illis debemus tribuere ſimpliciorem & perfectiorem modum cognoſcendi quàm hominibus, eò quòd magis accedant in ſua ſubſtantia ad ſimplicitatem Dei: adducit etiam aliqua Dionyſij loca, quæ nos paulò pòſt tangemus. *Ex Dionyſio.* *Quis ſenſus ſit doctrina Suarez.* Iſtam verò doctrinam ſolùm intelligit in ordine ad obiecta inferiora ipſis Angelis, Vt autem in hoc puncto ipſos Angelos ſpecie diuerſos inter ſe, faciat inæquales, addit, quò Angelus eſt perfectior in ſpecie altero, eò per ſimpliciores & vniuerſaliores ſpecies cognoſcere.

2 *Contrà eſt.* Quia verò hinc poterat ſequi, tandem deueniendum ad Angelum aliquem, qui vnicâ ſpecie omnia cognoſcat, vnde poſteà alter illo perfectior non poſſet iam per vniuerſaliorem ſpeciem cognoſcere (id quod eſſet contra principium vniuerſale aſſumptum;) varios excogitauit modos, quibus poſſet id explicari. ideò dicit, vnum Angelum fortè cognoſcere per vnam ſpeciem centum leones, alium verò tantùm triginta, aut quinquaginta, vel centum equos, qui non ſunt æqualis perfectionis cum leonibus: & hoc modo facit varias combinationes & diſtributiones.

Suarez explicat. Vt autem explicet, quomodo per vnicam ſpeciem poſſint multa obiecta diuerſa repræſentari, duobus modis aſſignat vnitatem eis obiectis: vnus eſt, vt ſolùm vna ſpecies queat repræſentare multa, quatenus conueniunt in aliqua ratione communi & generica, v. g. quatenus ſunt equus vel leo. *Contrà eſt.* Hunc autem modum meritò reiicit, quia Angeli ſpecies non repræſentat directè rationes communes, ſed indiuidua & ſingularia vt talia, ergo non quatenus conueniunt præciſè in ratione aliqua communi, ſeu generica. *Secundus explicationis modus.* Secundus ergo modus eſt, vt illa obiecta habeant inter ſe aliquam ſimilitudinem, vel in aliqua nobis ignota conditione conueniant, ratione cuius repræſentari queant per eamdem ſpeciem, non ita, vt eo quòd conueniant in hoc, quod eſt poſſe repræſentari per vnam ſpeciem, per illam repræſentetur: eſſet enim id nouo circulo vitioſo rem declarare, ſcilicet, poſſunt repræſentari vnicâ ſpecie, quia vnicâ repræſentari poſſunt: conuenientia ergo illa vel conditio debet eſſe aliquo modo antecedens & phyſica, vt maiori titulo ea duo obiecta poſſint repræſentari per vnicam ſpeciem, quàm alia obiecta conditionem aut conuenientiam illam phyſicam non habentia. & hæc circa obiecta Angelo inferiora.

3 *Vlterior Suarij opinio.* Quoad verò æqualia vel perfectiora, putat Angelum pro quolibet alio ſe perfectiore debere habere ſuam ſpeciem diſtinctam, quia Angelus perfectior eſt adæquatus virtuti intellectiuæ inferioris Angeli; ergo eget pro illo vnâ adæquatâ ſpecie. Quæ doctrina eodem modo videtur extendenda ad alios Angelos ſibi æquales, vel eiuſdem ſpeciei, ſi dentur de facto; vt & dari ſuprà dixi probabilius eſſe.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo vnica ſpecies poſſit repræſentare plura.

Nõ repugnat ſpecies angelica repræſentans plura obiecta. *A ſolo Scoto negari videtur.*

DIco Primò, me nullam reperire repugnantiam in eo, quòd vna ſpecies angelica repræſentet multa obiecta. Ita Suarez ſuprà, vbi Vaſquez pro ſe citat. eſtque ſententia communis inter Thomiſtas, ſolúmque videtur à Scoto negari. Ratio huius eſt: nam in eo quòd vna ſpecies

habeat

Ratio concluſionis eſt.

habeat virtutem concurrendi loco diuerſorum obiectorum, non maior repugnantia apparet, quàm in eo quòd vna eadémque potentia poſſit concurrere ad multos actus diuerſos: atqui vnus intellectus ex parte potentiæ concurrit ad omnes actus: ergo poteſt vna ſpecies concurrere loco obiecti ad multos & diuerſos actus. Neque enim ex illo concurſu contradictoria aliqua ſequuntur, neque inde infertur, eam futuram infinitæ virtutis.

4 *Neque repugnat ſpecies repræſentans omnes creaturas poſſibiles.*

Hinc ego DICO SECVNDÒ, me etiam non inuenire vllam repugnantiam in eo quòd detur vnica ſpecies repræſentans omnes creaturas poſſibiles, quia, ſicut alibi dixi, non repugnat per cognitionem creatam noſci omnia poſſibilia; ergo nec eſt repugnantia vlla in eo quòd detur vnica ſpecies habens virtutem concurrendi adæquatè ex parte obiecti ad eam cognitionem, quia adhuc minor eſt perfectio ſpeciei, quàm cognitionis actualis. *Ratio eſt.* Neque enim intentionaliter exprimere omnia, dicit continentiam phyſicam omnium perfectionum quæ ſunt in obiecto, vnde per accidentalem ſpeciem longè Angelo imperfectiorem poteſt repræſentari ſubſtantia Angeli; ergo ſpecies repræſentans creaturas non ideò contineret nec formaliter, nec eminenter omnium perfectiones, ergo nec ideò eſſet infinita ſimpliciter. Dico *ſimpliciter*: nam habere aliquam infinitatem ſecundùm quid, ſiue quod reſpiciat infinitos terminos, non eſt contra rationem creaturæ: ſic intellectus noſter & angelicus habent reſpectum ad omnia obiecta poſſibilia, quia omne ens poſſunt noſcere, licet fortè non ſimul (de quo iam non curo in ordine ad hanc inſtantiam) ſaltem diuiſiuè, per quod non tollitur in eis intellectibus actualis ordo ad omnia. In hac concluſione fortè non conſentiet Suarez, vt ex dicendis conſtabit.

Huic concluſioni minùs fauet Suarez.
Concluſio Tertia.

DICO ergo TERTIÒ. Ad defendendas has duas concluſiones, non eſt neceſſum ponere aliquam vnitatem aut ſpecialem conuenientiam ſeu conditionem in eis obiectis, ratione cuius dicantur conſtituere vnum obiectum magis quàm alia obiecta, quæ per eam ſpeciem non attinguntur.

5 *Eſt contra P. Suarez.*

Hæc eſt contra Patrem Suarez, qui, vt ſuprà vidimus, eam conuenientiam, licet valdè exiguam, requiſiuit.

Cõcluſio probatur Primò ad hominem ex ipſo Suarez.

Probatur autem Primò ad hominem ex ipſomet Suarez, qui cenſet, extra viſionem beatam poſſe creaturas omnes vnico actu videri (ſiue ille ſit ſupernaturalis, ſiue naturalis. de quo iam non curo) ita eo cap. 14. innuit, & fuſiùs 3. parte diſp. 27. ſect. 4. ergo vt obiecta multa tangantur per eumdem actum ſeu ſpeciem, non eſt neceſſum vt habeant eam conuenientiam ſpecialem ſeu conditionalem. Patet conſequentia euidenter: nam, vt ſuprà ex ipſomet Suario diximus, ea conuenientia eſſe debet talis, vt ratione illius magis hæc obiecta poſſint tangi quàm alia, quæ careant tali conuenientiâ; ergo ad hoc debent eſſe alia, quæ careant eâ conuenientiâ: alioquin ſi omnia illam haberent, fruſtrà quæreretur, an hæc potiùs quàm illa ſimul noſci poſſent: atqui, quando omnia poſſibilia cognoſcuntur, iam etiam ibi includuntur ea, quæ non habent prædictam conuenientiam: ergo iam ſine eâ conuenientiâ dabitur in eis hoc, quod eſt tangi per vnam cognitionem aut ſpeciem, ergo non requiritur ea conuenientia, etiam ex principiis ipſius Suarez.

6 *Probatur Secundò concluſio.*

Secundò idem abſolutè ex ſæpè dictis probo, quia omnia obiecta, quantumuis inter ſe diſparata, poſſunt vno actu cognoſci, ergo non requiritur ea conuenientia. Conſequentia euidens eſt. Antecedens probatur, quia ſaltem iudicio negatiuo poſſunt ſimul noſci, dum dico, *Homo non eſt lux, non eſt equus*, &c. illud autem iudicium eſt actus indiuiſibilis etiam in Angelo: & in eo iudicio eſt clara notitia vtriuſque termini; cur ergo non poſſunt etiam per iudicium affirmatiuum ſimul noſci? *Confirmatio.* Idem in viſione omnium creaturarum in Deo, quam dixi alibi poſſibilem eſſe, etiam manifeſtè patet: ibi enim noſcuntur omnes creaturæ, quantumuis inter ſe diſparatæ. *Reſpondebis.* Video fortè reſpondendum, eas omnes cognoſci, quatenus continentur in omnipotentia Dei, ſub quâ ratione vnum conſtituunt obiectum. *Contrà eſt.* Verùm hæc ſolutio facilè reiicitur, quia ibi non præcisè cognoſcitur ratio communis, in quâ conueniunt; ſed & particulares, in quibus & differunt & opponuntur. Quòd ſi ad hanc conuenientiam recurrere volumus, poſſumus etiam facilè in omnibus creaturis eam conuenientiam inuenire, ſaltem quatenus omnes ſunt dependentes à Deo, vel quatenus ſunt ens; nec neceſſum fuiſſet ad eam nobis occultam conditionem recurrere. Idem in voluntate ſuadetur: quantumuis enim diſparata ſint obiecta, poſſunt vnico actu amari; poſſum enim dicere vno actu, *Volo hoc & illud.* quæ enim in eo actu repugnantia?

7 *Ratio à priori.*

Ratio à priori huius eſt, quia neque arguit infinitatem, neque dicit aliam repugnantiam expreſſio duorum inter ſe vt diuerſorum, imò & omnino oppoſitorum: qualia ſunt lux & tenebræ: ego ſaltem nec eam video, nec inuenio in vllo auctore niſi petendo principium; multò ergo minùs id repugnabit reſpectu aliorum obiectorum, quæ minùs inter ſe differunt. Et quòd ad eam occultam conditionem recurratur, ſatis oſtenditur, non eſſe bonam rationem, alioquin ea ſeſe non occultaret, ſed prodiret in lucem. Vide quæ in libris de Anima fuſiùs dixi, probans, poſſe actum vnum habere duo obiecta formalia partialia.

SECTIO TERTIA.

Oſtenditur non eſſe probabile, Angelos, quò perfectiores, eo ipſo per ſimpliciores ſpecies cognoſcere.

An de facto dentur in Angelis ſpecies vniuerſales in repræſentando, dubiũ eſt.

QVARTÒ DICO. Vtrùm de facto dentur in Angelis ſpecies tales vniuerſales in repræſentando, dubium eſt, & multò magis, an quilibet Angelus pro ſuâ maiori perfectione habeat vniuerſaliores ſpecies quàm alius minùs perfectus. Ita P. Molina quæſt. 55. art. 3. & P. Vaſquez apud Suarez ſuprà: nam licet abſolutè neget ſpecies diſtinctas, loquitur tamen ex ſuppoſitione quòd dentur.

8 *A Suarez benè reiicitur Vaſquez.*

Fateor à Patre Suarez benè reiici Vaſquez ad hominem: nam diſput. 202. dixerat expreſsè (verba eius refert Suarius) ſi poſſibiles ſint ſpecies tales vniuerſales, debere Angelis concedi, quia maior eorum perfectio id exigit: iam autem diſp. 203. id negat, aſſerens, etiamſi poſſibiles ſint (in quâ poſſibilitate non videt repugnantiam) incertum tamen valdè eſſe, an eas de facto habeant: & quidem initio cap. ſecundi eius prioris diſput. expreſsè loquitur de exceſſu vnius Angeli reſpectu alterius, vt quò perfectior eſt, per pauciores noſcat: hoc verò diſput. 203. dicit ita eſſe incertum, vt non audeat aſſerere. Sed quidquid ſit de Vaſquez doctrina, ſententiam noſtram ſic probo manifeſtè. *Sententiam noſtrã pr. bo.* Primò, nam, etiamſi diuerſitas

diuerſitas perfectionis in Angelo petat diuerſitatem perfectionis in cognitione (de quo ſtatim;) illa tamen perfectio maior poteſt ex multis aliis rebus deſumi: poteſt enim conſiſtere in maiori claritate, maiori diuturnitate, &c. vt benè notauit Vaſquez ſuprà. Sed & ipſe Suarez ad hanc ſolutionem tenetur recurrere.

Suarez ipſe tenetur etiã ad noſtram ſolutionem recurrere.

Primò, quia reſpectu Angelorum perfectiorum concedit in omnibus minoribus, etiamſi inter ſe inæquales ſint, æquales numero ſpecies (vt ſuprà obſeruaui ex eodem Suario) v. g. reſpectu Michaëlis & Gabrielis concedet in quolibet ex ceteris inferioribus duas ſpecies; & tamen inæqualitas intellectus & cognitionis maximè cernitur reſpectu obiectorum ſuperiorum; ergo ſicut Raphaël, ac alius minùs eo perfectus inæqualiter cognoſcunt Michaëlem, licet quilibet habeat vnam ſpeciem pro eo Michaële; ita non eſt neceſſum, reſpectu inferiorum obiectorum diuerſitatem in numero ſpecierum ponere.

Ad locum ex S. Dionyſio reſpondeo.

Et quidem manifeſtè quæcumque à Suarez pro ſe afferuntur, ibi patiuntur inſtantiam: nam teſtimonia ex Dionyſio libro de Cæleſti hierarchia cap. 12. & 15. cùm nullam penitus faciant diſtinctionem inter obiecta maiora & minora, ſed vniuerſaliter ſonent (vt infrà videbimus) vel nihil probant, vel vniuerſaliter de vtriſque. Secundò eodem modo, vt dixi, vrgent argumenta à maiori perfectione deſumpta; aut ergo eodem modo in omnibus negandæ, aut in omnibus concedendæ ſpecies magis vniuerſales.

9 *Ratio à Suario inſinuata non ſufficit.*

Nec ſufficit ratio quam inſinuat Suarez, vt pro quolibet magis perfecto Angelo cognoſcendo ponat vnam ſpeciem, eò quòd quilibet ſuperior ſit adæquatus virtuti angelicæ; hoc, inquam, meo iudicio non ſufficit: vel enim vult innuere, Angelum inferiorem ſimul non poſſe noſcere, niſi præcisè ſuperiorem vnum Angelum, & nihil amplius:

Primus Suarij ſenſus explicationis falſus eſt.

& tunc falſum docet, quia ipſe expreſsè aſſerit ſemper Angelos ſe ipſos noſcere, ergo poſſunt ſimul ſe & ſuperiorem noſcere; alioquin cùm numquam à ſui cognitione ceſſent, non poſſent vllum ſuperiorem noſcere; ſicut ergo ſimul vtrumque noſcunt, cur non poſſet eſſe vna ſpecies, quæ ſimul ſe & ſuperiores repræſentaret? ſi verò dicat pro quolibet ſuperiore debere habere actum vnum cognitionis, fortè id eſt incertum; ſed admitto: inde tamen certè non infertur, eum non poſſe habere vnicam ſpeciem pro multis ſuperioribus: nam ſpecies cùm ſit per modum cauſſæ, commodiſſimè poteſt habere virtutem ad duas, tres, &c. diſtinctas cognitiones de Angelis ſuperioribus, etiamſi vnica cognitio nonniſi vnicum repræſentare poſſit.

Secũdus Suarij ſenſus explicationis eſt incertus: quo etiam conceſſo, adhuc non infert intentum.

Tertius Suarij ſenſus explicationis reiicitur.

Denique ſi per eam adæquationem intelligat, quòd capacitas Angeli inferioris non ſit, niſi vt de quolibet Angelo ſuperiore vnicam habeat ſpeciem, tunc reddit concluſionem pro ratione: de hoc enim eſt tota diſputatio, ergo non poteſt vllo ſolido fundamento ea diuerſitas inniti.

10 *Clarius Secundò reiicio eam doctrinã ex principiis Suarez.*

Sed age, clariùs Secundò reiicio eam doctrinam: pono enim hominem & infimum Angelum ex creatis de facto, vel duos Angelos infimos de facto exiſtentes inter ſe, tamen inæquales: & ſic argumentor: Inter eum infimum Angelum & hominem, vel inter duos Angelos infimos diuinitus poſſunt eſſe alij infiniti Angeli inæquales in perfectione inter ſe, perfectiores tamen homine, aut vltimo illo Angelo: quia in hoc nulla eſt repugnantia, præſertim in Suarez principiis, in quibus nec poteſt aſſignari perfectiſſima creatura, ſupra quam non ſint poſſibiles aliæ infinitæ perfectiores: nec infima, infra quam in infinitum non ſint imperfectiores aliæ poſſibiles. Tunc ſic argumentor: Ergo quilibet illorum Angelorum numero infinitorum, quia perfectior homine aut Angelo vltimo exiſtente, petit cognoſcere per ſpecies vniuerſaliores quàm homo, vel quàm Angelus vltimus cognoſcat; ergo iſte, qui de facto exiſtit, petit cognoſcere per ſpeciem extendentem ſe ad infinita obiecta. Patet euidenter conſequentia, quia excedit infinitos Angelos inæquales, & pro quolibet exceſſu iuxta principia Patris Suarez debet habere vniuerſaliorem ſpeciem; ergo ſi excedit infinitos, debet habere ſpeciem infinita repræſentantem. Patet conſequentia, quia exceſſus iſte creſcit, non ſicut in actibus reſpectu obiecti indiuiſibilis, vbi non valet, *Infinitum eſt obiectum, ergo actus infinitus eſt in perfectione*; ſed creſcit per additionem numericam noui obiecti, iuxta nouum Angelum, quem excedit; ergo ſi excedit infinitos, & pro quolibet quem excedit, debet habere ſpeciem repræſentantem vnum obiectum plus, certè neceſſariò debet habere pro omnibus quos excedit, vnam ſpeciem repræſentantem infinita obiecta; non ergo conſequenter diſcurritur, dum aſſignatur inter Angelos exiſtentes vni ſpecies quæ triginta tantùm obiecta, alij quæ centum indiuiſibiliter repræſentet: deberet enim vel infimo concedi vnica, quæ omnia exiſtentia repræſentaret, & quia omnia exiſtentia ſunt finita, adhuc non ſatisfieret exigentiæ ipſius Angeli.

Nec ſufficit dicere, eos omnes Angelos poſſibiles non exiſtere de facto, ideóque non eſſe neceſſum, in his qui exiſtunt, dari vniuerſaliores ſpecies, quàm illi haberent ſi exiſterent. 11 *Effugio obuiatur.*

hoc, inquam, nullo modo ſufficit: nam ex eo quòd illi non exiſtant, non debent iſti priuari perfectione ſibi debita; ergo, cùm hi ob exceſſum, modo dicto, infinitum, quem habent reſpectu hominis; vel penultimus Angelus ob infinitos Angelos inæquales, ſe inferiores, nobiliores tamen quàm ſit vltimus, petat habere ſpeciem infinito plura numero repræſentantem, quàm habeat infimus, ſeu vltimus; non poteſt probabiliter dici, eam ſpeciem vniuerſaliorem negatam ei Angelo penultimo, eò quòd non exiſtant alij intermedij. Loquor autem de ſpecie reſpectu obiectorum exiſtentium de facto infra Angelum; ergo non poteſt vllo modo dici, quò Angelus perfectior eſt, eò petere cognoſcere per vniuerſaliores ſpecies.

Confirmo & explico argumentum.

Confirmo & explico argumentum. Res exiſtentes (iam non loquor de actibus liberis futuris per æternitatem) ſunt numero finitæ, etiam quoad indiuidua. Demus ergo illa eſſe claritatis gratia mille, Angeli poſſibiles inferiores his qui de facto dantur, ſunt infiniti, & conſequenter plures quàm bis mille; certè inter bis mille (quid erit inter infinitos?) non poſſunt diſtribui mille obiecta, ita vt quilibet ex illis mille, plura per vnicam ſpeciem noſcat quàm alius: nam cum venitur ad milleſimum Angelum, ille noſcet vnico actu omnia illa mille obiecta, ergo reliqui alij mille circa ea obiecta non ſuperant milleſimum. Vides ergo, quàm ſit difficilis circa obiecta finita ea inæqualitas.

12 *Roboratur à ſimili. Solutio effugij.*

Tertiò, nec eſt bona conſequentia, Homo excedit cetera animantia (imò & plùs multò quàm ipſe excedatur ab Angelis): ergo debet cognoſcere per pauciores ſpecies. Idem eſt de vno bruto reſpectu alterius, nec poteſt reſponderi, hominem accipere ſpecies ab obiectis, ideóque eas debere

debere eſſe ſingulares: non, inquam, ſufficit. Primò, quia ſaltem in anima ſeparata id deberet concedi. Secundò, quia poſſet dici, etiamſi per aërem, ſeu ſpatium intermedium, veniant ſpecies ſingulares de obiectis, ipſam tamen potentiam ex omnibus illis ſibi vnicam ſingularem eis æquiualentem formare; bruta verò, quia imperfectiora, accipere ſuas ſpecies in multiplicitate, quâ veniunt. & ſaltem in ſpecie internâ phantaſmatis poſſet hoc ſine vllo abſurdo dici. Quòd ſi argumentum è maiori perfectione probaret aliquid, deberet ſanè ita dici in præſenti.

Quartò, argumentor à potẽtiis ipſis. Quartò argumentor ab ipſis potentiis: Cur enim non ob eamdem maiorem perfectionem dicitur, Angelos, quia ſimpliciores & magis accedentes ad Deum, debere operari per pauciores potentias, ac proinde in eis dari vnicam, quæ intellectiua, volitiua & memoratiua ſit? licet diſtingueretur ab anima propter vniuerſalem ipſorum rationem, quòd ſubſtantia non ſit immediatè operatiua; certè ego non video, cur iſta maior vniuerſalitas debeat fieri in ſolis ſpeciebus, non verò in potentiis.

13 *Quintò, illud principium ratione à priori reiicitur.* Quintò denique ratione à priori ſæpè tactâ reiicitur illud principium: nam vt aliqua res excedat aliam in perfectione, ſufficit ſi vel in vnico prædicato eam excedat; exceſſus enim vel ex vnico capite reſultat. vnde nec probabiliter infertur: *Malè infertur. Hæc cauſſa eſt perfectior illa, ergo in omnibus effectibus eam excedit.* *Hæc cauſſa eſt perfectior illa, ergo in omnibus effectibus eam excedit.* ſufficit enim, ſi vel in vno excedat. Mala ergo eſt conſequentia: *Michaël v.g. excedit Gabrielem in perfectione, ergo debet illum excedere in ſimplicitate ſpecierum, potentiarúmque*, &c. ſufficit enim, ſi perfectiores ſpecies petat, licet non vniuerſaliores; & è contrario, ſi petat vniuerſaliores, non tamen perfectiores, vel in aliquo alio prædicato eſſentiali nobis incognito, etiamſi non ordinetur ad intelligendum: quia independenter ab operatione aut effectu vllo nobiliore poteſt eſſe exceſſus in perfectione, qualis etiam eſt inter res non operatiuas; vnde ergo poſſumus probabiliter ex eo quòd vnus Angelus ſit perfectior altero, determinare punctum, in quo conſiſtit in particulari ille exceſſus? Quòd ſi nullum determinatè caput poſſumus aſſignare, in quo conſiſtat exceſſus; multò minùs dicere poterimus, eſſe in omnibus prædicatis exceſſum: vix enim vlla creatura excedit alteram in omnibus perfectionibus; ſolus enim Deus excedit in omnibus omnia alia entia.

SECTIO QVARTA.

Quid in hac re videatur probabilius.

14 *Quid probabilius de facto dicendum ſit.* VLtimò dicendum, probabile eſſe, aliquos Angelos de facto habere ſpecies aliquas vniuerſales. An autem omnes Angeli eas habeant, & quorum obiectorum illæ ſint & quàm vniuerſales, nullo modo audeo determinare, quia non video vnde; maximè, quando ad tales diſtributiones deſcenditur, an triginta ex equis, an viginti ex leonibus, an verò viginti duo, an viginti ſex, &c. quæ ſine dubio ſunt puræ diuinationes, vt ex dictis patet.

Ratio primæ partis in concluſione. Primam partem dico probabilem, quia tales ſpecies vniuerſales ſunt etiam ordinis naturæ, nec videtur eſſe neceſſitas vt per plures fiat, quod poteſt per pauciores; ergo probabile eſt, multas dari vniuerſales in repræſentando. Ex quo principio ferè dicerem, omnibus Angelis in initio ſuæ creationis fuiſſe inditas ſpecies indiuiſibiles de omnibus obiectis, quæ tunc poterant naturaliter cognoſcere. Id autem non probarem ex exceſſu perfectionis, quia hic iam ſuprà refutatus eſt, vti inefficax; ſed ex eo quòd non ſunt multiplicandæ entitates ſine neceſſitate, qualis non videtur eſſe in præſenti ad ponendas ſpecies diſtinctas pro obiectis diſtinctis. Dixi, hoc eſſe probabilius, quia *Replica.* fortè aliquis opinaretur, neceſſarias fuiſſe ſpecies iuxtà obiectorum diſtinctionem, vt faciliùs quælibet excitaretur ad operandum circa ſuum obiectum: ſi enim vna & eadem ſit ſpecies omnium obiectorum, videtur difficile intellectu, quomodo *Solutio.* excitetur ad vnum, & non ad aliud. Quæ tamen ratio haud magni momenti eſt, & facilè ſoluitur, dicendo eſſe conditionem ad hoc requiſitam ipſam volitionem angelicam, eo modo quo inferiùs explicabitur, dum de excitatione ſpecierum agendum erit.

Obiicies D. Dionyſium ſuprà cap. 12. vbi ait 15 *Obiectio ex D. Dionyſio.* Cherubinos habere celſiorem ſcientiam, ceteros magis particularem pro modo ſuo, & inferiorem; & cap. 15. vbi exemplo dentium diuidentium cibum, ait ſuperiorem Angelum diuidere in aliquot partes propter inferiores, vt illis queant cognoſcere, ergo ſentit magis particulares ſpecies eſſe in inferioribus. Ego circa hæc loca dico *Primò reſpondeo, iiſdẽ locis vrgeri aduerſarios.* Primò, eis etiam vrgeri aduerſarios, vt ſuprà obſeruaui: Secundò, abſolutè non videri è re multas ob cauſſas.

Secundò, non videri è re, ob varias cauſſas. Prima eſt. Prima eſt, quia in ſecundo loco non poteſt loqui Dionyſius de cognitione naturali. Quod euidenter oſtendo, quia ſpecies & cognitiones naturales non communicantur inferioribus à ſuperioribus, vt omnes fatentur, etiam qui hoc teſtimonio vtuntur; ſed illæ à Deo cuilibet immediatè infunduntur, vbi eſt ergo ea diuiſio cibi per dentes, & diſtributio in alios?

Secunda. Secunda, quia, ſi prudenter ea loca conſiderentur, magis videntur denotare, partem ſcientiæ vni inferiori dari, & partem alteri, quàm totam cuilibet, diuiſam tamen in multas partes: ita enim cibus diuiditur per membra, cuilibet aliquid. Et ratio eſt, quia in ordine ad nos, & in ordine ad D. Dionyſium, maximè conſideratur, an vnus tam multum & tam clarè ſciat quàm alter. Quòd autem vnus id noſcat vnico actu, alter duobus, parum attenditur communiter ad explicandam maiorem vnius ſcientiam præ alio: parum enim eſt noſcere vno aut duobus, ſi idem noſcitur & æquè clarè.

Tertia, quia adhuc ſub lite eſt (multis id negantibus) an ordines diuerſi conſtituantur ob diuerſitatem naturæ, an verò ſolius gratiæ. Ergo quando Dionyſius agit de Cherubinis reſpectu aliorum, non agit de eo exceſſu in naturalibus fundato. 16 *Tertia.*

Quarta. Quarta, cùm ipſi Thomiſtæ inter omnes Angelos inæquales eam diuerſitatem ſpecierum ponant, & inter ipſos Cherubinos ponant multos inæquales, conſequenter ponere debent eamdem quoad ſpecies diuerſitatem. At Dionyſius eam differentiam non ponit, niſi præciſè inter vnum ordinem reſpectu alterius; ergo non agit de hac ſpecierum differentia.

Reſpondeo abſolutè ad Dionyſium. Ideò abſolutè dico, vel eum agere de iis, quæ per reuelationem à Deo accipiunt, & in quibus eſt illuminatio: non enim omnia, quæ ſupremi intelligunt, cuilibet inferiori manifeſtantur; vel ſolùm de maiori perfectione in cognitione; aut, ſi vis, de maiori pluralitate cognitionum,

non tamẽ de ſpeciebus, quia ibi nihil de iis inſinuat.

Neque obeſt, quod Primò aliqui dicunt quoad reuelationes plura aliquando ſcire inferiorem, ergo Dionyſius loquitur de naturalibus: hoc, inquam, non ſufficit, quia & ab ipſis Thomiſtis negatur ſubſumptum, vt videbimus ſuo loco. Præterea, quidquid de hoc ſit, cùm in naturalibus omnes immediatè accipiant ſpecies à Deo, non habet locum ibi illuminatio, ergo ea debet eſſe in ſupernaturalibus & reuelatis, quæ non accipiunt inferiores niſi à ſuperioribus, ſiue omnes ſuperiores ea ſciant, ſiue vnus tantùm: tunc enim habet locum Dionyſij doctrina.

17 Soluitur replica.

Neque item obeſt, quod ſecundo loco dicunt, modum ſcilicet ſupernaturalem ſe accommodare naturali; non, inquam, obeſt, quia Dionyſius (vt oſtendi) non agit de diuiſione in plures ſcientias, omnes tamen in eodem Angelo inferiore exiſtentes; ſed de diuiſione rerum ſcitarum per Angelum inferiorem, vt ſcilicet vni vna res, alteri alia reueletur: vnde ſine dubio nihil penitus infertur de multiplicitate ſpecierum in quolibet, de quâ præcisè hîc agimus. Et hæc de ſpeciebus ſufficiant, veniamus iam ad intellectum ipſum, eiúſque actus.

Secunda replica ſoluitur.

DISPVTATIO OCTAVA.

Dè intellectu angelico, eiúſque obiecto in communi.

SECTIO PRIMA.

Angelos Eſſe intellectiuos, & vnde id probetur.

1 Angelos eſſe intellectiuos, probatur diuerſimodè:

ANGELOS eſſe cognoſcitiuos ſuppono ex Scriptura: vbicumque enim de eis mentio fit, ſemper vt videntes, cognoſcentes, laudantes Deum, &c. inducuntur. Idem poſſet ex Patribus, imò & Ariſtotele & priſcis Philoſophis ſuaderi; ſemper enim eos vocant intelligentias. Sed res eſt certior quàm vt petat longiorem probationem. Hoc poſito, illud Primò in dubium venit, vtrùm eos eſſe intellectiuos, probari queat ex eorum ſpiritualitate, id eſt, an hæc ſit legitima conſequentia, Angelus eſt ſubſtantia ſpiritualis, ergo poteſt intelligere Diſput. 15. de ſcientiâ Dei, à num. 2. & in libris de Animâ diſp. 1. hanc difficultatem expediui, oſtendique hanc conſequentiam non eſſe bonam, quia ſpiritualitas non conſiſtit in virtute intelligendi, ſed vel in penetrabilitate cum altero indiuiduo eiuſdem ſpeciei in ordine ad eumdem locum, vel (vt alij ſentiunt) in carentia partium: vtrumque autem rectè poteſt ſtare ſine virtute intelligendi; ergo ſpiritualitas eorum non eſt ſufficiens argumentum, ad inferendam vim intellectiuam.

2 & maximè ex eorum ſpiritualitate particulari.

Eos ergo eſſe intellectuales non ex ratione generica ſpiritualis vt ſic, ſed ex tali particulari, eis tamen omnibus communi, probandum eſt: ſicut equum eſſe ſenſitiuum, non ex cõmuni ratione entis corporei vt ſic, probandum eſt; ſed ex tali inferiori ratione, quam vocamus animalitatem: ita in Angelis eſt ratio inferior ſpiritualitate, è quâ vis intellectiua ſuadetur. Quamdiu autem eam naturam in ſe aut in effectu intellectionis non videmus, ex principiis fidei, Conciliis & Patribus id probandum eſt: ſuppono autem frequentiſſima eſſe Scripturæ loca, quibus Angeli intelligentes & cognoſcentes aſſeruntur, vt paulò antè dixi, ergo.

SECTIO SECVNDA.

An eorum intellectus & alia potentiæ ſint realiter diſtinctæ.

An intellectus Angeli ab eius ſubſtantia realiter diſtinguatur.

HAnc etiam quæſtionem vel ſimilem de animabus tractaui in libris de Anima, vbi negatiuam partem vt probabiliorem defendi, quia nulla prorſus videtur neceſſitas diſtinguendi eas potentias.

In philoſophia reſpondi negatiuè.

Quod enim ſolet à Thomiſtis obiici, ſubſtantias non eſſe immediatè operatiuas, falſum omnino eſt, & ita ſine fundamento vllo excogitatum, vt amplius non debeamus in eius repugnatione inhærere: nam in materiâ de charitate oſtendi, animam immediatè debere influere in volitionem, & immediatè recipere intellectionem; aliàs non poſſet eius libertas & determinatio à cognitione explicari. vnde infertur, animam ſaltem partialem virtutem immediatam intelligendi & volendi habere, & idem eſt ſuo modo de ſubſtantiâ Angeli. Ex hoc principio, quod fuſiùs in libris de Animâ probaui, rurſus oſtendi, non eſſe neceſſarium intellectum aut voluntatem diſtinctam: ſi enim ſemel conceditur, immediatè effici intellectionem ab animâ, gratis poſteà dicitur, id partialiter tantùm eſſe, & non totaliter: ſine vlla enim neceſſitate limitatur hæc virtus, & diſtincta requiritur potentia, cùm nec ex ipſâ operatione, nec aliunde hæc limitatio inferatur.

Obiiciunt Thomiſtæ. Contrà eſt.

Et rurſus rogo, vnde inferatur, requiri vnam potentiam, & non duas, ad intelligendum? Reſpondebis, credo, quia vna videtur ſufficere. Benè, ergo ego potero dicere, neque vnam eſſe neceſſariam, quia anima videtur ſufficere quod ipſum de Angelis dicendum arbitror.

Vlteriùs inquiro. Reſpondebis Contrà eſt.

Dices Primò cum nonnullis recentioribus: Ea, quorum actus ſunt realiter diſtincti, etiam ipſa realiter inter ſe diſtinguuntur; ſed eſſentia Angeli, & eius intellectus, habent actus diſtinctos, quia actus eſſentiæ eſt exiſtentia, actus verò intellectus, eſt intellectio; ergo diſtinguuntur.

Obiectio Prima recentiorum.

Reſpondeo Primò, falſum eſſe, actum eſſentiæ eſſe exiſtentiam: nam hæc etiam in ſententiâ obiicientium & verâ non diſtinguitur realiter ab eſſentia; ergo non eſt actus illius, quia nihil eſt realiter actus ſuipſius.

Reſpondeo Primò.

Secundò, in eo ſenſu etiam exiſtentia eſt actus intellectus, quia etiam intellectus habet ſuam propriam exiſtentiam ſibi identificatam.

3 Secundò.

Tertiò Reſpondeo, maiorem eſſe falſam: etenim actus amoris, & odij ſunt non ſolùm diſtincti, ſed oppoſiti; item aſſenſus & diſſenſus; & tamen non propterea principia, à quibus oriuntur, ſeu cuius ſunt, diſtinguuntur realiter.

Tertiò.

Replicabis, te ita intelligere maiorem, vt vnus actus cadat ſupra vnum principium, alter verò ſupra aliud; & tunc rectè infertur diſtinctio eorum principiorum.

Replicabis.

Sed contrà, quia in hoc ſenſu ea propoſitio eſt ferè identica, quia iam ſupponit duo

Contrà eſt.

duo eſſe principia & idem ſonat ac ſi diceretur, Quando ſunt duo actus realiter,quotum vnus habet vnum principium,& alter aliud,tunc ſunt duo principia. de quo quis vmquam dubitauit ? àt tunc minor eſt falſa : ſiue enim exiſtentia ſit diſtincta , ſiue non,dico eam & intellectionem eſſe actum eiuſdem rei , quia intellectum ego non diſtinguo ab eſſentia ; aliunde ergo debes ſupponere probatam eam diſtinctionem , vel hoc argumentum nullum eſt.

Obiectio Secunda.

Secundò dices; Potentia intelligendi , & quæuis alia;ſpecificatur ab actibus & obiectis;ipſa verò eſſentia & ſubſtantia non ita ; ergo diſtinguuntur inter ſe.

Reſpondeo.

Reſpondeo , eſſentiam & ſubſtantiam ſub conceptu communi *eſſentiæ* vt ſic , non ſpecificari ab obiectis,quia eſſentia vt ſic,non dicit ordinem ad obiecta. At talis eſſentia in particulari, cui dicimus potentias identificari, ſine dubio ſpecificatur ab obiectis : ſicut ſi quis vellet probare,

A pari.

animalitatem diſtingui in homine à rationalitate, ſicque argueret , *Animalitas ſpecificatur per ordinem ad ſenſationes, at rationalitas non ita, ſed per ordinem ad diſcurſum ergo diſtinguuntur inter ſe realiter*; malè certè argumentaretur , & reſpondendum ei eſſet , vt paulò antè dixi,negando animalitatem,quæ eſt in homine , non etiam ſpecificari realiter in ordine ad diſcurſum ,&c.

Obiectio Tertia. Reſpondeo Primò.

Dices Tertiò, Si potentiæ non diſtinguerentur ab angelo,nullas haberet omnino paſſiones ; hoc autem eſt abſurdum, ergo. Reſpondeo,adhuc non oſtendi cur id ſit abſurdum ; ego potiùs dico eſſe abſurdum , ſine neceſſitate ei ſuperaddere paſſiones , cùm æquiualere per ſuam ſubſtantiam eis

4 *Secundò.*

poſſit. Secundò reſpondeo vbicationem & durationem inter paſſiones annumerari poſſe , fortè etiam ſpecies aliquas, ſaltem ſub diſiunctione hæ vel illæ, etiamſi ab ipſo non fluant. Sed ne faciamus quæſtionem de nomine,an dicendæ ſint paſſiones , ſi ab eo non procedunt, ideò prima ſolutio videtur ſolidior.

Obiectio Quarta. Contrà. Primò.

Dices Quartò, Requiruntur potentiæ vt determinent animam vel Angelum. Contrà Primò, quia,etſi dentur potentiæ ; illæ non determinant animam, ſed è contrario : neque enim anima ſubditur potentiis ; ſed potentiæ ſubduntur animæ,

Secundò.

quæ illis vtitur pro ſua libertate. Contrà deinde, quia anima ad intelligendum ſufficienter determinatur per ſpecies impreſſas , ad amandum verò per ipſam cognitionem ; quid ergo eſt neceſſarium aliud determinatiuum per modum potentiæ?

Obiectio Quinta ex Dionyſio, & Anſelmo. Reſpondeo ad Dionyſium , & Anſelmum.

Dices Quintò , Dionyſius capite 11. etiam in ſummis ſpiritibus tria diſtinguit , ſubſtantiam,virtutem & operationem. Et Anſelmus de Caſu diaboli cap. 8. ait,voluntatem diaboli non eſſe ſubſtantiam , licet ſit quædam eſſentia. Reſpondeo, Dionyſium tria illa agnoſcere ; an verò ſint realiter diſtincta,non declarare. Ad Anſelmũ dico,eum magis ibi loqui de actuali ipſâ volitione quàm de potentiâ volitiuâ : agit enim de affectu ad malum.

Reſpondeo Secundò.

Secundò dico,etiamſi realiter ſint idem ea duo, tamen voluntatem ſub hoc conceptu non eſſe ſubſtantiam, ſicut in Deo,vbi idem realiter eſt potentia & eſſentia ; tamen potentia ſolet vocari attributum Dei , non verò eſſentia.

5 *Obiectio Sexta.*

Dices Sextò , Poſſibilis eſt diuinitus ; imò & naturaliter , aliquis Angelus vel anima ex ſuâ eſſentia indigens potentiis diſtinctis (vt alibi docui : quo poſito,conſtare non poteſt, Angelum de facto non eſſe talem, quia caſu quo illa ſubſtantia exiſteret , non haberemus maius fundamentum ad diſtinguendam potentiam in illâ , quàm iam habeamus in Angelis ; ergo,ſicut tunc malè negaremus eam diſtinctionem , ita etiam & nunc.

Reſpondeo.

Reſpondeo , me in omni caſu ſemper debere negare entitatum multiplicationem, quando non habeo poſitiuum argumentum me in contrarium cogens : vnde ſi aliunde mihi non conſtaret de imbecillitate eius ſubſtantiæ, deberem negare,illam indigere potentiis diſtinctis: & licet in re fallerer , tamen prudenter diſcurrerem iuxta naturas rerum : vnde etiam de facto fortaſſe ego fallor, & aduerſarij tangunt veritatem ; at illi tangunt illam purè caſualiter, quia nullum habent fundamentum ; ego autem , licet errem, quia eſt aliqua occulta neceſſitas quam non video , tamen probabiliùs diſcurro , iuxta principia nobis nota : neque enim bonitas aut malitia diſcurſus ex euentu ſemper deſumitur ; ſed ex principiis per ſe probabiliter ſaltem notis , & rectâ illatione ex illis; ſicut, etiamſi indigeret Angelus de facto duabus potentiis ad intelligendum, nos, qui non videmus eam indigentiam , non poſſemus eos intellectus diſtinguere. Poſſe verò aliquem talem eſſe, 6

Non repugnat ſubſtantia per diuerſas potentias intelligens.

patet , quia nulla ſequuntur contradictoria , ex eo quòd detur aliqua ſubſtantia per diuerſam potentiam intelligens quædam obiecta , & per diuerſam alia ; eo modo quo animal per vnam potentiam cognoſcit aliqua accidentia , & per aliam alia ; & eo modo quo in ordine ſupernaturali per vnum habitum ſeu quaſi potentiam complectur ad quoſdam actus , & per alium ad alios. Probaui enim alibi , non eſſe de ratione omnis potentiæ ſpiritualis intellectiuæ,aut volitiuæ , ſe extendere ad omnia obiecta , ſed ex naturâ ſuâ poſſe eſſe limitatam ; ergo non repugnat Angelus habens binas potentias intellectiuas. Et fortaſſe in re aliquis talis eſt productus ; non tamen, vt dixi,proptereà nos , quamdiu de eius exiſtentiâ non conſtat,debemus aſſerere illum dari ; ſed vitando ſemper multiplicationem entitatum , debemus dicere eos non habere binas potentias intellectiuas diſtinctas : & eodem modo ego dico vlteriùs, nec quidem vnam, licet fortè in re ipsâ aliqui ſint qui diſtinctas habeant potentias. de quo nobis non conſtat.

SECTIO TERTIA.

Quid de diuerſitate ſpecifica angelici intellectus,ſi realiter diſtinguatur à ſubſtantiâ.

An intellectus humanus & angelicus differãt inter ſe ſpecie,ſi diſtinguantur à ſubſtantia.

Dubitari Tertiò poſſet , an caſu quo intellectus angelicus & humanus diſtinguantur à ſubſtantia, differant tamen inter ſe ſpecie (idem eſt de intellectibus diuerſorum Angelorum inter ſe.) Dico , *caſu quo diſtinguantur :* nam ſi identificantur, certum eſt eos differre ſpecie,quia anima & Angelus differunt ſpecie , & ſupponimus eos Angelos etiam differre. P. Suarius cum commu- 7

P. Suarez affirmat.

ni lib.2. tamquam rem omnino certam ſupponit eam diuerſitatem,& docet repugnare eoſdem ſpecie intellectus in naturis diuerſis ſpecie,quia à diuerſis eſſentiis diuerſæ promanant paſſiones.

Contrà eſt.

Ego tamen iudico hoc principium generale aſſumi ſine ſolido fundamento , imò & experientiis contrarium : calor enim eiuſdem ſpeciei poteſt eſſe paſſio ignis, & alterius elementi ſpecie diuerſi: idem eſt de aliis qualitatibus primis & ſecundis, albedine v. g. quæ poteſt eſſe proprietas ſeu paſſio diuerſorum animantium.

Replica.

Dices iſtas eſſe paſ-

ſiones communes, intellectum verò non eſſe talem. *Contrà eſt.* Contrà, quia reſpondetur per concluſionem: nam de hoc quærimus, an intellectus etiam poſſit eſſe paſſio duarum naturarum intellectiuarum, ſeu paſſio communis, quod idem eſt. Et hoc probo à ſimili euidenter, ex diuerſitate eſſentiarum, quæ etiam eſt in duobus elementis, & tamen habet eamdem paſſionem communem. *Ratio à priori mea eſt.* Ratio à priori huius eſt, quia (vt ſæpè dixi) diuerſitas duarum naturarum non petit, vt omnes prorſus effectus diuerſi ſint (loquor de effectibus; ipſas enim actiones eſſe diuerſas alibi dixi:) nam diuerſitas vel ex vnico capite poteſt prouenire. Da enim v. g. Angelum & hominem eumdem ſpecie intellectum & voluntatem habere; ſi tamen vnus ſit purè ſpiritualis, alter compoſitus ex ſpiritu & materia, numquid non habebunt ſufficientem diuerſitatem? Vide quæ dixi diſp.7. de viſione Dei à num.16. oſtendens ex eo quòd Angelorum intellectus inter ſe ſpecie differant, non ſequi, eorum intellectiones ſpecie differre: differentia enim ſpecifica eſt quoddam genus mali, ac propterea ex minimo effectu poteſt prouenire: ſi enim in eſſentiali vno prædicato differant, etiamſi in ceteris conueniant, ſimpliciter & abſolutè diuerſæ erunt ſpeciei; ergo licet homo & Angelus conueniant in hoc quod eſt dicere ordinem ad eoſdem intellectus; quia tamen differunt in eo quòd vnus non dicit ordinem ad corpus, alius verò dicit; habet ſine dubio prædicatum eſſentiale, in quo differant, & conſequenter abſolutè different: ſicut licet conueniant in ordine obedientiali ad eaſdem ſpecie viſiones Dei; quia tamen in aliis prædicatis differunt, abſolutè differunt ſpecie.

8 *Reſpondebis cum nonnullis.* Poteris fortè reſpondere ex doctrina nonnullorum, argumentum à me factum habere locum in aliis paſſionibus, non autem in intellectu, qui eſt paſſio præcipua & prima Angeli, ideóque debet accommodari illius naturæ. *Contrà eſt.* Sed contrà, quia argumentum à me ſuprà factum, hoc ipſum impugnat: licet enim duæ eſſentiæ conueniant in ordine ad primam paſſionem, ſi in alio prædicato differunt, abſolutè different ſpecie; ergo diuerſitas ſpecifica naturarum non infert neceſſariò diuerſitatem etiam primarum paſſionum. Vnde multi tribuunt igni & aëri calorem vt primam paſſionem, etiam in gradibus intenſis: & licet ea ſententia aliunde ſit falſa, non tamen ex capite præſenti, quòd à duabus rebus ſpecie diuerſis non poſſit eadem ſpecie paſſio promanare. Quæ de intellectu angelico reſpectu humani dixi, eodem modo de angelicis inter ſe debent intelligi.

9 *Quæſtio concluditur.* Dicendum ergo eſt, licet formaliter ex diuerſitate naturæ non inferatur diuerſitas intellectus angelici & humani, aut Angelorum inter ſe, propter rationem datam; de facto tamen intellectum angelicum (ſi diſtinguatur ab ipſis Angelis) eſſe diuerſum ab humano, quia perfectiùs multò poteſt cognoſcere quàm humanus, vt ſuppono ex communi conſenſu Theologorum. Hæc autem maior perfectio eſt illis intrinſeca & eſſentialis; ergo facit eos intellectus diuerſos à noſtro. *Ratio concluſionis potiſſimùm ex auctoritate deſumitur.* Rationem naturalem non deſumptam ex auctoritate nullam habemus pro hac concluſione, quia nec ipſos intellectus angelicos in ſe, aut in ſuis actibus videmus. Poteſt tamē ea ratio addi, quòd ſcilicet, licet à diuerſis naturis promanare poſſint paſſiones, eiuſdem ſpeciei, quando tamen non habemus poſitiuum fundamentum ad aſſerendū de facto tales eſſe, connaturalius videtur, vt iuxta diuerſitatem naturarum diuerſas eis paſſiones aſſignemus.

SECTIO QVARTA.

De diſtinctione intellectus ab actuali intellectione & habitibus.

10 *An actualis intellectio diſtinguatur ab eorum ſubſtantia. Reſpondeo affirmatiuè.* QVoad Primum, Reſpondeo omnino diſtingui: poruit enim Angelus ſeparari ab intellectione: nam Angelus non eſt naturâ ſuâ ordinatus ad me cognoſcendum, aut ad quodcumque aliud obiectum in particulari. *Obiectio.* Nec poteſt dici, eamdemmet eſſentiam Angeli ſine mutatione intrinſeca poſſe tranſire à cognoſcente in non cognoſcentem, aut è contrario, ad eum modum quo eadem eſſentia diuina ſine mutatione ſui potuit eſſe cognoſcitiua, aut non cognoſcitiua creaturarum exiſtentium. *Contrà eſt.* Hoc, inquam, dici non poteſt: licet enim in Deo id locum habeat propter eius infinitatem; eſt tamen res nobis planè intelligibilis, vt oſtendi 1. tomo diſp. 28. per totam. id autem velle transferre in creaturam, eſt eam facere Deum, & omnem Philoſophiam & Theologiam turbare: nam pari modo etiam poſſet dici, ſine mutatione intrinſeca ſui, materiam primam v. g. iam eſſe albam, iam nigram: iam conſtituere hominem, iam non. Neque quoad hoc video, cur ſpecialiter id dicatur in Angelis, magis quàm in nobis: nam tam intrinſecum & reale eſt Angelos cognoſcere, quàm nos cognoſcere; ergo tam repugnat in illis cognitionem mutari ſine mutatione intrinſecâ quã in nobis; ergo tam in illis, hoc quod amittitur, aut ſuccedit de nouo, diſtinguitur, quàm in nobis.

Reſpondebis. Dices, hoc argumentum benè probare de cognitionibus aliorum obiectorum, non tamen de cognitione ſui, quia ea non ſeparatur ab illis. *Contrà Primò. Secundò. Tertiò.* Reſpondeo Primò, ſaltem diuinitus eam poſſe ſeparari; Secundò, fortè etiam naturaliter; Tertiò, licet aliqua ſui cognitio debeat neceſſariò in eis eſſe, non tamen hæc numero potiùs quàm illa: vnde omnes ſunt ſimpliciter ab eis ſeparabiles, & conſequenter diſtinctæ realiter, vt in ſimili de vbicatione & duratione dictum eſt alibi.

11 *An dentur habitus intellectuales in Angelis.* Quoad Secundum, an dentur habitus intellectuales diſtincti in Angelis; in libris de Animâ oſtendi in potentiis, quæ, poſitis omnibus prærequiſitis ad operandum, neceſſitatæ ſunt ad operationem, non habere locum habitus acquiſitos: *Reſpondeo ex Philoſophia.* cùm enim illæ potentiæ ſupponant totam virtutem neceſſariam ad operandum, debent eo ipſo propendere in actum: nam quæ maior propenſio quàm neceſſitas ad operandum? Dixi item, eam facilitatem, quam nos experimur in intelligendo, nihil aliud eſſe, quàm quòd ſpecies intentionales faciliùs excitentur ad operandum; quod prouenit ex eo quòd intenſiores ſint; illis autem ſemel excitatis alium habitum non habere locum propter rationem datam. hæc autem eodem modo applicanda ſunt intellectui angelico, qui etiam poſitis prærequiſitis omnibus ad operandum, nulla indiget facilitate, & verò nec admittit illam, quandoquidem eſt omnino determinatus. Fateor tamen ad minuendum concurſum intellectus, & ex hoc capite ipſum reddendum capaciorem ad cognoſcenda ſimul plura, quæ ſine habitibus non poſſet: fateor, inquam, eos habitus ſimpliciter non repugnare etiam in potentiis neceſſitatis ad operandum. *Non repugnat quidem dari tales habitus de facto tamen eos dari, ſine fundamento dicitur.* Verùm nullum habemus fundamentum de facto ad dicendum tales dari in nobis, aut in Angelis. Vtrùm autem in voluntate eorum dentur habitus, infrà dicam.

SECTIO QVINTA.

De obiecto intellectus angelici.

Obiectum angelici intellectus eſt ens vt ſic.

12 QVærimus quod ſit obiectum intellectus angeli, & quomodo hic ab illo ſpecificetur. Suarez lib. 2. cap. 2. fusè hac de re tractat; facilior tamen quæſtio eſt, quàm tam longam exigat diſputationem: dicimus enim eſſe obiectum illius ens vt ſic, ſicut etiam eſt noſtri intellectus: neque poſſumus Angelo negare indifferentiam ad cognoſcenda omnia obiecta ſaltem diuiſiuè, quam & nos habemus. Vbi aduerte: malè à nonnullis id probari ex communi ratione intellectus vt ſic, quaſi neceſſum ſit omnem intellectum ſe extendere ad omnia. Id quod falſum eſt: nullo enim modo repugnat potentia aliqua cognoſcitiua ſpiritualis, ſeu intellectus aliquis determinatus ad certas ſpecies obiectorum, & non ad alias. & idem dico de voluntate reſpectu boni: ſicut enim potentia materialis, v. g. viſus, determinatur præciſè ad colorem & lucem, nec poteſt alia materialia cognoſcere; cur etiam inter ſpirituales cognoſcitiuas potentias non poterit aliqua eſſe minùs vniuerſalis quàm noſter intellectus, & determinata ad certas ſpecies obiectorum? Gratis certè & ſine fundamento prorſus vllo dicitur, ſpiritualitatem, id eſt carentiam impenetrabilitatis, aut carentiam integrātium partium, eſſentialiter debere tribuere cuilibet potentię extenſionem ad omnia obiecta poſſibilia. nec aduerſarij vllam afferunt rationem; & verò nec poſſunt, ſed ſolùm ſupponũt quod deberent probare. Imò paulò antè in habitibus ſupernaturalibus ſpiritualibus, qui ſunt per modum potentiæ in ordine ſupernaturali, oſtendi dari eam limitationem, quæ eodem modo poterit in naturalibus: Angeli ergo & homines, non quia ſpirituales ſunt, ſed propter propriam & ſpecificam perfectionem, habent hanc latitudinem; vnde ex parte obiecti fomaliter nec Angeli inter ſe, nec ab homine diſtinguuntur, ſed in ſolo modo illud cognoſcendi, vt contingit in potentiis diuerſis, habentibus tamen idem obiectum.

Quidam id probant ex ratione communi intellectus vt ſic, ſed male.

An eò quòd vnus Angelus cognoſcat idem obiectũ perfectiùs altero, ſequatur eos differre ex parte obiecti. Suarez affirmat. Confirmat.

13 Circa quod occurrit dubium breue, an eò quòd vnus Angelus cognoſcat idem obiectum perfectius altero, ſequatur poſſe aliquo modo dici eos differre ex parte obiecti. Affirmat Pater Suarez ſuprà cap. 2. nam licet idem obiectum ab vtroque cognoſcatur, poteſt tamen ſub diuerſâ ratione ab vno cognoſci, quàm ab alio quæ diuerſitas etiam in obiecto ipſo reperitur: ſine dubio enim illud obiectum in ſe habet capacitatem, vt vno modo cognoſcatur ab vno Angelo, & altero modo ab alio; ergo etiam ea diuerſitas ſe tenet ex parte obiecti, quam vocat P. Suarez diuerſam rationem ſub quâ. Confirmat id: nam intellectus & voluntas habent ſine dubio diuerſitatem in obiecto, quia ille illud attingit quà verum, hæc quà bonum.

Probabiliùs ea diuerſitas deſumitur ex parte modi, non ex obiecto. Ratio concluſionis eſt.

14 Crediderim hac in re vix poſſe eſſe quæſtionem, niſi de ſolo modo loquendi; in eâ verò non approbo ſententiam P. Suarez: ideò cenſeo, eam diuerſitatem totam quantam ex parte modi deſumi, non ex obiecto. Ratio eſt, quia obiectum nullam habet formalitatem quæ cognoſcatur ab vno, & non ab alio: omnia enim, quæ ſunt etiam ratione noſtra excogitabilia, in eo obiecto cognoſci poſſunt à quolibet Angelo, imò à quolibet ex nobis, qui iam ſaltem abſtractiuè de eis formalitatibus & cognoſcibilitatibus agimus; ergo nihil nec reale, nec ratione ab vno cognoſcitur, quod non ab alio; ergo in obiecto nulla eſt diuerſitas. Declaro ampliùs, licet illud obiectum ſit cognoſcibile diuerſo modo à Michaële quàm à Gabriele, tamen Michaël cognoſcit totum hoc: cognoſcit enim etiam modum ipſum quo illud obiectum poteſt à ſe cognoſci, & modum quo poteſt à Gabriele: item Gabriel cognoſcit vtrumque modum, quo obiectum cognoſci poteſt à ſe & Michaële; ergo ex parte obiecti nullus eſt modus, in quo differant, id eſt, nullus modus cognoſcibilitatis eſt obiectum vnius, qui modus non ſit obiectum alterius Angeli. Nec puto id à P. Suario poſſe negari.

Idem eſt de intellectu & voluntate.

Hoc ipſum ſuo modo dixi alibi de intellectu & voluntate: nam etiam ipſa formalis veritas obiectiua vt talis amatur, & ipſa bonitas vt talis cognoſcitur: id enim formaliſſimè, quod amatur, debet cognoſci, iuxta illud tritum principium, *Nihil volitum quin præcognitum*; vnde non differt vllo modo ex parte obiecti cognitio & amor, ſed præciſè ex parte modi, quo verſatur circa illud, qui modus eſt ipſa actus ſubſtantia, quę vt talis non ſe tenet ex parte obiecti. Addo, etiamſi in amore & cognitione fortè poſſet reperiri diuerſitas, quatenus bonitas vt bonitas allicit voluntatem, & veritas intellectum; at id non poſſe dici reſpectu duorum Angelorum. nam Michaël v. g. dum cognoſcit hominem, non ideò eum cognoſcit, vt quaſi ex parte obiecti attrahat ad eam cognitionem homo, qua à Michaële cognoſcibilis: non enim dicit Michaël, Cognoſco hominem, quia à me eſt cognoſcibilis tali modo; ſed ſine vlla reflexione ſupra proprium actum, & conſequenter ſine reflexione ſupra modum, quo homo eſt cognoſcibilis à Michaële, cognoſcit hominem directè. & idem dico de Gabriele. licet poſteà ambo poſſint reflectere quilibet ſupra modum quo cognitus eſt homo ab vtroque; vnde & illi ipſi modi cognoſcendi, etſi in ſe diuerſi, ſunt tamen obiectum vtriuſque intellectus, quia vterque poteſt cognoſcere modum quo ambo reſpiciunt ſuum obiectum.

Reſpondeo ad Suarez argumentum.

Hinc ad argumentum P. Suarez in forma reſpondeo, concedendo obiectum ipſum in ſe eſſe diuerſo modo cognoſcibile ab vno, quàm ab alio; 15
nego tamen eam diuerſitatem non cognoſci ab vtroque; vnde nego, aliquid in obiecto poſſe vllo modo excogitari, quod vnus noſcat, alter verò non. vnde ex parte obiecti non poteſt eſſe vlla prorſus differentia; eſſet quidem, ſi vnus Angelus non poſſet noſcere quomodo illud obiectum eſſet ab alio cognoſcibile; at cùm hoc ab vtroque cognoſcatur, non poteſt eſſe ex parte obiecti differentia vlla, nec quæ, nec ſub quâ: ſicut, licet diuerſo actu indiuidualiter Petrus videat albedinem ab illo, quo eam ipſam ego video; non poteſt vllo modo dici, me ex parte obiecti habere nec quidem numero diuerſum obiectum, licet obiectum habeat capacitatem, vt per diuerſum actum numero noſcatur à me quàm à Petro.

A ſimili

Ratio huius eſt.

Ratio autem huius eſt, quia illæ viſiones non ſunt reflexæ ſupra eum modum; imò, etſi eſſent reflexiſſimæ, ſi tamen quælibet ſupra vtrumque reflecteretur, eadem eſſet ratio: vna enim idem, 16
quod alia, noſceret, licet ſemper diuerſo modo tenente ſe ex parte actus. Quæſtionem ferè ſimilem tractaui in proœmialibus Theologiæ & Logicæ, probans, ſcibilitatem & ſupernaturalitatem actus non ſe tenere ex parte obiecti ſcientiarum & Theologiæ, ſed eſſe ipſammet entitatem actuum, & ex eis denominari obiecta tali & tali modo cognoſcibilia

gnoſcibilia; ordinē verò, qui in obiectis eſt, vt tali modo cognoſcantur, non ſemper attingi per actus, quia non reflectunt ſe ſupra ſe, & poſſe etiam attingi ab aliis cognitionibus etiamſi in ſe ſint aut ſupernaturales, aut ad eam ſcientiam pertinentes.

SECTIO SEXTA.

An intellectus Angeli ſit capax veritatis & falſitatis.

Angeli intellectus eſt capax veritatis.

QVoad veritatem nulla eſſe poteſt difficultas; eo enim ipſo quòd cognoſcat in ſe rem, v.g. Deum exiſtere, hominem currere, &c. actus ille formaliſſimè eſt verus, ſiue ille ſit per modum compoſitionis ex prædicato & ſubiecto, prout nos iudicamus, ſiue ſine vllâ compoſitione, eo modo quo viſus albedinem hîc & nunc intuetur exiſtentem. de quo alibi. hæc enim diuerſitas in ordine ad veritatem nulla eſt. Vnde etiam cognitio diuina, licet nihil habeat de compoſitione, eſt ſine dubio veriſſima.

17 *Angelum eſſe falſitatis incapacem, auctores cōmuniter ſupponunt.*

Quoad falſitatem autem maior poteſt eſſe ratio dubitandi, eò quòd non videantur Angeli poſſe errare, & conſequenter nec falli: cùm enim omnium rerum habeant cognitiones intuitiuas, hæ autem non ſint capaces erroris, neque ipſi videntur errare poſſe. & ita communiter omnes auctores ſupponunt.

Qui Angelus falli poſſit.

Putarem tamen, hîc poſſe eſſe aliquam rationem dubitandi: nam iuxta ea quæ alibi docui, veritas non eſt eſſentialis cognitioni naturaliter intuitiuæ. Da ergo, Deum diuinitus abſtuliſſe materiam aliquam, v.g. colorem, & reliquiſſe eodem modo ſpecies in Angelo; abſque dubio Angelus eliceret naturaliter cognitionem de eo colore, perinde ac ſi exiſteret, & tamen falleretur. & ex hoc capite dicam infrà, Angelos non ſemper eſſe metaphyſicè certos quòd obiecta exiſtant, prout à ſe videntur. Et hinc explicabo, cur non ſint omnino certi de obiecto ſupernaturali in ſubſtantia.

Concluſio Prima.

Dico ergo Primò, verum quidem, eſſe, diuinitus Angelos hoc modo etiam in cognitionibus intuitiuis falli poſſe; in præſenti tamen loquimur præcisè de naturali capacitate erroris, quæ ſemper manet intacta, quidquid ſit de eis caſibus diuinitus poſſibilibus.

Concluſio Secunda.

Dico Secundò, Angelos, etſi in rebus, quas immediatè cognoſcunt, falli non poſſint naturaliter; quia verò non omnia immediatè nouerunt, maximè futura contingentia, & actus ſecretos; videtur etiam certum, poſſe eos omnino falli circa eiuſmodi; imò de facto dæmones ſæpè falli certum videtur apud omnes. Beati autem, quia prudentiſſimè operantur, numquam falluntur, nec in ſummo ſtatu beatitudinis poſſumus facilè admittere errorem. Addo tamen, in rebus factibilibus fortaſſe vnum iudicare hoc iam magis expedire, quod tamen non expediat: poteſtque ad hoc propoſitum adduci contentio illa apud Danielem duorum Angelorum: vnus enim putabat magis expedire, Iudæos liberari; alter verò, vt manerent captiui. Nec video, cur talis aliquis error leuis repugnet ſtatui beatitudinis, ideò non reputo improbabile quod Malonius docet apud Suarez c.33. num.25. bonos Angelos aliquando, ſed raro; malos verò ſæpè decipi.

Verùm autem veritas & falſitas ſit eſſentialis eis actibus, conſtat ex dictis à me vniuerſaliter diſp.14. Logicæ, à num.1. vbi oſtendi, veritatis denominationem eſſe partim intrinſecam ab ipsâ affirmatione & negatione actus: & partim extrinſecam ab exiſtentiâ obecti: nihil enim aliud eſt, verum eſſe iudicium quo dico, *Deus eſt*, aut, *Petrus currit*, quàm duo hæc, & me id dicere, quod eſſentiale ſine dubio eſt actui; & obiectum ita exiſtere, quæ exiſtentia obiecti diſtincta eſt ab ipsâ eſſentiâ actus, & ei extrinſeca. 18 *An veritas & falſitas ſit actui eſſentialis.*

Actus ſemel verus nequit fieri falſus, nec è contrario.

Eodem etiam modo à num. 49. diſputaui, an actus ſemel verus poſſit tranſire in falſum, & è contrario; & negatiuam partem vt certiorem defendi. Quod eodem modo de cognitionibus Angelicis dictum puta: vt ex ratione, quam breuiſſimè tango, conſtare poteſt. Ratio autem eſt, quia, ſi ſemel obiectum exiſtit tempore per copulam affirmato, eo modo quo affirmatur, propoſitio ſemper erit vera; ſi verò non exiſtat, ſemper erit falſa; repugnat autem, vt, poſtquam ſemel exiſtit, vel extitit, prout requiritur ad veritatem, ſimul etiam non exiſtat, aut non extiterit, prout requiritur ad falſitatem. Cúmque propoſitio ſemper ab initio idem tempus ſignificet, idémque obiectum: ea enim ſignificatio eſt ipſa eſſentia propoſitionis; quæ mutari non poteſt, ſit neceſſariò; vt quod requirit ad ſuam veritatem in primo inſtanti, requirat in omnibus; & conſequenter, ſi in vno eſt vera, & in omnibus ſit; aut è contrario, ſi in vno falſa, etiam in omnibus falſa. *Ratio eſt.*

Vltimò poterat hîc agi de cognitione matutinâ & veſpertina Angelorum; ſed de eâ egi tom.1. diſp.10. de viſione Dei, à num.1. Vbi è D. Auguſtino oſtendi, eam dici matutinam, quam Angeli per viſionem beatam habuere de creaturis, vt in Deo contentis; de quâ viſione nihil ampliùs hîc occurrit dicendum: veſpertinam autem, quam habuêre Angeli de ipſis creaturis in ſe, ſeu in proprio genere. de quâ & in præcedenti diſput. dum de ſpeciebus egimus, multa ſunt dicta; quæ deſiderantur, ſequentibus diſputationibus inuenientur. 19 *De cognitione matutina & veſpertina Angelorū.*

DISPVTATIO NONA.

Quomodo intellectus Angeli verſetur circa obiecta naturalia creata.

SECTIO PRIMA.

Quomodo noſcantur ab Angelis præſentia.

1 *Qui noſcantur ab Angelis præſentia.*

DIXIMVS de obiecto intellectus in communi, iam oportet explicare ea obiecta magis in particulari. Et quidem quoad præſentia, dum actu exiſtunt, non eſt magna difficultas: ſi enim habeat ſpecies infuſas à Deo, tunc omnes fatentur ea cognoſci poſſe intuitiuè, pro libertate tamen Angeli ſe applicantis; non enim neceſſariò omnes attendunt ad omnia quæ actu fiunt: ſi verò primò accipiat à Deo, præſente obiecto, eas ſpecies, aut ab ipſo obiecto; etiam eſt clarum, quomodo ea obiecta tunc noſcantur.

Non

In ſententia Thomiſtica difficulter reſpondetur, maximè, quomodo ſpecies excitentur.

Non omittam tamen hîc notare, difficulter in Thomiſticâ & communi ſententia ſaluari poſſe, non tam quomodo noſcantur præſentia, quàm quomodo excitetur in Angelis ſpecies de eis obiectis dum exiſtunt: ſuppono enim quod infrà ex P. Suario docebo, Angelum in ſuis ſpeciebus reflexè cognitis habere notitiam quamdam confuſam rerum omnium, ſeu obiectorum ſibi proportionatorum, vt inde pro libitu dicere queat, *Volo iam de hoc, iam de illo cogitare.* Hoc poſito, cùm non neceſſariò Angelus ex præſentia obiecti determinetur ad cognoſcendam rem actu exiſtentem, vt Thomiſtæ omnes admittunt, certè non relinquitur ampliùs locus ei excitationi. *Primò.* Non ex cognitione reflexâ ſpecierum, quia ex vi illius non noſcit, an exiturū ſit; ſed ſolùm quòd ſit poſſibile: & licet noſceret illud exiturum, quia non ſcit, quando (alioquin iam ſciret futura antequam fierent) non poteſt punctum ſcire, in quo obiectum exiſtit, vt inde ſe excitet ad illius cognitionem. *Secundò.* Non item id ſcit ex aliquâ mutatione in ſpecie facta, quia nulla eſt in ſententia communi. Non ab exiſtentiâ ipsâ obiecti, quia hęc non immutat omnes, ſed ſolùm volentes attendere: dicant ergo mihi, quomodo ille priùs naturâ queat excitari? ergo nõ eſt in Angeli poteſtate noſcere res quando ſunt, niſi quis dicat à Deo eos tunc excitari.

2 hoc autem iam eſt contra Thomiſtas, qui in eâ excitatione non volunt recurrere ad Deum; præterquam quòd ſi hoc eſſet, vel omnes excitarentur præſente obiecto, & ſic omnes illud noſcerent (quod tamen ab his negatur) vel tantùm aliqui, quibus Deus eam cognitionem vellet infundere; ideóque, vt dixi, non eſſet in poteſtate cuiuſlibet Angeli præſentia intueri. quod falſum eſt. Ideò magis inducor, vt credam eis non dari ſpecies de futuris antequam ea ſint. Nihilominùs poſſet pro Thomiſtis huic argumento reſponderi, eò quòd, poſitâ exiſtentia obiecti, ponitur conditio requiſita vt ſpecies illa efficiat cognitionem; ideò in Angelo tunc excitari neceſſariò cognitionem, non de ipſo obiecto, ſed quòd iam poſſit, ſi velit, illud noſcere in ſe; tunc autem liberum erit Angelo, ſi voluerit, ſe determinare, vel non determinare. At hæc ſolutio habet difficultates ſuprà tactas de dependentiâ ab eis extrinſecis & diſtantibus conditionibus. de quo ſuprà fusè.

Meliùs dicitur, Angelis non dari ſpecies de futuris, antequã ea ſint. Reſponderi poſſet pro Thomiſtis. Contrà eſt.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo futura.

SEd iam de futuris agamus. dum de modo, quo Angelus ſpecies accipit, diſputaui, nonnulla dixi circa hoc punctum de futuris & præteritis; adhuc tamen reſtant alia diſcutienda.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam ſupponuntur.

3 ET quidem Primò ſupponendum eſt ex fide, futura libera non poſſe naturaliter cognoſci à creaturâ, ſine ſpeciali Dei reuelatione. Ita enim in Scripturâ paſſim ponitur vt ſignum diuinitatis, noſcere futura. Iſaiæ 41. *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum, & ſciemus quoniam dij eſtis vos.* idem repetitur cap. 46.

De fide eſt, futura libera naturaliter non noſci.

Obiectio.

Dices, Eo cap. 41. tam videtur aſſeri proprium Dei noſcere præterita, quàm futura; ſic enim dicitur, *Priora quæ fuerunt annuntiate, & ponemus cor noſtrum*, &c. atqui non eſt de fide, non poſſe præterita naturaliter cognoſci; ergo neque erit de futuris. Vrſit hanc difficultatem P. Suarez cap. 9. fusè ſatis, non tamen videtur aſſignare vllam diſparitatem inter præterita & futura, nec reſpondere directè huic loco; in quo, etſi, quando de præteritis eſt ſermo, nihil dicatur de ſigno diuinitatis; additur tamen, *Ponemus cor noſtrum, vt intelligamus vos ſcire nouiſſima*; quibus videtur innui, eum, qui ſcit præterita, ſcire etiam futura.

Reſpondeo Primò. Ideò reſpondeo Primò, ibi eſſe ſermonem non de præteritis quibuſlibet, ſed de his quæ ante mundum fuerunt, id eſt, dicas, an & quæ ſint initia diuinitatis, quid Deus antè decreuerit, &c. ita explicat hunc locum noſter Cornelius ex Origene. certum autem eſt, ſine Dei reuelatione tam non poſſe eas volitiones liberas Dei ſciri, quàm futura. *Secundò.* Secundò reſpondeo, non dici ibi, *Et ponemus cor noſtrum, vt intelligamus vos ſcire nouiſſima*, quod quidem denotaret, ex ſcientia præteritorum inferri futurorum; ſed dici, *Et ponemus cor noſtrum, & nos ſciemus nouiſſima.* quaſi diceret, Tam idola neſciunt præterita quàm nos futura. 4 Per quod non innuitur, ſignum eſſe diuinitatis præterita noſcere, ſtatim autem verſu ſequenti de futuris dicitur, eorum cognitionem ſignum eſſe diuinitatis. Conſtet ergo, futura libera naturaliter non poſſe noſci, quidquid ſit de præteritis.

Suarez diſputat, cur ſit de fide, futura libera naturaliter non noſci.

Circa quam veritatem diſputant aliqui, an ſit de fide, ideò futura libera non poſſe ſciri, quia in ſe immediatè noſci non poſſunt; an verò, quia nec poſſunt in cauſſâ ſuâ libera, id eſt, in volitione liberâ Dei. Vno verbo, Vtrùm ſit contra fidem dicere, quatenus hæc futura pendent à ſolâ cauſſâ liberâ creatâ, poſſe ſciri, ſiue poſſe Angelum naturaliter ſcire, quid ego facturus ſim liberè, ſi Deus miraculosè me non impediat. Huic quæſtioni meritò reſpondet Suarez, nec in ſe, nec in cauſſâ poſſe ea futura videri: & eamdem eſſe rationem de volitione noſtrâ liberâ, quàm de increatâ. Quæ omnia ſic breuiſſimè oſtendo. & quidem in cauſſâ liberâ non poſſe eiuſmodi effectus noſci; nec ab ipſo Deo, dixi in materiâ de viſione contra P. Molinam, qui in voluntate noſtrâ ſuper comprehensâ putat noſci poſſe actus noſtros liberos. Eſt autem ratio manifeſta, quia, cùm cauſſa libera ſecundùm id, quod in actu primo dicit, æquè reſpiciat futuritionẽ rei, quàm non futuritionem, vel è contrario; omnino repugnat ex eâ cauſſâ vt tali conſideratâ, potiùs futuritionem quàm eius carentiam noſci determinatè: vnde à fortiori ſequitur, multò minùs Angelum eam noſcere poſſe.

Eadem ratio eſt de noſtrâ ac de increata volitione libera.

5 Quòd verò ſit eadem ratio de actibus liberis noſtris, quæ de diuinis, facilè inde conſtat, quòd noſtri futuri actus de præſenti nihil ſunt, ratione cuius poſſint per ſe mouere intellectum noſtrum: imò, quia actus diuini de futuris in ſe actu exiſtunt, noſtri verò non, ex hoc capite citiùs actus diuini noſci poſſent quàm noſtri.

Probatio.

Secundò ſupponendum eſt, futura, quæ neceſſariò emanant ex ſuis cauſſis, & quorum cauſſæ ita neceſſariò concurrent, vt conueniant ad productionẽ effectus, etiamſi vna vel altera cauſſa ſecundùm ſe ſumpta non haberet eam connexionem cum eo effectu; omnia, inquam, talia futura poſſe ab Angelo noſci naturaliter, quia Angelus cognoſcens perfectè eas cauſſas, noſcit ea cum quibus ſunt connexæ; ergo ſi (vt ſupponimus) ſunt connexæ cum futuritione effectus, eam certò noſcet.

Futura neceſſaria Angelus naturaliter noſcit.

Circa

Nota Primò. Circa quæ aduerte Primò, me locutum de effectibus, cum quibus totus cauſſarum concurſus habet connexionem, etiamſi vna ex eis cauſſis ſolitariè ſumpta tali careat connexione. v.g. exiſtentia ignis in hoc loco ſolitariè ſumpta non habet connexionem cum accenſione ſtupæ. item exiſtentia ſtupæ in hoc loco ſolitariè ſumpta non habet connexionem cum accenſione ignis: at ea duo ſimul ſumpta, & ignis hîc & ſtupa hîc neceſſariò inferunt combuſtionem ſtupę. Si ergo cauſſę naturales ſint neceſſitatæ, vt ignis ſit hîc; certè in eis cauſſis rectè noſcetur futura combuſtio ſtupæ.

Nota Secundò. Aduerte Secundò, Richardum & aliquos apud Suarez ſuprà contendere in cauſſis naturalibus, quæ naturaliter impediri poſſunt, non poſſe ab Angelo certò cognoſci effectus illarum, quia non poteſt Angelus certò ſcire, eas cauſſas non eſſe
6 impediendas. Verùm (vt ibi benè notat P. Suarez) vix poteſt eſſe cum his auctoribus quæſtio de re: ſi enim cauſſæ illæ impediri poſſunt ab agente libero; ſine dubio, ſicut non poteſt cognoſci, quid illud agens liberum ſit effecturum, ita nec poterit noſci, an ſint futuri eiuſmodi effectus: at hoc non eſt contra ſuppoſitionem noſtram, in qua præcisè loquimur, caſu quo ipſa etiam concurrentia cauſſarum ad operandum neceſſariò euentura ſit: ſi enim pendet ab agente libero, quòd cauſſæ illæ neceſſariæ hoc vel illo modo ſibi coëxiſtant, iam earum concurſus non eſt neceſſarius; ergo de cauſſis, quæ impediri poſſunt ab agente libero, non eſt lis. *Secundò.* Si verò loquantur hi de impedimento quod à cauſsâ neceſſariâ poteſt prouenire, quòd v. g. aqua poſſit extinguendo ignem, illum impedire ne comburat; rurſus quæro, an ſupponatur aliquod agens liberum petens eam cauſſam iniicere. Et ſic iam reditur ad præcedentem caſum, an non ſupponatur; & tunc cùm agens illud neceſſarium non ſit habiturum à quo applicetur, vt impediat alterum; certè per accidens ſe habet vis impeditiua illius, neque ob illam retardari poterit Angelus, ne iudicet certò futuram combuſtionem. Denique ſi ſupponatur agens neceſſariò applicaturum aquam, iam tunc certò ſcietur non futuram combuſtionem.

Cum his auctoribus vix poteſt eſſe quæſtio de re. Primò.

Notandum Tertiò. Aduerte tamen Tertiò, hæc intelligenda eſſe, ſaluâ ſemper conditionali illâ, *Niſi Deus aliter voluerit*: cùm enim ſaltem miraculosè impedire poſſit effectum, ſi nolit cum cauſſis applicatis concurrere; certè niſi nobis conſtet, ipſum non velle eas impedire, non conſtabit nobis eas operaturas.

7 Vltimò ſupponendum, coniecturaliter ex aliquibus principiis & inclinationibus ipſarum cauſſarum liberarum poſſe Angelos multa prænoſcere; & hinc fit, vt aliquando dæmones multa prædicant, vel quia iam paulò antè res incepta erat, vel tractata; vel quia executio ab ipſorum dæmonum voluntate pendebat, & ipſi poſteà, vt putentur veri, ea exequuntur; vel quia noſcunt inclinationes hominum, de quibus ea prædicunt.

Qui Angelus aliqua futura libera coniecturaliter prænoſcat.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reiectis aliquibus ſententiis, concluditur quid ſit dicendum.

Ratio quæritur, cur futura libera non poſſint cognoſci naturaliter.

His poſitis, præſens difficultas tota in eo conſiſtit, vt reddatur ratio, cur futura libera non poſſint antè noſci, quàm ſint. Et quidem ſuppoſitis ſpeciebus de illis, vix aut ne vix poſſe negari eam ſcientiam, ſatis ſuprà contra Thomiſtas oſtendi: ſi autem non dantur ſpecies, certum eſt, non poſſe omnino cognoſci. at in hoc ipſo eſſe poteſt difficultas, cur non poſſint dari de facto tales ſpecies naturaliter, & an ſaltem repugnet aliqua creatura Angelis nobilior, quæ petat eiuſmodi ſpecies, & per eas cognoſcere certè futura: non enim in eâ exigentiâ ſpecierum includuntur duo contradictoria, neque inde ſequeretur, eam creaturam habituram infinitam virtutem propriam Dei: adhuc enim eſſet ea creatura defectibilis, pendens à Deo, &c.

In ſententiâ Thomiſtarū difficulter reſpondetur.

Primus reſpondendi modus. Res hæc valdè eſt difficilis. Prima ſententia docet, ſpeciem inditam Angelo à creatione, ſolùm repræſentare futura ſecundùm eſſe poſſibile; vt verò ea repræſentet vt exiſtentia, indigere quadam modificatione, quæ poſteà fit exiſtente obiecto. Hanc ſententiam fusè Suarez reiicit, haud ſcio 8
an efficaciter: quod enim dicit non eſſe à quo modus ille producatur, ſolui facilè poteſt: nam vt nos dicimus exiſtente obiecto produci ſpecies de illo, ita huius ſententiæ auctor Malonius dicet de illo modo, ſiue ſit aliquid per modum qualitatis, ſiue per modum actionis. quod ad aliam difficultatem pertinet. nec ſine neceſſitate ad Deum recurrit Malonius, quia aliter non poteſt, ſi detur tota ſpecies de futuris, declarari, cur non noſcantur futura, vt ſuprà vidimus contra Thomiſtas.

Suarez hanc ſententiam reiicit, ſed ipſemet impugnatur.

Meliùs reiicitur Primò. Faciliùs ergo reiicitur Malonius, quia malè vocat id, quod de nouo productum eſt, modum: eſt enim potiùs noua ſpecies productiua nouæ cognitionis, & quoad hoc iam relabitur in noſtram ſententiam; *Secundò.* nondum tamen explicat, cur ille modus à Deo productus obiecto exiſtente non potuerit etiam antè produci. in quo eſt tota difficultas præſens.

Secundus dicendi modus eſt Bonauent. Secundus modus dicendi eſt Bonauenturæ apud Suarez eo cap. 11. num. 5. qui ait, obiectum ſingulare non cognoſci ab Angelo per vnam ſpeciem, ſed per multas ſimul. Reddit rationem, *Ratio eſt.* quia in obiecto ſeu re ſingulari ſunt multa, figura, locus, tempus, &c. quæ exigunt varias ſpecies; ergo non poteſt illas combinare in ordine ad futuritionem, niſi illam rem intueatur: intuitio autem non poteſt fieri antequam illa exiſtat, ergo neque noſcere eam poteſt ante illius exiſtentiam. *Reiicitur Bonauent.* Reiiciendus tamen eſt Bonauentura: nam ſicut, antequam quidquam ſciat Angelus, combinat ſpecies ad cognitionem rei præſentis, poterit etiam combinare pro futuritione. Declaro id, 9
oſtendendo in terminis eam ſententiam repugnare, dum inſinuat ab Angelo eam combinationem fieri ſcientificè: iam enim eo ipſo ante combinationem videtur ſupponi res ipſa cognita, alioquin quomodo ſcientificè combinat? Rogo ergo, per quid fuit habita ea cognitio? non per præuiam combinationem; ſic enim daretur proceſſus in infinitum; ergo per tales cognoſcetur etiam futuritio: qui enim Angelo dixit, rem exiſtere, vt faceret combinationem, potuit dicere *exiſtet*, vt ſic faceret combinationem pro futuris.

Confirmo. Adde, otioſam planè eſſe illam combinationem, ſi ante illam iam noſcitur res. Confirmo: ea combinatio non fit ab obiecto præſente, & nihil in Angelo operante: ſi enim dicatur aliquid in Angelo produci, relabitur ſententia hæc in præcedentem de modo producto, nec ea combinatio fit ab Angelo ipſo, quia ante illam non ſcit quid fiat: hoc enim per combinationem noſcit, ergo nihil habet vnde determinetur ad combinationem.

Denique

Bonauentura vlterius reiicitur.

Denique reiicitur,quia falsò ſupponit, per ſimplices ſpecies non poſſe omnia , quæ habet ſimul vna ſubſtantia, cognoſci , cùm (vt dicemus infrà) etiam duo diſparata obiecta poſſint ſimul per vnam ſpeciem repræſentari. Et licet id concederetur Bonauenturæ,adhuc (vt benè P. Suarez obſeruat)non ſatisfacit difficultati : nam res exiſtens vt
10 exiſtens non habet compoſitionem , quia exiſtentia non diſtinguitur à re exiſtente vllo modo realiter,imò neque obiectiuè propriè, vt aliunde ſuppono : ergo benè poteſt cognoſci res vt exiſtens, aut vt futura per ſimplicem ſpeciem.

Tertius dicēdi modus eſt Granadi. Contrà eſt.

Tertiò P.Granadus tract.5.ait, ideò futura libera non poſſe cognoſci , quia non poteſt Angelus cognoſcere, ea non eſſe impedienda à ſuis cauſſis. Verùm hæc ratio dicit idem per idem : nam ego v. g. non aliter impedio meum actum liberum amoris , quàm eum non habendo: & è contrario formaliſſimè illum non impedio, habendo illum; ergo idem eſt , meum actum liberum non eſſe à me impediendum, ac meum actum liberum eſſe à me habendum,ſeu ac eſſe futurum à me;ergo dum dicitur , ideò non poteſt Angelus noſcere meum actum amoris eſſe futurum, quia non poteſt illum noſcere à me non eſſe impediendum ; idem planè dicitur, ac non ſcire illum eſſe futurum, quia non poteſt ſcire eſſe futurum. quod ſine dubio eſt idem per idem.

Roboratur.

Confirmo : quando exiſtit actus , poteſt quis ſcire illum non impediri à cauſſa,etiamſi hæc poſſit illum impedire;ergo eum qui futurus eſt, poterit ſcire non impediendum , quia verè non eſt impediendus , etiamſi poſſit impediri , vel detur vna ratio independens ab hac.Fateor,ſi loqueremur de cognitione eius actus in ipſa cauſſa,& ex vi illius, bonam futuram eam rationem P. Granadi ; at hîc quærimus,cur in ſe ipſo,qui futurus eſt,non poſſit cognoſci,ſicut præſens noſcitur non in cauſſa,ſed in ſe ipſo,quia in ſe eſt.

11 *Quartus dicendi modus.*

Quarta & vltima ſententia docet, repræſentationem fieri per aſſimilationem : hanc autem cùm ſit quoddam genus relationis,non dari niſi ad obiectum præſens ; ergo futura non poſſunt repræſentari antequam ſint. Ita Caietanus,Ferrara,Capreolus & alij apud Suarez ſuprà num.9. *Reiicio Primò.* Verùm omnes hoc vnico ferè verbo reiicio , relictis aliis argumentis quæ benè vrget Suarez,ſcilicet repræſentationem cognitionis non eſſe per formalem ſimilitudinem , ſed in genere intentionali , vnde malè requirunt eam præſentiam. Hoc ergo argumento , & aliis relictis , ſic ego vrgeo : etiam res præterita non habet actu eſſe , ergo non poteſt ad illam eſſe relatio ſimilitudinis ; ergo etiam non poterit cognoſci ab Angelo. quod eſt contra ipſos auctores. *Secundò.* Secundò , poſſibilia etiam non dantur actu, vel certè(ne quæſtionem faciamus de nomine)ego non ſum ſimilis prædicamentaliter homini purè poſſibili,& tamen cognoſcitur res vt poſſibilis ,antequam fiat , & per cognitionem tam veram quàm noſcatur ipſa res vt exiſtens ; ergo cognitio non eſt aſſimilatio prædicamentalis requirens coëxiſtentiam alterius extremi. *Tertiò,* Tertiò,in ipſo Deo, qui etiam noſcit res antequam ſint , & verò perfectiſſimè ; ergo cognitio non eſt aſſimilatio phyſica,petens actualem exiſtentiam,niſi fortè recurrant hi ad ſuam præſentiam in æternitate, ſatis alibi à nobis refutatam. *Quartò.* Quartò,quia futura neceſſaria actu non ſunt Angelis ſimilia , & tamen cognoſci poſſunt, ergo.

12 *Quintus dicendi modus.*

His ergo ſententiis reiectis , fortè ex dictis à nobis de ſpeciebus ſic quis diſcurreret:Angelus & omnis creatura accipiens ſpecies non ab inſtanti creationis , ſed poſteà , vel eas accipit ab obiectis, vel à Deo : ſi ab obiectis,clarum eſt,cur non poſſit eas accipere antequam ea ſint ; nihil enim , antequam ſit,operatur:ſi à Deo,tunc dici poteſt,Deum in dandis eis ſpeciebus ſupplere quodammodò obiectorum improportionem , eo ſolùm tempore, quo obiecta , ſi proportionata eſſent , operatura erant ſpecies , & quia antequam ſint , non petunt vllo modo eas producere, ideò nec Deus eas producit naturaliter, antequam res ſint ; ſed cùm primùm hæ exiſtunt,& ob ſuam materialitatem, aut alio ex capite per accidens impediuntur.

Efficaciter impugnatur.

Obiici tamen efficaciter contra hanc rationem poteſt , Ergo nec de poſſibilitate rerum dari poterunt ſpecies, antequam illæ ſint : Deus enim non poteſt tunc propriè ſupplere exigentiam earum rerum,cùm actu tam non ſint,quàm verè non eſſent, ſi poſſibiles non eſſent. Conſequens autem apertè falſum eſt , quia de multis rebus poſſibilibus habent naturaliter Angeli ſpecies. *Reſponderet quis.* Aliquis reſponderet poſſibilitatem eo modo,quo eſt,etiam de facto, dati, ideóque benè poſſe quodammodò petere , vt actu dentur à Deo ſpecies de illa. *Contrà eſt.* Sed contrà,quia(vt dixi ſæpè) poſſibilitas propriè actu abſolutè omnino nihil eſt ; ergo non poteſt ex hoc capite ſolida ratio deſumi , cur dentur de illa ſpecies magis quàm de rebus futuris , cùm etiam futuritio ſuo modo de facto nunc detur , licet non detur res futura.

Sextus & optimus dicendi modus deſumitur ex moralibus inconuenientiis , ſi noſcerentur futura libera.

Meliùs ergo poſſet quis diſcurrere eo planè 13
modo,quo de ſecretis cordium infrà diſcurremus. Et quidem ſi de actibus liberis aliorum loquamur,omnia quæ probant eos nec quidem actu exiſtentes poſſe ab aliis cognoſci, probant à fortiori, non poſſe noſci, antequam ſint.Si verò loquamur in ordine ad proprios actus futuros , difficiliùs redditur ratio. Nihilominùs poteſt dici eos non poſſe noſci antè , propter inconuenientia magna, quæ inde ſequerentur : tum quia noſcendo ſuos actus liberos futuros , noſcerent ſæpè alienos. ſi v. g. noſco me odio habiturum Petrum cras propter hanc cauſſam , iam ibi cognoſco eum daturum mihi talem cauſſam : inde autem totius reipublicæ politicæ gubernatio perturbaretur,& quilibet, propter tales præuiſiones, perpetuò alterum odio haberet,vitaret aſpectum, curaret occidi,&c. Quæ multò magis militant circa futura quàm circa præſentia , quia plura ſunt futura quæ ſimul noſci poſſent,quàm quæ ſimul vna vice ſunt præſentia. Deinde etiamſi proptereà non eſſet quis in aliorum actuum notitiam deuenturus,adhuc in ſe ipſo eſſet ea ſcientia occaſio , vel perpetuæ triſtitiæ, ſi præſcirentur graues caſus , & ſic homo ſibi ſemper diſpliceret : vel fortè occaſio deſperationis : ſi verò euentus futuri , & actus liberi boni eſſent,eſſet etiam occaſio magnæ nunc ſecuritatis, & inordinatæ lætitiæ , deſidiæ , &c. æquum ergo fuit proptereà , vt nulla creatura naturaliter poſſit eiuſmodi futura ſcire. Et hæc eſt repugnantia,quæ in tali præſcientia poteſt reperiri , quámque ſuprà obiectio in contrarium poſita petebat. Si cui meliùs aliquid occurrerit,libenter amplectar.

SECTIO TERTIA.

De præteritis.

Vaſquez ait, præterita poſſe immediatè

EGit Suarez fusè hac de re cap. 11. num. au- 14
tem 4. refert opinionem Vaſquez , aientis poſſe ab Angelo immediatè in ſe præterita noſci,

In ſe noſci, licet nota non fuerint, quādo extiterũt. Suarez impugnat.

etiamſi,quando extiterũt,nota non fuerint.Quam doctrinam ſibi dicit eſſe valdè nouam & mirabilem,ideò eam fusè refutat præcisè probando,eamdem planè rationem eſſe de præteritis,quæ,quando extiterunt, non fuerunt nota, quæ eſt de futuris.concludit autem num.7.non eſſe veriſimile à P. Vaſquez, magni & acuti ingenij viro, eam inſtantiæ ſimilitudinem non fuiſſe viſam; etiamſi fortè ob aliquam cauſſam eam reticuerit. opinatur ergo Suarez, tam non poſſe præterita noſci, etiamſi dentur ſpecies de illis, quàm non poſſunt futura. Vnde tunc præcisè fatetur præterita noſci, quando, dum extiterunt, nota fuerunt. & ex eâ notitiâ relicta fuit ſpecies in Angelo, qua cognoſcit poſteà ſe vidiſſe illud obiectum: & in eâ viſione reflexè cognita noſcit etiam ipſum obiectum: non enim aliam immediatam cognitionem de ipſo obiecto præterito agnoſcit, licet fuerit, dum extitit, immediatè in ſe cognitum: nec reputat abſurdum, eam vnicam de præterito Angelo quaſi abſtractiuam cognitionem concedere.hæc ibi fusè toto eo capite.

Refuto Suarez.

Memini me hanc doctrinam (quam apud alios recentiores vidi) ſæpè reieciſſe, quod & nunc ex propoſito, breuiſſimè tamen, præſtandum eſt. Et quidem negare nec volo, nec poſſum, Patris Suarez eamdem planè eſſe rationem de præteritis ac futuris: id enim mihi ſemper altè inſedit vnde ſuprà efficacem inſtantiam attuli adprobandum, Angelos, ſi ſemel habeant ſpecies de futuris, poſſe ea noſcere, ſicut poſſunt præterita: hæc enim tam non exiſtunt, quàm non exiſtunt futura &c.
15 Verùm non poſſum vllo modo probare quod addit Suarez.Et quidem meo iudicio euidenter ſic illud reiicio. Sumo iam ipſammet intuitionem præcedentem, quam Angelus habuit exiſtente obiecto, & cuius recordari poteſt Angelus, iuxta doctrinam Patris Suarez; ea intuitio iam eſt præterita, & tam non exiſtit, quàm non exiſtit ipſum obiectum. Et tamen, quia relicta eſt ſpecies de illâ, poteſt illa in ſe immediatè cognoſci, nec ille modus intuendi rem non exiſtentem arguit infinitatem,immutabilitatem,&c.ergo eodem modo, quandoquidem datur ſpecies de obiecto ipſo præterito, etiamſi non fuerit intuitio de illo, poterit nunc Angelus illud intueri vt præteritum, ſicut intuetur ſuam intuitionem. Et idem dico de futuris, nec poſſum vllo modo videre, quid ſit ſpeciale in intuitione præ obiecto ipſo, vt intuitio non exiſtens, ſed præterita, terminet cognitionem; & obiectum non exiſtens, ſed præteritum,non poſſit terminare cognitionem immediatè.

Obiectio Prima.

Dices fortè Primò, cauſſam eſſe, nam quando intuitio præcedens noſcitur,id fit per memoriam; ſi verò obiectum non fuiſſet notum, nulla fuiſſet memoria. Benè: at hoc non eſt ad rem,quia omiſſo termino *memoria* ſic argumentor,Illa quæ dicitur memoria, eſt cognitio immediata actus præteriti iam non exiſtentis; ergo cognitio immediata de obiecto non exiſtente, ſed præterito,non eſt ſupra vires Angeli: quòd enim dicatur memoria, vel non, eſt denominatio extrinſeca à cognitione propriâ præcedente. & hæc denominatio

Contrà eſt.

16 non magis facit actum illum iam exiſtere,quàm ſi non fuiſſet: nec quod ad ſpecies attinet, quidquam iuuat, quia, vt Suarez ſupponit, tam de aliis futuris & præteritis ipſis obiectis habet Angelus ſpecies proprias,quibus immediatè in ſe obiecta ſunt cognoſcibilia,ſi his nihil deeſſet ad terminandum, quàm habeat de ſuâ propriâ cognitione præcedenti;ex parte verò obiecti ad terminandum non plus habet vnum quàm alterum, quia neutrum in ſe iam exiſtit; ergo manifeſtè eſt per accidens illa denominatio,quòd dicatur ea cognitio *memoria*.quæ enim inde vires ei accreſcere poſſunt? planè ego nec leuem video diſparitatem.

Reſpondere fortè Secundò poſſes, neque ipſam præcedentem intuitionẽ in ſe immediatè cognoſci, ſed in ſpecie exiſtente actu, & relictâ in intellectu Angeli ex præteritâ intuitione. *Reſpondebis Secundò.* Verùm hæc reſponſio facilè reiicitur Primò, quia expreſsè eſt contraria ipſis cum quibus ago, qui negant obiectum cognoſci à nobis mediatè in ſpecie. *Contrà Primò.* Secundò, quia ,ſicut præterita intuitio cognoſcitur in ſpecie reflexè cognitâ, ita eodem modo in ea *Secundò.* ſpecie de futuris & præteritis, quæ actu extitit, & reflexè etiam poteſt cognoſci actu ab Angelo, cognoſcetur etiam res futura & præterita,omnino independenter ab ea intuitionis memoriâ: tam enim ex ſe ſpecies de obiecto futuro eſt repræſentatiua obiecti, quàm ſpecies de intuitione repræſentatiua intuitionis; habent ergo æqualem vim, vt reflexè cognitæ ducere poſſint in obiecti cognitionem; malè ergo inde diſparitas aſſignatur.

17

Secundò principaliter eam doctrinam impugno.

Secundò principaliter eam doctrinam reiicio, quia independenter ab eâ reflexione ego poſſum recordari eorum quæ vidi; & ea in ſe intueri vt præſentia. Quod patet manifeſtâ experientiâ:quis enim, quando recordatur parentis, amici, &c. eo ipſo neceſſariò reflexè debet recordari ſuæ notitiæ, ſed immediatè eos conſiderat, ac ſi eſſent præſentes? Vide quæ dixi diſput. 20. de ſcientiâ Dei à num.4. & licet homo ſimul recordetur ſe vidiſſe tale obiectum; improbabiliter tamen diceretur, cognitionem noſtram non ferri immediatè ad parentem ipſum præcedentem, vel ad pontem, quem immediatè antè vidi; ſed ſolùm in meâ cognitione vt in ſpeculo me contemplati parentem, fluuium, pontem, &c. quòd ſi immediatè rem ipſam in ſe noſco, licet ſimul recorder meæ antiquæ viſionis, magis augetur difficultas contra aduerſarios: nam tunc immediatè in ſe noſco vt præteritas duas res, quæ in ſe nullo modo exiſtunt. Vnde meritò infero, Ergo poteſt etiam res non exiſtens terminare notitiam ſui,ergo, etiamſi non vidiſſem eas res, poſſem iam eas cognoſcere, dummodò nunc haberem ſpecies de illis.

Vrgeo argumentum.

Vrgeo argumentum: ſæpiſſimè quis intuetur & videt vnam rem, & non facit reflexionem ſupra ſuum actum: vt enim dixi loco citato, non quandocumque cognoſcit quis obiectum, ſemper reflectit ſe ſupra ſuam cognitionem, vt experientiâ manifeſtâ patet: & tamen poſteà recordatur quis ſe vidiſſe illam rem, vel audiuiſſe, &c. ergo pari ratione res, quæ non fuit nota quando extitit, poteſt poſteà à nobis cognoſci, eo ipſo quòd relinquat nobis ſpeciem ſui. 18 Probatur euidenter conſequentia; quia illa mea cognitio non fuit, quando extitit, in ſe nota, etiamſi per eam obiectum fuerit notum, & tamen illius etiam cognitionis reflexè recordor, ergo. Minor verò, quòd recordemur poſteà talium rerum, & viſionis illarum, eſt certiſſima. Maior autem, quòd non ſemper, ſed rarò eam reflexionem faciamus, facilè videtur poſſe probari: nam ea reflexio ſupra propriam cognitionem non fit formaliter per eam cognitionem. multi enim negant etiam diuinitus, vllam creatam cognitionẽ poſſe eſſe reflexã ſupra ſe ipsã;& licet diuinitus non repugnet aliquas eſſe ſupra

Conſequentia euidens.

ſupra ſe reflexiuas (in quo Patri Suarez acquieſco ;) certè non poteſt probabiliter dici, id de facto omnes habere : quomodo enim experientiâ id in omnibus deprehenderetur, & tamen nemo ex aduerſatiis, nec quidem in vnica, id notaſſet, imò & dixiſſet id diuinitus repugnare? ergo non neceſſariò fit ea reflexio per ipſummet actum, ſed neque per alium diſtinctum actum, quia tunc ſequeretur proceſſus infinitus: ſi enim cognitio directa de Petro v. g. neceſſariò debet cognoſci per aliam reflexam, ergo & hæc debebit noſci per aliam, & ſic in infinitum. Quo enim fundamento vel apparenti dici poterit, eam primam cognitionem eo ipſo quòd exiſtat, neceſſariò producere ſpecies ſui, quæ determinent neceſſariò ad reflexam ſui notitiam; ſecundam verò cognitionem non producere neceſſariò ſpecies ſui, nec excitare ad ſui cognitionem? ergo non neceſſariò cognoſcitur actus, quando extitit, quod &, vt dixi ſuprà, manifeſta experientia patet; ergo poteſt quis recordari ſui actus, quem tamen non nouit, dum exiſteret.

Non neceſſariò fit reflexio actuum, ne detur proceſſus in infinitum.

19 *Obiectio Prima.*

Nec poteſt dici, tunc temporis, quando quis ſe non reflexit ſupra ſuum actum, non poſſe illius poſteà recordari: etenim numquam homo aliquam rem noſcit, de quâ ſaltem ictu oculi immediatè pòſt ſi interrogetur, non recordetur, niſi omnino fuerit diſtractus, ita vt propriè non viderit illam; at in eo caſu meum argumentum habet ſuam vim, quia ſiue ſit vno anno pòſt, ſiue vnico tantùm inſtanti, iam non ampliùs exiſtit ea cognitio, quæ non fuit cognita, dum extitit, & tamen poſſum poſteà illius recordari, ſeu eam noſcere; ergo rem, quam non noui præſentem, poſſum noſcere poſteà, ſi reliquit ſpeciem ſui.

Secunda obiectio.

Contrà Primò.

Secundò.

Quòd ſi ideò dicatur, tunc temporis me ſolùm recordari rei viſæ, non verò me eam vidiſſe; contrà, quia, vt dixi paulò antè, ſi immediatè pòſt interroger, ſemper recordor quòd viderim, legerim, &c. & tunc poſſum me reflectere ſupra eam viſionem iam non exiſtentem, ergo. Contrà Secundò, quia, licet non recorder me vidiſſe, obiecti tamen in ſe omnino recordor, maximè quando, vt dixi, immediatè pòſt reuocatur mihi in memoriam; ergo poſſum recordari rei præteritæ immediatè & in ſe, licet cùm extitit, non reflexè nouerim me noſcere; & conſequenter, licet poſteà eam non intuear in cognitione præcedenti, ſed in ſe.

20 *Concluditur, poſſe præterita noſci, dùmmodò ſpecies de illis dètur, licet nō fuerint nota, dū exiſterent.*

Propter hæc omnino certum puto, præterita poſſe cognoſci, dummodò ſpecies de illis habeamus, etiamſi non fuerint anteà, quando extiterunt, cognita. quod tenet Vaſquez, vt ſuprà vidimus, licet in eo non videatur loqui conſequenter, quòd ſentiat non eſſe eamdem de futuris rationem: nos enim eamdem planè eſſe cum P. Suarez docemus. Aduerto tamen, circa ſpecierum infuſionem hanc eſſe differentiam inter præterita & futura; quòd de futuris liberis repugnet omnino naturaliter infundi creaturæ ſpecies, antequam illa ſint, propter rationes quas ſuprà reddidimus, ideóque futura libera ſimpliciter non ſint naturaliter cognoſcibilia à creatura. At de præteritis poſſint naturaliter infundi ſpecies, quia non vrgent vllo modo illæ rationes, quæ pro futuris: quando enim rationalis & libera creatura efficit aliquem actum externum, iam eo ipſo illum facit publicum. Vnde, ſicut non eſt contra regimen politicum, quòd tunc temporis queat cognoſci ab Angelo exiſtente; ita nec videtur eſſe contra idem regimen, quòd poſſit Angelus poſteà productus illum actum cognoſcere, aut quòd alius Angelus, qui tunc exiſtebat, licet non nouerit illum actum, dum extitit, poſſit poſteà illum cognoſcere pro ſuo libitu.

Specierū infuſarum differentia circa præterita & futura.

Confirmo ſecundā partē concluſionis.

Confirmo hanc ſecundam partem concluſionis: prima enim ſatis ſuprà probata eſt: nam planè videtur improbabile, dicere, Angelum, qui quando res extitit, fuit diſtractus ad alia, iam nō poſſe ampliùs eam rem noſcere, niſi ex fide & reuelatione aliorum. Secundò, etiam eſt improbabile, ei ſolùm concedere poſteà obſcuram & imperfectā cognitionem præteritorum, præciſè quatenus obiecta in actibus continentur: quæ cognitio quodammodò eſt in ſola atteſtatione. Denique nulla eſt ratio, cur dicatur repugnare talis modus cognoſcendi, vt oſtenſum eſt hucuſque, ergo non debet negari. 21

SECTIO QVARTA.

An Angelus cognoſcat rationes communes.

Quid ſit ratio cōmunis.

IN mea ſententia negante rationes communes præciſas & abſtractas, nihil aliud eſt noſcere rationes communes, quàm cognoſcere ſingularia actu confuſo, non diſtinguente illa inter ſe, ſed ea per modum vnius attingente, vt cùm dico *homo*; ſpecies verò in nobis pro eiuſmodi cognitionibus deſumuntur ex multis indiuiduis particularibus, vnde poſteà per diſcurſum elicimus concluſionem generalem, v. g. *Ergo omnis homo eſt rationalis.* quâ de re fusè egi in Logicâ.

Refutantur, qui Angelis neceſſariò tribuunt tales rationes communes.

Hinc infero, nullius momenti eſſe rationes eorum, qui putant neceſſariò debere Angelis tribui tales cognitiones, eò quòd ſcientia non ſit niſi de cōmunibus, & quòd indiuidua non queant noſci, niſi cognitis rationibus communibus, quæ ſunt de eorum eſſentia. Vno enim verbo reſpondetur, nihil eſſe à parte rei commune, quod ſit de eſſentia ſingularis cuiuſlibet, ſed eas denominationes rationis communis genericæ, ſpecificæ, &c. deſumi ex cognitione confuſa omnium vel ſpecierum, vel indiuiduorum vnius ſpeciei. vnde totus ego poſſum perfectiſſimè noſci, non notis talibus generibus adæquatè, ſed mea ſola animalitate & rationalitate, quæ eſt pars generis. Deinde dico, in nobis ſcientiam eſſe de ſingularibus, licet minùs diſtinctis, vnde perfectiorem eſſe eam quæ magis ſingularia diſtinguit, quia magis clara, & talem in Deo & Angelis admittimus. 22

Primò quæritur, an Angeli poſſint noſſe rationes communes.

Suarez ait, & negantem & affirmantem eſſe probabilem.

Hoc ſuppoſito circa Angelos quæri poteſt, Primò, an poſſint habere cognitionem earum rationum communium. Secundò, quibus ſpeciebus pro illa vtantur. Circa primum P. Suarez cap. 8. num. 9. probabilem cenſet & negantem & affirmantem ſententiam. Et quidem probabile eſſe, poſſe Angelos noſcere eo modo rationes communes, probo; quia in tali modo cognoſcendi non eſt vlla repugnantia; nec talis cognitio, etſi minùs clara, falſa eſt, aut erronea, vt ſuo loco fusè oſtendi; cur ergo ex propria libertate non poterit ſe determinare ad cognoſcendum, v. g. hominem, dicendo, *Omnis homo eſt animal rationale*, etiamſi tunc diſtinctè non ſe applicet ad cognoſcendum Petrum vel Paulum, ac differentias illorum inter ſe? Et hanc partem ego iudico vt probabiliorem.

Obiectio Prima.

Reſponſio.

Dices Primò, Deus non poteſt habere ſimilem cognitionem, ergo neque Angelus. Nego conſequentiam: nam Deus eſt omnino incapax cognitionis confuſæ, Angelus verò non. Quod maximè

ego confirmo ex dicendis infrà, Angelum ſcilicet limitatæ eſſe virtutis, & non poſſe ſimul actu noſcere obiecta omnia, quorum habet ſpecies, ſed pro ſuâ libertate ſe applicare iam ad hoc, iam ad illud. Vnde pro præſenti puncto ſic argumentor:
23 Si nolit Angelus omnino deſiſtere à cognitione aliorum obiectorum & ſimul velit cogitare de animalitate omnium hominum, cùm ad vtrumque actu claro & diſtincto cognoſcendum, ob limitationem virtutis non habeat ſufficientes vires; manifeſtè infertur, poſſe in illo ſine vlla imperfectione, ſuppoſita, vt dixi, limitatione virtutis, eiuſmodi actum confuſum reperiri, quo ſine vlteriori diſtinctione inter Petrum & Paulum in particulari dicat, *Omnis homo eſt animal*, licet in Deo locum non habeat eiuſmodi actus, vt obiectio meritò ſupponit, eò quòd Deus habet infinitam vim ad omnia ea obiecta ſimul & diſtinctiſſimè cognoſcenda, nec poteſt pro ſuo libitu ab actu adæquato ſuæ cognitionis ceſſare. de quo fuſiùs in materia de ſcientia Dei.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, Talis cognitio eſſet ſuperflua & otioſa, ergo Angeli prudenti modo operantes numquam eam habebunt, maximè circa illa obiecta, quorum habent ſpecies proprias & diſtinctas. ita obiiciunt nonnulli, qui licet admittant, eam cognitionem non eſſe impoſſibilem, ob hanc tamen obiectionem negant eam de facto dari. *Reſpondeo.* Ideò reſpondeo ex dictis à me paulò antè, conſtare poſſe eſſe occaſionem, in quâ prudenter Angeli nolint habere aliam cognitionem diſtinctiorem, quia magis ad eam deberent attendere, nec opportunum eis eſt tam explicitè omnia ea obiecta cognoſcere: cogerentur enim ceſſare à cognitione aliorum obiectorum. quod ipſi de facto nolunt ob alias cauſſas.

Secundò quæritur, quibus ſpeciebus Angeli vtātur pro cognitione rationū communium. Suarez reſponſio. Quæri Secundò poteſt, quibus ſpeciebus Angeli vtantur pro eiuſmodi cognitione. Iudicat P. Suarez id non poſſe fieri per ſpecies infuſas, quæ præciſè repræſentent rationes communes: nam ſpecies infuſæ debent eſſe perfectæ & diſtinctæ: non enim ſunt conſentaneæ Angelis aliæ imperfectæ. Ideò concludit, id fieri vtendo inadæquatè illis ſpeciebus diſtinctis, hoc eſt, non eas ad diſtinctiſſimam quàm poſſunt elicere cognitionem applicando.

24 *Reſpondeo ego quæſtioni.* Ego tamen arbitror, ſuppoſita doctrina Suarez quam tradit num. 11. ſcilicet, neceſſarium eſſe vt Angeli multa obiecta communia non poſſint cognoſcere, niſi per conceptus quaſi communes & indiſtinctos; poſſe pro tali cognitione conſentaneas dici eiuſmodi ſpecies, ſolùm repræſentantes rationes communes. quòd ſi conſentaneæ, cur non illis infundentur?

Obiicies. Dices Primò, quia omnia, quæ illis infunduntur, debent eſſe perfecta. *Reſpondeo.* Reſpondeo, id ab ipſo P. Suario negandum: cùm enim, vt ſupponit, non poſſint de multis obiectis Angeli habere alias cognitiones, certè nec ſpecies alias habere poterunt: ſi enim ſpecies haberent clariores, facile illis eſſet, non attendendo ad alia obiecta, elicere cum eis *Ratio reſponſionis eſt.* diſtinctam cognitionem eorum obiectorum. Ratio à priori eſt, quia non debentur Angelis omnia in ſummo gradu, ſicut nec debentur de obiectis omnibus poſſibilibus ſpecies; cur ergo non erit conforme eis, ſi vltra centum diſtinctas, ſibi debitas, Deus adderet duas vel tres ex minùs diſtinctis? certè hoc augeret perfectionem eorum, non minueret.

Infero. Hinc colligo Primò, illas ſpecies non futuras tantùm memoratiuas, ſeu relictas ex actibus, & in quibus vt in ſpeculo contemplentur Angeli eas rationes communes, eo modo, quo, vt paulò antè vidimus, multi opinantur cognoſci præterita. Moueor ad hanc illationem, quia ſi ſint obiecta, quæ 25 *Ratio illationis.* neceſſariò non poſſunt niſi ita confuſè noſci; ergo ſpecies ad eam primam notitiam deſeruientes, non poſſunt eſſe per actum priorem acquiſitæ: nam ante primam notitiam nullus eſt actus; ergo debuêre eſſe infuſæ. Adde, quod ſupponitur à multis, per ſpecies memoratiuas non cognoſci obiectum ipſum in ſe, ſed in actu præterito, ſatis à me paulò antè reiectum eſſe.

Secundò reſpondeo abſolutè quæſtioni. Secundò colligo, abſolutè eſſe poſſe ſpecies inditas pro eiuſmodi cognitionibus. quod ex proximè dictis manifeſtè conſtat, & fit inde clariùs, quia, licet tales non ſint tam perfectæ quàm aliæ, non propterea negari debent Angelo, nec in ſummo gradu omnia eis ſunt concedenda. Poſſunt præterea Angeli vti eis ſpeciebus in ſe claris ad eliciendam cognitionem non ita diſtinctam, eo modo, quo circa primum punctum dixi. neque iam hîc noua aliqua apparet difficultas.

SECTIO QVINTA.

An Angelus noſcat purè poſſibilia.

Suarius impugnat Vaſquez. Meritò Suarez cap. 13. impugnat Patrem Vaſquez, eò quòd dixerit Angelum non indigere ſpeciebus diſtinctis ad cognoſcenda obiecta ſibi connaturalia, ſed per ſuammet eſſentiam illum eſſe proportionatum ad eam cognitionem; poſteà tamen negauerit Angelos poſſe cognoſcere purè poſſibilia. Ratio P. Suarez eſt bona, quia exiſtentia 26
Ratio Suarij bona eſt. obiectorum poſſibilium non requiritur vt terminent cognitionem; ergo, ſi Angelus ex parte principij eſt completus per ſuammet eſſentiam, tam poterit cognoſcere poſſibilia, quàm exiſtentia; aliunde autem Angelus non eſt natura ſua quoad exiſtentiam magis connexus cum his quàm cum aliis creaturis poſſibilibus, ergo. Hoc argumentum eſt optimum, quod tamen in Patrem Suarez retorqueri poteſt: eo enim euidenter deducitur, etiam futura cognoſci poſſe antequam ſint, ſi Angelus de eis habeat ſpecies, quia obiectum, vt terminet cognitionem, non indiget exiſtentia, quòd ſi P. Suarez requirit exiſtentiam actualem, cur & eam non potuiſſet requirere Vaſquez in ordine ad eam cognitionem intuitiuam? *Proprio Suarij argumēto reiicitur Suarez, & Primò Vaſquez.* Proprio ergo argumento vterque reiiciendus. Suarez ſatis ſuprà; Vaſquez verò nunc: quia eò quòd Angelus aliqua poſſibilia cognoſcat, ſi ſemel ſupponatur completus in actu primo, nullum prorſus inconueniens ſequitur; cur ergo id negandum?

Obiicies cum Vaſquez. Obiicies cum Vaſquez, vel deberet omnia ſimul Angelus cognoſcere, quod repugnat; vel nulla, quia non eſt maior ratio de vno quàm de alio; & ad omnia æqualiter eſt completus. *Reſpondent nonnulli.* Reſpondent nonnulli, non ſequi neceſſariò, eò quòd Angelus haberet potentiam cognoſcendi infinita diuiſiuè, eum omnia cognoſciturum, aut ſimul, aut diuiſiuè: poſſet enim pro ſua libera voluntate ſe determinare ad hoc potiùs quàm ad illud obiectum, vt de facto contingit circa exiſtentia: neque enim neceſſariò Angelus eſt in actuali cognitione rerum omnium exiſtentium, ſed iam hæc iam illa cognoſcit; ergo eo modo quo ad hæc determinatur, poſſet etiam determinari in ordine ad poſſibilia.

27 *Hæc ſolutio nō ſatisfacit.* Hæc tamen ſolutio non videtur ſatisfacere obiectioni Patris Vaſquez, quia non poſſet ſe determinare

minare liberè Angelus, niſi iam ea omnia obiectà ſaltem in confuſo cognoſceret, vt dicemus infrà: nihil enim volitum, quin præcognitum. *Meliùs obiectioni reſpondeo.* Meliùs ergo poſſet inde negari conſequentia, quia, etſi natura ſua eſſet complexus Angelus ad quæcumque poſſibilia ſub diſtinctione, Deus poſſet eum determinare non dando ei concurſum, niſi ad hæc vel illa: ſicut licet voluntas ex ſe ſit indifferens ad hunc vel ad illum actum numero diuerſum, Deus tamen determinat illam ad indiuiduationem eo modo, quem in Phyſicis ferè declaraui: in præſenti autem caſu etiam deberet Deus determinare ad ſpeciem, quia non prænoſcebat Angelus, quorum obiectorum habere poſſet notitiam.

Secundò impugnatur Vaſquez. Secundò impugnatur ea ſententia P. Vaſquez, quia, vt ipſe admittit, etiam antequam res hæ exiſtant, noſcuntur ab Angelo, ſaltem vt poſſibiles, ergo etiam poterunt noſci aliæ, quæ non ſunt extituræ. Patet euidenter conſequentia: nam de facto neutræ vt poſſibiles quidquam habent, ratione cuius determinent vllo modo ad cognitionem; ergo in hoc ſunt æquales: futuritio autem habet ſe omnino per accidens: nam nec ea tunc cognoſcitur, nec ea actu poteſt iuuare, quia nihil actu eſt; & in ordine ad cognoſcendam perfectè poſſibilitatem, quid facit ea futuritio? ergo in hoc puncto ſunt omnino pares. *Vrgeo.* Vlteriùs, Angelus natura ſua non habet maiorem connexionem cum his quæ de facto exiſtunt, quàm cum aliis: tam enim naturaliter potuerunt Angeli produci in alio mundo quàm in hoc; vt ex terminis patet: quæ enim in Michaële poteſt excogitari connexio maior cum boue exiſtente, quàm cum alio poſſibili, aut cum alia ſpecie diuerſa animalis, quæ num-
28 quam exiſtet? ergo non poteſt Angelus ex natura ſua magis eſſe ſpecies bouis, quàm quorumcumque aliorum entium poſſibilium; ergo æqualiter erit reſpectu omnium; ergo cùm æqualia ſint omnia alia, tam poterit cognoſcere poſſibilia quàm exiſtentia; vel debebit dicere eos à ſolo Deo determinari, prout nos diximus paulò antè.

Imò neque hoc dicere poteſt P. Vaſquez: nam cùm Angelus poſſit noſcere omnia quæcumque ſunt in vniuerſo, ſeu de facto; potuerint autem connaturaliſſimè multa alia produci, etiam illa cognoſci potuerunt; ergo, cùm virtus intellectus Angelici non ſit nunc minor quàm tunc foret, vt ex ſe patet; certè, ſi tunc poſſet, etiam tunc poterit, niſi Deus violenter neget ei concurſum ad ea noſcenda, quæ poteſt naturaliter noſcere. quod abſurdum videtur. Hac ergo Vaſquez ſententia omiſſa.

Concluditur, Angelos in creaturis de facto exiſtentibus, vt in medio, poſſe noſſe, multa purè poſſibilia. Dicendum primò, Angelum in creaturis de facto exiſtentibus, vt in medio, poſſe cognoſcere multa poſſibilia quæ numquam extitura ſunt. In hac conuenit etiam Vaſquez; licet fortè non admodum conſequenter ad propria principia, quibus negat in Deo, vt in cauſſa, poſſe creaturas noſci, de quo alibi. Ratio eſt manifeſta; quia An-
29 *Ratio concluſionis.* gelus intuitiuè & quidditatiuè noſcens ignem, noſcit in illo multos alios calores & luces, quæ numquam extituræ ſunt; ergo eodem modo comprehendens ſuam voluntatem, nouit ſe in ea poſſe elicere actum odij Dei, quem tamen de facto numquam eliciet: & eodem modo noſcit in ſe poſſibilia multa peccata, quæ numquam extitura ſunt.

Concluſio Secunda. Secundò dico, ſpecies immediatas de obiectis naturalibus poſſibilibus eſſe connaturales Angelis, id eſt naturaliter eis dari poſſe, ſiue debeantur, ſiue non, de quo ſtatim. Hanc omnino puto certam ex communibus principiis, & quæ dixi paulò antè contra Vaſquez, eam confirmant. *Ratio Prima concluſionis.* Nam in primis hæ ſpecies in ſua entitate ſunt naturales, vt ſupponimus; ergo ex hoc capite non ſunt ſupra capacitatem Angeli, vnde ſi illæ res fuiſſent productæ ſimul cum Angelo, Angelus eiuſmodi ſpecies habuiſſet naturaliter. *Secunda.* Præterea, ex eo quòd illæ res careant exiſtentia, non fiunt incapaces, vt naturaliter cognoſcantur tamquam poſſibiles: eſt enim exiſtentia impertinens ad terminandam cognitionem de poſſibilitate, vt in ſuperioribus oſtenſum eſt. *Tertia.* Tandem neque vllo modo fit Angelus incapax earum ſpecierum, eò quòd habeat de facto alias de his creaturis quæ exiſtunt: nam cùm multò plura, quàm de facto ſint, potuerint eſſe in hoc vniuerſo, vel certè Angelus connaturaliſſimè potuerit exiſtere, etiamſi fuiſſent creati duo vel tres alij mundi; tunc autem, vt omnes ſupponunt, potuiſſet habere ſimul ſpecies de omnibus illis rebus: certè etiam de facto habet vires naturales, vt ſimul recipiat ſpecies de illis mundis, etiamſi non exiſtant; quia ex defectu exiſtentiæ mundi alterius, non eſt in Angelo reddita minor virtus ſuſtentatiua: ergo 30
negari non poteſt, quin tales ſpecies ſint ei naturales, id eſt non ſupernaturales, ſeu non ſupra capacitatem naturalem eorum.

An ſine miraculo Angelus ſimul omnes iam dictas ſpecies habere poſſit. Reſpondeo rem eſſe dubiam. Illud hac occaſione dubitari poſſet, an, licet quælibet ex his ſpeciebus ſub disiunctione ſit eis naturalis, omnes ſimul ſint naturales, ſiue, an ſine miraculo omnes ſimul habere queat. Aliquis abſolutè affirmaret, negaret abſolutè alius: ego verò dico, eſſe rem dubiam: non enim video repugnantiam in aliquo Angelo tam perfecto, qui poſſet omnium poſſibilium ſpecies naturaliter habere, ſiue illæ eſſent numero infinitæ, ſiue vna repræſentans infinitas creaturas, quia ex tali virtute non arguitur virtus infinita in eſſentia, nec aliunde ſequuntur inde duo contradictoria; ergo. Secundò dico, etiam poſſibiles eſſe Angelos alios limitatæ virtutis in ordine ad hoc, vt poſſint v. g. habere ſpecies de tot obiectis, & non de pluribus; quia neque in hoc eſt vlla repugnantia. Quales autem ſint Angeli, qui de facto exiſtunt, & quot habere queant ſpecies, non video quî poſſit, niſi purè diuinando, decidi, ideò nihil in eâ re determino.

Concluſio Tertia. Tertiò dicendum, Etſi naturaliter aliquot aut omnes ſpecies ex poſſibilibus habere Angeli poſſint, probabile eſt, eas non deberi illis, non ſolùm omnes, ſed fortè nullam determinatè. Quia An- 31
Ratio concluſionis. gelus non habet maiorem connexionem per modum obiecti cum hac creatura poſſibili quàm cum illa: nec ex eo quòd ſit capax naturaliter, quantum eſt ex ſe, habendi eas ſpecies, ſequitur, eas deberi illi; vt in materia prima reſpectu formarum poſſibilium, & in omni ſubiecto reſpectu accidentium, quæ poteſt recipere, manifeſtè conſtat: neque enim omnes formas aut accidentia, quorum ſumus naturaliter capaces, debemus neceſſariò habere. Vbi

Impugnantur qui docent Angelis deberi ſpecies omnium rerum. Aduerte Primò (quod & ſuprà notaui) gratis à multis doceri, deberi Angelo ſpecies omnium rerum quæ exiſtunt. Quod ex proxima ratione ſic oſtendo: Licet Angelus ſit capax naturaliter ſpecierum de poſſibilibus, non tamen ideò illas debet habere, ergo licet ſit capax ſpecierum de omnibus exiſtentibus, non etiam ideò illas debet habere. Vel detur ratio, cur Angelus petat omnes ſpecies de exiſtentibus, nullam tamen de poſſibilibus; certè id non poteſt reduci ad maiorem

maiorem perfectionem aut voluptatem Angeli: quia maior eſſet perfectio, ſi cognoſceret aliquem alium Angelum ex poſſibilibus, quàm ſcarabæum exiſtentem. Neque item poteſt reduci in appetitum ipſius Angeli, propter eamdem rationem: quia maiorem videtur habere ad Angelum poſſibilem, quàm ad ſcarabæum exiſtentem. Neque item in exiſtentiam obiectorum, quia hæc non petunt cognoſci ab Angelo, etiamſi poſſint. Vnde magis confirmor in opinione, ſuprà poſitâ, quòd ſcilicet
32 nec omnium rerum exiſtentium debeantur naturaliter ſpecies Angelo, niſi quando illis obiectis præſens eſt, vt ſuprà inſinuaui. Quorum autem debeatur, & quorum non, an de facto de aliquibus poſſibilibus habeant ſpecies, res eſt planè incerta, nec quid Deus in hoc puncto voluerit, facilè poſſumus coniectare.

Reſpondebis. Dices, Angeli naturam eſſe talem, vt petat cognoſcere ea quæ ſibi coëxiſtunt; eò quòd, ſi à rebus accepturus eſſet ſpecies, acciperet ab omnibus exiſtentibus; quia verò à poſſibilibus purè accipere non poſſet, non debentur ei ſpecies rerum purè poſſibilium. Sed contrà, quia hæc ratio eſt bona, ſi loquamur de ſpeciebus repræſentantibus futuritionem aut exiſtentiam vt exercitam, ideóque eâ vſi ſumus ſuprà ad probandum, nulli creaturæ deberi ſpecies de futuris, antequam ſint: at cùm poſſibilitas, vt verè noſcatur, non petat rei exiſtentiam in vllo tempore; cur non petere poterit Angelus ſpecies aliquot de poſſibilitate, ſicut petit omnes de rebus exiſtentibus? Contrà Secundò, quia ea exigentia indeterminata ſpecierum de omnibus quæ exiſtunt, quæcunque illæ ſint, iam eſt à me ſuprà refutata. Et ampliùs ad propoſitum vrgetur: ſi acciperet ſpecies à rebus, non propterea haberet tempus accipiendi ab omnibus, maximè ſi infiniti mundi exiſterent: non enim poſſet ad omnia obiecta accedere, vel certè non haberet virtutem tot ſpecies recipiendi; ergo non ſufficit ea diſparitas, vt propterea eis debeantur de omnibus futuris, non tamen de vllis poſſibilibus.

Primò. contrà eſt.

Secundò.

33 Dixi ſuprà, probabile eſſe, non deberi vllas ſpecies de poſſibilibus, quia non habemus vllam rationem cur dicamus, in eis dari exigentiam earum ſpecierum; fortaſſe tamen ex ſpecifica ſuâ naturâ, vel omnes, vel ſaltem aliqui, multas exigunt, quia neque ea exigentia eſt ſuprà eorum vires, vt dixi ſuprà. ſed quia poſitiuum argumentum ad eam adſtruendam non habemus, probabiliùs eam negamus.

Concluſio explicatur.

Nota. Aduerte Secundò, ſermonem eſſe de cognitione quidditatiuâ: nam per diſcurſum cognoſcere poterunt multa ex poſſibilibus abſtractiuè, ſicut nos quando diſputamus, vtrùm hoc vel illud ens diuinitus repugnet. quod multò meliùs ab Angelis præſtari poterit.

SECTIO SEXTA.

An Angelus cognoſcat ſecreta cordium.

De fide eſt, ſecreta cordis naturaliter non noſci.

SVppono, vt rem de fide, cordis ſecreta, ſiue actus noſtros liberos voluntatis, non poſſe ab Angelis naturaliter cognoſci (idem eſt de vnius Angeli ſecretis reſpectu alterius) videatur Suarez cap. 21. vbi Scripturæ teſtimonia pro hac veritate congerit. Ita Pſal. 43. Deo vt proprium tribuitur noſſe abſcondita cordis: *Ipſe nouit abſcondita cordium.* Ierem. 17. *Prauum eſt cor hominis & inſcrutabile; quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor omnium filiorũ hominum*; & alibi paſſim. Adducit etiam eodem capite multa ſanctorum Patrum loca pro eâ veritate.

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ ſententiæ reiectæ.

PAter Suarez cap. 22. varias ſententias circa explicationem huius difficultatis eruditè & ſolidè refutat, quas nos breuiter tangemus. Prima eſt eorum qui dicunt, actus liberos ex ſolâ Dei liberâ voluntate, non verò ex naturâ rei, eſſe occultos. Sed hi reiiciuntur facilè, quia Scriptura & Patres docent, etiam apud Ethnicos eſſe bonum argumentum Dei loquentis, manifeſtationem cordium: ſi autem hoc non repugnaret ex naturâ rei, ſed ex libero decreto actuali diuino; vnde, quæſo, Ethnici potuiſſent ſciuiſſe, Deum id de facto ſtatuiſſe, cùm ignorent Scripturas, vel iis non credant? 34

Quidam dicunt, actus liberos ex ſolâ Dei liberâ voluntate eſſe occultos. Reiiciuntur.

Alij docuêre, poſſe naturaliter ab Angelo cognoſci actus liberos vt exiſtentes, ſolùm tamen in communi, non diſcernendo, an ſint odium vel amor determinatè. Hos reiicit nonnemo, quia cognitio intuitiua non poteſt ita confuſa eſſe. Hæc tamen non eſt bona impugnatio, quia (vt diſp. 9. de viſione, à n. 11. oſtendi) poteſt eſſe viſio per ſpecies proprias ita imperfecta, vt non diſtinguat ſuum obiectum ab omni alio, etiam genere vel ſpecie diuerſo. & de facto ita contingit in viſu, quando è longinquo intuemur colorem, vel in exiguâ luce, & non poſſumus diſtinguere, an ſit niger, an viridis, &c. & in ſono contingit idem: percipitur enim ſæpiſſimè, & non poteſt diſtingui, qualis ſit, etiam inter ſonos diuerſos ſpecie.

Alij aiunt, ab Angelo noſci actus liberos vt exiſtentes, nõ tamen diſcernendo, an ſint odium vel amor determinatè. Reiiciuntur, non tamen ſolidè.

Reiiciendi ergo ſunt hi auctores, quia ſine vllo fundamento coarctant loca Scripturæ & Patrum, quibus abſolutè dicitur actus liberos noſtros exiſtentes non poſſe videri, quod de omni viſione, ſiue clariori, ſiue minùs clara, intelligendum eſt. Secundò, quia non reddunt rationem, cur non poſſint diſtinctè cognoſci.

Melior impugnatio.

Tertiò reiiciendus Heruæus apud Suarez, docens ab Angelis cognoſci actus liberos omnino perfectè; ſolùm tamen ignorari intenſionem eorum, eò quòd actus liberi remotè repræſentantur. Reiiciendus, inquam, quia manifeſtè opponitur locis Scripturæ & Patrum, in quibus actus abſolutè dicuntur occulti; de intenſione autem nec verbum apud Patres: & impertinens eſt illa intenſio ad manifeſtationem cordium: quando enim Chriſtus hac manifeſtatione oſtendebat in ſe loqui Deum, numquam dixit, *Vt quid cogitatis intensè vt octo in cordibus veſtris?* ſed, *Vt quid cogitatis?* &c. Præterea haud conſequenter loquitur Heruæus; quia tam naturaliter debet eſſe occulta intenſio quàm ſubſtantia, aut contrà. nec poteſt aſſignari diſparitas: quod enim dicitur de remotâ repræſentatione, improbabile eſt, quia tam præſentes ac vicini poſſunt eſſe Angelo Cuſtodi mei actus, quàm mea voluntas, in quâ ſunt; & tam remota eſt ſubſtantia actus quàm intenſio illorum. 35

Tertiò, reiiciendus Heruæus. Ratio eſt.

Quartò alij reiiciendi, dum dicunt, poſſe cognoſci natura actus liberos perfectè in ſe; ignorari tamen finem, ad quem ordinantur. Si enim de fine intrinſeco loquantur, hoc eſt, de ipſo obiecto actus, quomodo, quæſo, poteſt actus perfectè cognoſci, ſi ignoratur quod obiectum habeat? ſi verò de fine extrinſeco ab actu imperante, tunc debebit ignorari ſubſtantia ipſius actus imperantis;

Quartò, reiiciuntur alij.

rantis; ergo non poſſunt cognoſci actus in ſe.cuius
36 contrarium ſupponunt hi auctores. Præterea ſine vllâ ratione aut experientia ea diſtinctio intruditur, & propterea eodem modo opppugnantur locis Scripturæ, ſicut alij auctores paulò antè.

Ratio inquiritur, cur actus liberi ſint occulti. Prima reſpōſio quorumdam.

Conſtet ergo naturaliter loquendo, & ſubſtantiam,& circumſtantias,&c.actuum liberorum,nobis & Angelis eſſe occultas. Sed quæ erit huius ratio? Aliqui dicunt,Actus liberi non ſunt naturales, ergo nec obiectum naturale intellectus angelici, qui ſolùm fertur ad ens naturale. Ita cum Caietano Bannes,& cum Albertino noſtro noſter etiam Tannerus diſp.5. quæſt. 3. dub.6. Miror tamen hos non aduertiſſe, æquiuocam eſſe vocem illam *naturale:* ſignificat enim *naturale*, vel vt contraponitur libero; vel vt contraponitur rei ſupernaturali. Actus ergo noſtri non ſunt quidem naturales in primo ſenſu, quia ſunt liberi, non verò neceſſarij. In ſecundo tamen ſenſu naturaliſſimi ſunt: Angelus autem & nos benè poſſumus cognoſcere res non naturales in primo ſenſu, id eſt non neceſſarias, ſed liberas ſeu contingentes, dummodò in ſecundo ſenſu naturales ſint; aliàs neque ſuos proprios actus poſſet Angelus cognoſcere:quod tamen falſum eſt; & etiam poſtquam manifeſtantur, non poſſent cognoſci,quia adhuc remanent liberi.

Contrà eſt.

Secūda aliorum reſponſio.

Secundò alij dicunt, actus liberos ſoli diuinæ & propriæ voluntati eos elicienti ſubdi, ideò ſoli Deo, & operanti eſſe notos. Sed contrà, quia etiam productio Angeli ſoli diuinæ voluntati ſubditur, & tamen naturaliter poteſt cognoſci Angelus eſſe productus; ergo à fortiori actus liberi.
37 Ratio à priori eſt, quia ſubdi in productione,non eſt ſubdi in cognitione,vt per ſe patet.

Contrà eſt.

Tertia aliorū reſponſio. Diſtinguo. Quarta aliorum reſpōſio. Contrà eſt.

Tertiò alij, quia actus ſunt indifferentes, vt ſint, ergo non poſſunt determinatè cognoſci.Diſtinguo conſequens: antequam ſint,tranſeat;poſtquam ſunt, nego conſequentiam: aliàs nec ab ipſo operante poſſent cognoſci, nec manifeſtari, quia etiam ſunt indifferentes.

Quartò alij dicunt, actus liberos,quamdiu ſunt in profundo animæ, non poſſe cognoſci,ideóque neceſſarium eſſe, vt qui eos habet, ponat illos in cauſsâ liberâ exteriori. Ita Richardus apud Suarez ſuprà. Hæc ſententia improbabilis eſt, quia non poſſunt actus eſſe in profundiori loco quàm ſit ipſum ſubiectum in quo ſunt; ergo ſicut anima & voluntas hoc non obſtante cognoſci poteſt, ita etiam & actus ipſi in eis exiſtentes. Præterea in re ſpirituali, præſertim indiuiſibili, qualis eſt anima Angelúſque, quomodo poteſt intelligi profundum aliquod, vbi abſcondantur actus? Tandem, quia, etſi eſſet, poſſet tamen illud intrare Angelus,& videre quid eſſet in profundo eo, ſiue in eo animæ cellario.

Quinta aliorum reſpōſio. Contrà eſt.

Quintò dicunt alij, actus noſtros non poſſe cognoſci, quia carent illuminatione. Sed hi vel loquuntur de illuminatione materiali,& hæc non eſt neceſſaria vt Angelus cognoſcat, ſiue alium Angelum, ſiue actus, ſiue Deum, &c. ſolùm enim potentia noſtra viſiua hoc lumine materiali
38 indiget. Præterea, ſi hoc requireretur, quomodo Angelus manifeſtans aliis ſuos actus, eos illuminaret materialiter? Si de illuminatione per ſpeciem loquantur, petunt principium: quærimus enim rationem,cur non dentur ſpecies de iſtis actibus,ſicut de aliis obiectis; aut,ſi dantur, cur per eas operari non poſſit Angelus?

Sexta aliorū reſponſio. Contrà eſt.

Alij Sextò dicunt, hos actus non poſſe cognoſci, eò quòd non ſint vniti cum potentia Angeli cognoſcentis.Hi etiam improbabiliter loquuntur, quia,ſi voluntas angelica, quæ in eorum ſententia eſt accidens, poteſt cognoſci,etiamſi non vniatur cum cognoſcente, cur,quæſo, non poterit & ipſe actus cognoſci? Deinde alia omnia obiecta materialia noſcuntur ſine vlla vnione cum Angelis. Item actus,v.g. viſio noſtra,ſenſatio, &c. poſſunt cognoſci ſine vnione, cur ergo non & actus voluntatis? Adde, ſi hæc vnio requireretur, fore vt illi non poſſent manifeſtari, quia nec per manifeſtationem vniuntur cum aliis. Ratio à priori contra hos auctores eſt, quia obiectum vt terminet cognitionem, non requirit vnionem cum potentia;quòd ſi eam petat,ſaltem media ſpecie poſſet vniri,vt vniſitur pleraque alia obiecta.Deinde, vt alibi dixi, neque hæc vnio ad concurrendum requiritur per ſe: nam concauſſæ etiam accidentales, vt ſimul operentur, non petunt mutuam vnionem, vt in duobus caloribus duorum ſubiectorum ſimul idem paſſum intendentibus, & in multis aliis exemplis clarè conſtat.Vbi obiter noto, haud ita benè nonnullos concedere his auctoribus,ex defectu vnionis non poſſe iſtos actus per ſe immediatè concurrere etiam cum altero Angelo penetrato ad cognitionem ſui, quia, vt ſæpè dixi, ſola indiſtantia requiritur inter concauſſas.

Ratio à priori contra hos auctores.

Nota.

Septimò P. Molina quæſt. 57. art.4. conatur in 39
omnibus ſententiis circa acquiſitionem ſpecierum difficultatem explicare: & quidem in ſententia aiente ſpecies à Deo infundi, opinatur ideò eos non cognoſcere ſecreta cordium,quia non habent de illis ſpecies; ideò verò ait eis tales non fuiſſe inditas, quia poſteà quilibet poterat ſuos actus noſcere per experientiam. Verùm hoc non ſatisfacit, quia vel Angeli de aliorum ſecretis poſſunt poſteà per ſe ſcientiam acquirere, vel non. ſi non, debebat ergo Deus illis infundere ſpecies eo modo quo de aliis rebus ob eam cauſſam infudit;vel certè adhuc nulla aſſignatur diſparitas:ſi verò ſucceſſu temporis poterant ex ſe acquirere eam notitiam; ergo iam non erunt occulta ſecreta cordium quando exiſtunt; & conſequenter deſtruetur ſtatus quæſtionis.

Septima reſponſio Molinæ.

Contrà eſt.

In ſententiâ verò eorum, qui dicunt Angelos accipere ſpecies ab obiectis, fusè conatur probare cognitiones & actus voluntatis non noſci,niſi formaliter per ſe ipſos, vel per aliam potentiam ſubordinatam,qualis in nobis eſt phantaſma reſpectu ſenſuum externorum, & intellectus, qui eſt reflexiuus ſupra phantaſiam. Sed neque hæc reſponſio ſubſiſtit, quia gratis videtur ſupponere illud principium, & valdè obſcurè Molina illud propoſuit. Vnde nec ipſi omnino arriſit Et meritò:cur enim immediatè mea volitio non producet ſui ſpecies, ſicut eas producit albedo & cetera entia? in hoc enim eſt tota præſens difficultas. Illud etiam diſplicet,quòd dicat, viſionem v. g. cognoſci non aliter quam formaliter per ipſam effectionem, hoc, inquam, diſplicet, quia id omne quod cognoſcitur, debet neceſſariò terminare ſeu eſſe obiectum cognitionis; productio autem cognitionis non eſt (vt ipſe alibi & omnes fatentur) cognitio; ergo non poteſt eſſe perceptio ipſius viſionis, ergo ſicut in aliis cauſſis non intellectiuis productio caloris ab igne non eſt perceptio, qua ignis noſcat ſe calefacere.Et ne recurratur ad hoc quòd ſubiectum non ſit intellectiuum,certè in ipſâ animâ productio ſpeciei non eſt perceptio, quâ noſcat ſe producere; ergo nec id habet productio cognitionis;ſed neceſſariò debebit concedi vnum è duobus;vel non videri eam cognitionem;vel, ſi

Reſponſio Molinæ in aliorum ſententia.

Contrà eſt.

Præterea diſplicet.

40

 videtur,

videtur, ipſam eſſe reflexam propriè ſupra ſe. de quo alibi.

Sententia Vaſquez.

P. Vaſquez difficultate oppreſſus diſp. 209 poſt longiſſimam diſcuſſionem, dixit, nullam huius rei poſſe reddi rationem, ſed id reducendum in naturam ipſorum actuum: nec mirum hoc eſſe, quandoquidem ipſos Angelos in ſe & virtutem eorum non cognoſcimus. Hanc ſententiam non meliùs impugnabimus, quàm rationem ipſam reddendo, de quâ paulò pòſt.

Sententia Suarez.

Denique Suarez, ceteris omnibus ſententiis reiectis, concludit, rationem huius reddendam eſſe ex eo, quòd non infundantur à Deo Angelis ſpecies de ſecretis cordium: vnde fit, vt illa nequeant videri: huius autem carentiæ ſpecierum non reddit vllam rationem phyſicam, cùm tamen in eâ
41 carentiâ ſit tota præſens difficultas. In quo puncto videtur omnino conuenire cum P. Vaſquez, qui cùm negaſſet vniuerſaliter omnes ſpecies Angelis, non potuit ad hanc rationem recurrere, ſed debuit aliunde repugnantiam petere. Fateor illum malè reduxiſſe id in improportionem ipſius obiecti: hoc enim & naturale eſt, & cognoſcibile ab ipſo Angelo habente illos actus; ergo à fortiori ab alio perfectiori; ergo niſi ex parte principij ſit aliquis defectus, certè actus ipſe benè poterit cognitionem terminare.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid ſit in hoc puncto probabilius.

Aſſentior Suarez.

ASſentior Patri Suarez in hoc, ſcilicet proximam rationem, cur non poſſint cognoſci ſecreta cordium, eſſe defectum ſpecierum; quod etiam Molina ſuprà priùs docuerat. Addo tamen, potuiſſe Patrem Suarez conſequenter ad ſua principia, quòd ſcilicet, eſto dentur actu ſpecies de futuris, requiratur tamen aliqua conditio extrinſeca, ratione cuius non poſſint futura cognoſci; conſequenter, inquam, ad hanc doctrinam potuiſſe dicere, dari quidem de facto ſpecies de ſecretis cordium, eas tamen talis eſſe naturæ, vt peterent tamquam conditionem ad operandum conſenſum Angeli eos actus habentis. Sed quidquid de hoc ſit, iam oportet explicare, cur non dentur tales ſpecies de ſecretis, ſicut dantur de aliis obiectis.

Quaſtionis ratio nulla eſt phyſica, moralem tamen aſſigno cum Suarez.

In hoc puncto dicendum videtur cum Patre Vaſquez, rationem phyſicam nullam à nobis poſſe dari, imò nec Suarez, vt dixi, vllam dat; moralem autem politicámque benè poſſumus reddere, cum ipſo Suarez & aliis; quia ſcilicet ad pacem, concordiam & gubernationem politicam hominum & Angelorum oportuit actus liberos eſſe ſecretos: ſi enim, cùm primùm aliquis apud ſe vel perfectè liberè, vel inaduertenter contra aliquem inciperet aliquid cogitare, eo ipſo ille alter hoc in-
42 telligeret; numquam poſſet eſſe pax, & ex minimis cogitationibus maximæ poſteà pullularent inimicitiæ & odia. Deinde vix vmquam poſſent rei puniri, quia cognoſcerent, quando iudex cogitaret de iis capiendis & puniendis, poſſentque euadere, &c. Quod etiam locum habet in bonis actibus, quos oportet ſæpiſſimè diſſimulare, tum propter vanitatem fugiendam, tum etiam, ne ſæpè ex eorum notitia aliquod bonum impediatur ab aliis.

An etiam actus neceſſarij voluntatis & intellectus ſint Angelis occulti.

Quia verò hæ rationes ſolùm videntur habere locum in actibus liberis, poſſet aliquis fortè dicere, alios actus voluntaris neceſſarios, & omnes actus intellectus, qui ſunt neceſſarij, non eſſe naturâ ſuâ occultos Angelis, ſed poſſe naturaliter cognoſci. Quæ videtur fuiſſe ſententia D. Thomæ: paſſim enim cùm de ſecretis cordium loquitur, rationem ex ſolâ illorum libertate deſumit; ergo quæ non ſunt libera, occulta non erunt. Videatur P. Suarez ſuprà capite 22. vbi ait, multos ex Thomiſtis in eam ſententiam inclinare.

D. Thomas videtur negaſſe.

Suarez affirmat, & meritò.

Oppoſitum tamen meritò idem P. Suarez docet ibidem, & pro maiori explicatione diſtinguit actus neceſſarios ex ſe, vt de amore Angeli erga ſeipſum multi ſentiunt, & de amore Dei in patria, fatetúrque eiuſmodi actus poſſe cognoſci ab alio Angelo. & quidem id meritò docet; nam ſi natura Angeli haber eam proprietatem, vt neceſſariò 43
ſe amet, Angelus comprehendens illam naturam, vel ſaltem quidditatiuè & perfectè eam noſcens, debet in illâ noſcere eam ad ſe amandum neceſſitatem, ſicut in ſole ad illuminandum; & conſequenter eo ipſo debet noſcere illum amorem. Idem clariùs adhuc conſtabit in amore beatifico, qui cum maiori neceſſitate ex viſione Dei oritur, vt aliunde ſuppono. Dices, Adhuc ſtante viſione beatifica, poteſt beatus liberè ſe determinare ad hunc potiùs numero actum, quàm ad illum; ergo ſaltem quoad indiuiduationem debebit ignotus eſſe Angelo amor: quòd ſi ignotus eſt quoad indiuiduationem, ergo non poterit videri, quia viſio non fertur in rationem genericam aut abſtractam, ſed in indiuiduum vt tale.

Replica.

Reſponderet quis.

Fortaſſe aliquis reſponderet, repugnare eiuſmodi libertatem ad indiuiduationem, quia in eiſdem circumſtantiis non ſunt multa indiuidua poſſibilia. Verùm, quia fusè alibi contra Vaſquez & alios oſtendi, in quibuſcumque circumſtantiis poſſibilia eſſe multa indiuidua ſolo numero diſtincta; ideò, eo principio admiſſo Reſpondeo, eo ipſo quòd tales actus non petant occultari Deum vel ab initio creationis; vel tunc, quando illi exiſtunt (iuxta diuerſas opiniones de infuſione ſpecierum) dare ſpecies non ſolùm de ratione communi, ſed de indiuiduali, per quam eos actus vt tales in indiuiduo noſcere poſſint. Secundò reſpondeo, poſſe admitti, Michaëlem noſcere Gabrielem ſe amare, etiamſi non ſciat, quo in amore 44
indiuiduo; quia tales actus confuſi non repugnant Angelis, vt ſuprà iam docui.

Reſpondeo Primò.

Secundò.

Quo ſenſu ſententia P. Suarez vera ſit.

Alij ergo actus ſunt ex ſe indifferentes, vt liberè fiant, qui tamen per accidens hîc & nunc ex defectu aduertentiæ, ex paſſione, aut ex alio capite, neceſſariò fiunt. & de his benè etiam docet Suarez, non ſolùm quando liberè fiunt, ſed etiam quando neceſſarij ſunt, non poſſe cognoſci certò ab aliis. Ita etiam docet Tannerus ſuprà, & communis eſt omnium ſententia, ita vt Suarez dicat, contrariam eſſe temerariam. Ratio huius, ſi ad auctoritatem recurramus, deſumitur ex dictis ſuprà, vbi Patres abſolutè vocant ſecreta cordis actus internos, nulla facta diſtinctione inter liberos & neceſſarios; & conſtabit ampliùs ex dicendis ſect. ſequ. pro actibus intellectus: ſi verò quoad rationem politicam, etiam eodem modo hîc habet locum: nam fortè natura maximè vellet occultare motus illos primò primos, etiamſi liberi per accidens non ſint. Secundò, quia ſi, quando ſunt neceſſarij, noſcuntur; ergo cùm ex neceſſariis tranſeant in liberos, ſæpè ſolùm ex aduentu alterius actus neceſſarij, v. g. maioris cognitionis, ſtatim poſſit eos noſcere, etiam quando ſunt liberi. Denique ratio à priori eſt, quia hi actus magis ſapiunt naturam liberorum (nam per ſe illis conuenit libertas) quàm naturam neceſſariorum: eſt

Ratio huius eſt.

Denique ratio à priori.

eſt enim illis accidentale, quòd hîc & nunc neceſſariò fiant.

SECTIO SEPTIMA.

An actus intellectus alieni ſint Angelis occulti.

45 *Affirmant quidam, omnes actus intellectus ex natura ſua eſſe aliis notos, &c.*

SIngularis eſt ſententia quorumdam, actus omnes intellectus ex naturâ ſuâ eſſe aliis notos, & ſolùm, quatenus imperantur à voluntate, occultos eſſe, quia vt ſic includunt actum ipſum liberum, à quo imperantur. ita traditum fuiſſe à P. Alphonſo Deza, inſigni olim Societatis Doctore, aſſerit eius diſcipulus Vaſquez apud Suarez c. 25. & Tannerum ſuprà. Putat etiam Vaſquez, fortè improbabilem non eſſe eam doctrinam, pro quâ etiam refert Henricum, Ægidium, Heruæum; & & vt dixi paulo antè, agens de neceſſariis actibus voluntatis, videtur ea fuiſſe D. Thomæ, quia de ſecretis cordium nullam aliam reddit rationem, niſi ex libertate deſumptam.

Contraria ſententia eſt probabilior. Plerique auctores cum Diuo Thomâ. Concluſio probatur ex Scripturâ.

Dicendum tamen eſt cum Suario, Tannero, & aliis ferè omnibus etiam ipſos actus intellectus eſſe natura ſua occultos. quod expreſsè docet D. Thomas hîc quæſt. 57. art. 4. corpore, diſtinguens cogitationes intellectus ab affectionibus, prout ſunt in voluntate, & de vtriſque docet eſſe occultas: & idem docet in reſponſ. ad 2. Probatur autem manifeſtè ex Scriptura, vbi & cogitationes intellectus, & intentiones voluntatum dicuntur eſſe occultæ. 1. Paralipom. 28. *Omnia corda ſcrutatur Dominus, & vniuerſas cogitationes intelligit.* Ad Heb. 4. *Diſcretor cogitationum & voluntatum cordis.* Idem ex Euangelio probatur, vbi, quòd Chriſtus nouerit cogitationes intellectus, ponitur tamquam ſignum Dei in eo inhabitantis, vt Patres omnes ferè ad ea loca teſtantur. Neque poteſt reſponderi cum Vaſquez, ibi intelligi actus voluntatis malos, quibus imperabant actus intellectus; hoc, inquam, dici non poteſt, quia in multis locis diuinatio purè fuit circa actus intellectus, vt cùm præciſè intellectu dubitabant, *Quis eſt hic, qui etiam peccata dimittit?* vbi nihil de actu voluntatis. Item cùm Phariſæus dicebat, *Hic, ſi eſſet Propheta, ſciret, quæ & qualis eſſet mulier,* &c. vbi vnum præciſè iudicium, & quidem verum includitur, nihil de actu voluntatis. Patrum teſtimonia vide apud Suarez cap. 21. quæ enim pro actibus liberis ibi adducit, etiam de cogitationibus intellectus expreſſam faciunt mentionem.

ex Euangelio.

46 *Nec reſponderi poteſt cũ Vaſquez.*

Rationem noſtræ concluſionis dat Suarez.

Rationem huius benè reddit P. Suarez, quia omnes illi actus, ſiue qui dirigunt voluntatem, & conſequenter ſunt præuij, ſiue qui ſubſequuntur, conſtituunt quaſi vnum quid cum actu libero, ideóque debent omnes eſſe occulti. Confirmo applicando huc rationem moralem, quam ſuprà tetigi: nam non minora ferè inconuenientia ſequuntur ex manifeſtatione actuum intellectus, quàm liberorum voluntatis: tum quia ex ipsâ intellectus propoſitione, vehementiori, intenſiori, clariori, regulariter colligeretur, quid voluntas liberè amaſſet; tum quia ipſæ cogitationes aliis reuelatæ poſſent odiorum vel inimicitiarum cauſſæ eſſe, ſi iudex vel cogitaret bonum eſſe, hunc & illum punire; ſi reus ſciret id, ſcilicet iam ſuum delictum eſſe illi notum, etiamſi de actu voluntatis nihil adhuc ei conſtaret, iam eo ipſo fugeret, impediretúrque in politica reipublicę adminiſtratio. Imò addo, homines ſunt procliuiores ad omnia in malam partem vertenda, cùm quis videret meos actus intellectus, quibus noſco aliorum vel defectus, vel offenſas ab illo mihi illatas, aut alia ſimilia, etiamſi ego ex meâ voluntate non cõmouerer in odium illius, ſed adhuc amarem; ipſe tamen in peiorem partem id verteret, & ſe odio haberi, ſiue parari inſidias à me, &c. crederet: & frequentiùs fortè reſpublica turbaretur, quàm ſi etiam ipſi actus liberi noſcerentur.

Confirmo.

47

Secundò probo concluſionem efficaciùs.

Secundò ego probo id adhuc efficaciùs, quia, ſi actus intellectus noſci poſſent, eo ipſo ferè ſemper certò noſcerentur actus liberi voluntatis; hoc autem eſt abſurdum, ergo. Probo ſequelam: nam quando quis amat, vel operatur liberè, ferè ſemper reſultat cognitio reflexa de eo amore: noſcit enim quis ſe tunc amare, ſe peccare, &c. ergo ſi actus intellectus Angelis eſſent noti, dum reflexè iudicium illud noſceretur; iam eo ipſo certò & infallibiliter noſceretur actus ipſe liber. hoc autem eſt abſurdum. Dixi, *ferè ſemper:* abſtracto enim ab eo quod aliqui docent, ſcilicet ſemper id debere ita contingere, eò quòd videatur neceſſarium, vt cùm quis liberè amat, cognoſcat ſe amare, quod maximè in Angelis locum habet; verum eſt, neque vllo modo contrarium his quæ nos ſuprà diximus, ſcilicet, non neceſſario nos reflectere ſupra actus intellectus, eò quòd videretur dandus proceſſus in infinitum: nam etiam ipſa reflexio eſt cognitio, ergo debemus illam etiam noſcere, & ſic in infinitum. Hoc, inquam, quod in actibus intellectus locum habet, non ſequitur in voluntate, licet dicamus, nos neceſſariò noſcere noſtrum amorem, vt ſciamus quid agamus liberè: inde enim non ſequitur, me rurſus debere noſcere reflexè ipſam amoris notitiam, ideóque omnis ceſſat proceſſus in infinitum.

Replica obuiatur.

48

Obiectio.

Replicabis: Si Angelus noſcit ſe amare Petrum, ergo noſcit ſe noſcere Petrum, quia non poteſt amor eſſe ſine notitiâ. quod maximè locum habet, ſi noſcit ſe liberè amare quia amor liber petit cognitionem maiorem, ſcilicet indifferẽtem; ergo neceſſariò debet eſſe reflexio ſupra propriũ actum voluntatis. Reſpondeo, poſſe dari multas cognitiones, ex quibus nulli actus voluntatis oriuntur: quando enim quis tranſit per plateam, vel forum, vel deambulat in horto, ac videt diuerſos homines, flores, arbores; non eo ipſo circa quodlibet ex illis obiectis tenetur facere aliquem actum voluntatis, maximè quando obiecta nec ob ſingularem ſuam pulchritudinem ad amorem ſui alliciunt, nec ob fœditatem, terrorem timorémque excitant. in tali ergo caſu poterit quis noſcere obiectum ſine ea reflexione ſupra ipſam notitiam. Secundò reſpondeo, licet amor requirat cognitionem, non continuò, cùm quis dicit *amorem*, eo ipſo dicit *cognitionem* expreſsè: ſic enim quando dico, *Amor Dei ſuper omnia eſt ſupernaturalis*, non neceſſariò tunc recordor cognitionis. Ratio à priori eſt, quia non ſemper cognitio de aliquo obiecto tangit ea, à quibus obiectum eſſentialiter pendet. Quod maximè locum habet in experimentalibus cognitionibus noſtris: nam oculis albedinem percipio; de ſubiecto verò, vel cauſsâ efficienti eius albedinis, nihil oculis, ſæpè etiam nec mente cogito. Idem eſt in aliis ſenſibus, idem etiam in intellectu noſtro: nam licet reflexè noſcam me noſcere, non propterea noſco cauſſas & principia eius cognitionis aut amoris; ergo non benè infertur, Noſco me amare, & amor pendet à cognitione, ergo noſco meam cognitionem. Et licet hæ experientiæ non probent niſi ſolùm de nobis: Angeli enim,

Reſpondeo Primò.

Secundò.

Ratio à priori.

49

Mala eſt conſequentia.

enim, quando quidditatiuè noſcunt obiectum, videntur etiam in eo penetrare terminos, ad quos dicit ordinem tale obiectum; tamen probabiliſſimè dici poteſt, non ſemper Angelos cum eâ intenſione ſe applicare ad cognoſcendum, ſed remiſsè ſæpè: habent enim finitam virtutem, & ſunt in aliis obiectis occupati, vnde ad eam reflexam amoris notitiam non ſe tam vehementer applicant.

Difficiliùs eſt, quod de amore libero dicitur. Difficilius eſt, quod de amore libero dictum eſt: nam vt liber non ſolùm præſupponit, ſed etiam formaliter includit cognitionem indifferentem; ergo non poteſt quis cognoſcere ſe liberè amare, niſi noſcat eo ipſo ſe habere cognitionem indifferentem eius obiecti: nam totum ſine partibus non poteſt noſci, licet noſcatur ſine cauſſis, à quibus pendet. *Reſpondeo.* Reſpondeo, ſi in his eſt ſpecialis difficultas, poterit habere locum prima ſolutio. Addo, fortaſſe etiam & ſecunda: nam licet amor, vt liber, eam cognitionem includat vt partem, ſicut etiam includit voluntatem generalem Dei concurrendi indifferenter; non tamen propterea, qui noſcit ſe amare liberè, noſcit expreſsè
50 eam cognitionem: ſicut non videtur neceſſarium, vt tunc expreſsè noſcat ſe habere concurſum Dei præparatum indifferenter: ſufficit enim, noſcat ſe potuiſſe non amare illud obiectum, propter malitiam illius, etiamſi non dicat reflexè, *Propter malitiam, quam ego video*; licet, ſi vlteriùs quaſi examinaretur, tunc poſſet dicere, ſe eam malitiam videre: quia tunc, data maiori excitatione ſpecierum, diſtinctam magis haberet cognitionem, vel nouam reflexam. *Poteſt quis obiectum noſſe reflexè, id tamen non neceſſariò.* Ego enim non nego, datâ excitatione maiori, poſſe quem noſcere reflexè, ſe videre obiectum; ſed præcisè dico id non eſſe neceſſarium. neque mirum debet videri, ſi aliquod totum videatur ſæpè, non tamen expreſsè diſtinguendo partes illius; ergo etiamſi quis experiatur ſe amare liberè, non eſt neceſſarium, vt ſe reflectat ſupra cognitionem; ſed ſufficit, ſi confuſè noſcat ſe potuiſſe non amare ob eam obiecti malitiam, licet tunc non dicat, *quam cognoſco*, &c. eſto, vt dixi, ſi vrgeatur, tunc poſſit ſe reflectere ſupra cognitionem.

Hinc ergo conſtat manifeſtè, argumentum ſuprà à me allatum ad probandum actus liberos, ferè ſemper noſci reflexè, ideóque ſi actus intellectus eſſent Angelis noti, etiam futuros actus liberos, & efficaces eſſe, & non opponi his quæ ſuprà à me dicta ſunt. Vnde omnino videtur certum, etiam eiuſmodi actus intellectus eſſe aliis Angelis occultos. *Certum videtur eſſe, eiuſmodi actus intellectus naturaliter nō noſci.* Id quod vltimò euidenter confirmo: nam ſi actus intellectus eſſent aliis noti, manifeſtè ſequeretur, non magis eſſe occultos actus proprios aliis Angelis, quàm ipſimet eos habenti. id quod euidenter falſum eſt: nam certum eſt, poſſe Michaëlem v.g. ſcire quid velit, eſto Gabriel id ignoret. Sequela autem probatur manifeſtè: nam cùm primùm Michaël noſcit ſuum actum liberum, iam eo ipſo Gabriel agnoſceret, Michaëlem habere actum quo noſcit ſe amare, & conſequenter eo ipſo noſceret amorem liberum Michaëlis; ergo non poſſent eſſe Gabrieli occulti Michaëlis actus, niſi quando ipſi Michaëli occulti eſſent, id eſt, quando non haberet Michaël actum intellectus, quo ſuos actus liberos agnoſceret. quod, vt dixi, euidenter falſum eſt. Conſtet ergo, actus intellectus, maximè illos qui ſunt reflexi ſupra actus voluntatis, occultos eſſe, etiam ex naturâ ſuâ occultos aliis Angelis. Neque video aliquid ſpeciale quod obiici queat, præter ea quæ ſuprà circa actus voluntatis tacta ſunt.

DISPVTATIO DECIMA.

Quomodo Angelus noſcat Deum & obiecta ſupernaturalia.

1 *Status quæſtionis exponitur.* NON ago de viſione ſeu intuitione Dei: de hoc enim puncto ſatis in præcedenti tomo dictum eſt, fortè quoad quantitatem viſionis angelicæ aliquid tangetur infrà. Duo ergo reſtant hîc diſcutienda circa Deum; vnum, an extra viſionem Dei ipſum immediatè noſcere poſſint Angeli, & quomodo: alterum, quomodo immediatè Deum ex creaturis noſcant.

SECTIO PRIMA.

An poſſit Deus immediatè in ſe extra viſionem cognoſci.

Scoti ſententia. SCotus apud P. Suarez cap. 17. opinatur, poſſibilem eſſe diuinitus ſpeciem aliquam quidditatiuam Dei, non intuitiuam; quam ſimpliciter dicit eſſe naturalem in ſubſtantia, etiamſi in aliquo ſenſu ſupernaturalis dici queat, quatenus liberaliter à Deo infunditur. *Ratio Scoti eſt.* Fundamentum Scoti eſt, quia in tali ſpecie nulla cernitur repugnantia: *Varios auctores pro ſe citat.* refert etiam ibidem Suarez Maiorem, Marſilium, Okamum, Aliacenſem & Gabrielē pro ea opinione.
2 *Aduerto cum Suarez contra Scotum.* Antè verò quàm ad rem ipſam accedamus, aduerto cum eodem Suarez, non benè Scotum eam ſpeciem dicere ſupernaturalem quoad modum: nam ſi ſemel ſit in ſubſtantia naturalis, cùm modus connaturalis eam dandi non poſſit eſſe alius, quàm ſi à ſolo Deo infundatur, non poteſt intelligi, in quo modi eam dandi ſupernaturalitas conſiſtat. In aliis rebus, vbi Deus ſe ſolo producit id, quod à creaturâ etiam produci debebat, facilè ſupernaturalitas quoad modum, cum naturalitate quoad ſubſtantiam conciliantur; at in præſenti, ob rationem datam, vix aut ne vix poteſt, niſi faciendo quæſtionem de nomine.

Suarez opinio. Pro ſe citat D. Thomam, & alios. Quoad punctum verò ſubſtantiale, docet Suarez de facto talem ſpeciem in Angelis non fuiſſe: pro quo refert D. Thomam quæſt. 56. art. 3. Caietanum, Alenſem, Capreolum, Ægidium, Durandum & Henricum. Fundamentum illius probat etiam, nec vllo modo potuiſſe eſſe, quia negat vllam eſſe poſſibilem quidditatiuam Dei cognitionem, à viſione beatâ diſtinctam; quia cùm vnum ex prædicatis quidditatiuis & eſſentialibus Dei ſit actu exiſtere, non poteſt Deus quidditatiuè cognoſci, niſi cognoſcatur vt actu exiſtens; ergo ſolùm per notitiam intuitiuam quidditatiuè poteſt noſci: intuitio enim eſt, quâ res per ſpeciem propriam cognoſcitur exiſtens.

Concluditur. Non repugnat ſpecies aliqua In hac re Primam ſtatuo concluſionem. De potentia abſoluta non videtur repugnare ſpecies aliqua quidditatiua Dei, quæ non ſit intuitiua, propriè

quidditatiua Dei, qua non ſit intuitiua propriè loquendo.

Probo concluſionem.

3 priè loquendo. In hac conuenio cum Scoto: & defendit eam expreſsè Molina 1. p. quæſt. 1. art. 2. diſp. vlt. & quæſt. 56. art. vlt. Ego autem aliunde eam probo, iuxta dicta à nobis diſp. 9. de viſione, à num. 11. vbi oſtendi poſſe eſſe aliquam notitiam de Deo immediatam; ita tamen confuſam & imperfectam, vt non poſſit de Deo ampliùs affirmare, quàm illum eſſe ens, v. g. & aliam paulò clariorem, quâ poſſit affirmari eſſe ſubſtantiam, & ſic diſcurrendo per omnia prædicata diuina, quod ibi dixi fieri ſine vlla præciſione obiectiua. Et hoc pacto explicui, cur non ſit neceſſarium ab omnibus Beatis cognoſci expreſsè reſpectus omnes diuinos ad creaturas poſſibiles, etiamſi tales reſpectus omnino eſſentiales ſint Deo, ſintque prædicata illi omnino intrinſeca. Vnde etiam ibidem oſtendi, poſſe Deum cognoſci vt vnum, licet non vt trinum, ex quibus facilè ſuadetur hîc noſtra concluſio. concedo ergo libenter, quod à nullo poteſt negari, vnum è prædicatis diuinis eſſentialibus eſſe *actu exiſtere:* & in hoc Deum differre à creaturis, quòd hæ poſſunt non exiſtere, ille neceſſariò exiſtit, nego tamen, inde inferri omnem cognitionem de Deo immediatam; ſeu per ſpeciem propriam debere cognoſcere hoc prædicatum, ſeu hanc neceſſitatem exiſtendi; & conſequenter nego debere omnem cognitionem immediatam illius eſſe intuitiuam. Suppono enim ex loco citato, non omnem cognitionem de Deo poſſe expreſsè reddere rationem de omnibus prædicatis diuinis: multæ enim (quod & P. Suarez fatetur, & verò tenetur fateri) etiam ex viſionibus beatis, quæ de facto ſunt, ignorant aliqua prædicata diuina Deo eſſentialia, v. g. an Deus ſit productiuus, nec ne illius creaturæ, quam in Deo non vident. quod

4 prædicatum in ſententia Patris Suarez non minùs eſt eſſentiale quàm actu exiſtere; ergo ſicut viſio quidditatiua poteſt tale prædicatum ignorare, ſiue fiat per præciſionem obiectiuam, ſiue per formalem, quod ad punctum præſens non intereſt, poterit etiam cognitio aliqua quidditatiua cognitis aliis prædicatis ignorare, hoc, ſcilicet, *Deus neceſſariò exiſtit.*

Obiectio Prima.

Obiicies Primò, Talis cognitio erit intuitiua: nam licet ſit valdè obſcura, eſt tamen viſio obiecti, quia eſt cognitio obiecti exiſtentis per ſpecies

Reſpondeo.

propriās. Reſpondeo, poſſe hîc eſſe quæſtionem de nomine, ideò in concluſione dixi, *eam non fore propriè intuitiuam:* ego enim non voco cogni-

Quæ propriè ſit cognitio intuitiua.

tionem intuitiuam illam, quæ præcisè terminatur ad rem præſentem per ſpecies proprias, niſi rem illam cognoſcat vt exiſtentem, ſeu præſentem: ſi enim purè illam cognoſcat vt poſſibilem, iam non erit intuitio, ſed ſcientia ſimplicis intelligentiæ; ſi autem aduerſa pars vocet eam cognitionem de obiecto præſenti per ſpecies proprias (etiamſi non repræſentet obiectum actu exiſtere) cognitionem intuitiuam, reducemur ad quæſtionem de nomine. data autem ea ſignificatione, libenter fatebor illam cognitionem, quam ponimus, eſſe intuitiuam; talis tamen acceptio eſt impropria, nec ab aduerſariis in ſolo hoc ſenſu intenditur, eam futuram intuitionem; ſed ex eo capite, quòd ignorari non poſſit ipſa actualis exiſtentia, vtpote quæ prædicatum eſt eſſentiale Dei; hoc autem iam à nobis ſuprà reiectum eſt, ergo.

5 *Replicabis.* Replicabis: Viſio v. g. quam ego habeo de albedine, non dicit expreſsè albedinem exiſtere; & tamen eſt propria intuitiua cognitio (etiamſi aliquando obſcuriſſima ſit) eò præcisè, quia fit per ſpecies proprias & immediatas rei exiſtentis, ergo idem etiam erit de ea cognitione de Deo.

Reſpondeo.

Reſpondeo, viſionem materialem terminari formaliter ad exiſtentiam rei, imò etiam ad vbicationem: non ſolùm enim video albedinem exiſtere, ſed etiam vbi exiſtat, ſiue hoc fiat per modum alicuius affirmationis aut iudicij, ſiue per modum ſimplicis apprehenſionis; ob quam rationem ea cognitio eſt intuitiua, non verò præcisè, eò quòd fiat per ſpecies proprias, vt obiectio ſupponit: at cognitio illa de Deo, de quâ in concluſione, talis eſt, vt ex vi illius, neque vbi ſit Deus, neque an ſit de facto, poſſit cognoſci, ſed ſolùm, quòd ſi exiſtat, non ſequentur duo contradictoria. id quod clariſſimè explicatur iuxta noſtra principia de differentia inter ſcientiam viſionis, & ſimplicis intelligentiæ diſp. 22. de ſcientia Dei per totam tradita: ibi enim oſtendi, ex parte obiecti nullo modo diſtingui intuitionem à ſcientia de poſſibilitate ſeu abſtractiua, differentiámque ſolùm conſi-

Quid propriè ſit abſtractiua cognitio.

ſtere in modo cognoſcendi: nam abſtractiua hoc modo explicatur: *Si hoc obiectum exiſtat, non ſequentur duo contradictoria.* Intuitiua verò dicit, 6

Hoc obiectum exiſtit. Cùm ergo ſenſus materialis non ſit capax cognoſcendi per illum modum conditionalem, *ſi obiectum exiſtat*, ſed immediatè in ſe apprehendat illud obiectum, ideò non eſt capax cognitionis abſtractiuæ propriè, ſed intuitiuæ; ſecùs verò noſter intellectus, qui poteſt etiam de Deo dicere, *Si Deus exiſtat, non ſequentur duo contradictoria.*

Obiectio Secunda. Reſpondeo, cognitionem abſtractiuam dupliciter vſurpari.

Sed hinc obiicies Secundò, Ergo talis cognitio erit abſtractiua; & non quidditatiua, contra ſuppoſitionem factam. Reſpondeo, cognitionem abſtractiuam dupliciter vſurpari, vel prout opponitur intuitiuæ, & hoc ſenſu fateor hanc eſſe abſtractiuam, at vt ſic, non opponitur quidditatiuæ: Deus enim habet cognitionem quidditatiuam de rebus purè poſſibilibus, quæ quia abſtrahit ab exiſtentia, vocatur abſtractiua. Aliter vſurpatur cognitio abſtractiua, id eſt, quæ fit per ſpecies impropriās, & in medio imperfectiori, quo ſenſu nos cognoſcimus de facto Deum abſtractiuè. In hac acceptione nego, eam cognitionem, de quâ in concluſione, eſſe abſtractiuam: eſt enim per ſpecies proprias & immediatas, imò poteſt eſſe Deo ipſo vt obiecto concurrente. quo caſu non dubium, eam eſſe quidditatiuam, ſeu per ſpeciem propriam & immediatam.

Secunda concluſio.

Secunda concluſio. Poteſt eſſe aliqua ſpecies extra viſionem beatam, quâ immediate in ſe cognoſcatur Deus, non in creaturis, ſiue hæc ſpecies quidditatiua vocetur, ſiue abſtractiua. Ante 7

Senſus concluſionis exponitur.

probationem concluſionis explico differentiam huius ſpeciei ab alia, de quâ in primâ concluſione, quia illa poſſet aliquâ prædicata diuina, imò omnia, exceptâ exigentiâ actualis exiſtentiæ, clarè & perfectè cognoſcere, ad modum, quo viſio beata eadem prædicata cognoſcit; non autem diceretur viſio, quia non terminaretur ad exiſtentiam, iuxta dicta præced. concluſione. Hæc autem ſecunda ſpecies poſſet terminari ad exiſtentiam; & ad omnia alia prædicata, obſcurè tamen & imperfectè, ad eum modum quo nos de facto Deum noſcimus. Hæc differentia vlteriùs declaratur, ſi comparemus cognitionem, quam Angelus habet de alio poſſibili per ſpeciem propriam cum aliâ, quam ego de eodem poſſibili Angelo habeo ſolùm ex diſcurſu: licet enim illa prior abſtrahat ab exiſtentiâ, perfectè tamen cognoſcit Angelum poſſibilem; mea verò cognitio non ſolùm abſtrahit

ab

ab exiſtentia, in quo couenit cum primâ, ſed ad ipſam poſſibilitatem valdè imperfectè terminatur, ideò dicitur abſtractiua in omni ſenſu, & prout opponitur quidditatiuæ. quo ſuppoſito.

Probatio concluſionis.

Concluſio probatur: quia etiam de facto, licet Angelus, cùm primùm aſcendit ad cognitionem Dei, non aſcendat niſi per creaturas; ſemel tamen acquiſitâ ex creaturis ſpecie de Deo, poteſt immediatè de ipſo cogitare, & ipſum apprehendere, nihil tunc de creaturis cogitando. Quod etiam in nobis experimur: neque enim quando dicimus, *Deus eſt potens producere omnia*; aut, *eſt impeccabilis, ſanctus*, &c. cogitamus actualiter de

8 illo medio, vnde priùs intuleramus, Deum eſſe in rerum naturâ.

Vlteriùs fit argumentum.

Hinc vlteriùs infero, Ergo poteſt eſſe diuinitus aliqua ſpecies abſtractiuè repræſentans Deum, non tamen in creaturis, vt in medio: & fortè (vt paulò antè dixi) hæc, quæ ex creaturis acquiſita eſt, habet eam in repræſentando independentiam à creaturis; ergo poteſt eſſe aliqua alia quæ in medio obſcuro ſeu imperfecto Deum repræſentandi conueniat cum hac quam ex creaturis habemus; differat tamen ab eâ, quòd non petat acquiri ex cognitione creaturarum, prout petit hæc noſtra. Probo conſequentiam manifeſtè: nam præceſſiſſe cognitionem de creaturis, vel non præceſſiſſe, omnino per accidens ſe habet ad cognitionem, quam de facto habeo de Deo: illa enim præcedens cognitio non magis me illuminat iam, quàm ſi numquam fuiſſet, vt per ſe eſt manifeſtum; ergo, ſi iam poſſum habere cognitionem Dei immediatam, quando ſuppono olim habuiſſe cognitionem de creaturis, eodem modo illam potero habere, etiamſi non cognouiſſem creaturas, dummodò habeam hanc ſpeciem quam de facto habeo, vel aliam ſimilem ei in modo repræſentandi, etiamſi eſſet diſſimilis in modo quo acquireretur, quòd, vt dixi, hæc acquiratur à nobis per diſcurſum; illa autem eſſet per

9 ſe infuſa. quæ enim in hoc poteſt eſſe repugnantia? nam illa exigentia cauſſæ productiuæ creatæ non eſt tanta, vt repugnet diuinitus alia ſpecies, quæ non à cauſâ creatâ, ſed à ſolo Deo producatur, licet in modo repræſentandi ambæ ſint ſimiles.

Tertia concluſio.

Tertia concluſio. Neutra ex his ſpeciebus debetur naturaliter Angelo aut homini. in hac concluſione conueniunt inter ſe Thomiſtæ & Scotiſtæ: nam Scotus, qui magis videtur aduerſari, adhuc fatetur eam ſpeciem eſſe ſupernaturalem, licet malè explicet eius ſupernaturalitatem, vt dixi ſuprà.

Concluſio probatur non tam ratione quàm auctoritate. *S. Paulus.* *Philoſophi.*

Difficulter redditur bona ratio huius concluſionis. Auctoritate quidem facilè ſuadetur: nam D. Paulus non aliter ea, quæ ſunt Dei, nota docet eſſe creaturis, quàm per ea quæ facta ſunt; ergo ſentit nos non habere immediatam ſpeciem de Deo, ſed per diſcurſum ex creaturis eam accipere. Et experientia hoc idem manifeſtè oſtendit. Ideò in hoc conueniunt & Philoſophi & Patres, vnde videtur hæc ratio ita formari poſſe: Deus eſt obiectum ita excedens vires creaturarum iam exiſtentium, vt in ſe immediatè nequeat cognoſci ab illis, niſi à poſteriori per diſcurſum ex creaturis deſumptum; ergo his creaturis non eſt poſſibilis ſpecies immediata de Deo. Dixi *creaturis exiſtentibus*; quia de his ſolis in præſenti nobis ſermo eſt, & alibi docui, probabile eſſe, poſſibilem aliam creaturam, cui connaturalis ſit etiam ipſa viſio Dei.

Ratio P. Molinæ.

P. Molina aliam habet rationem, quia ſcilicet cognitio abſtractiua ſemper, naturaliter loquendo, eſt poſt intuitiuam; ergo cùm cognitio intuitiua Dei ſit ſupernaturalis creaturis exiſtenti- 10
bus, etiam abſtractiua, quæ illam ſupponit, erit ſupernaturalis; vel ſaltem non debebitur cognitio de Deo, niſi poſt intuitiuas cognitiones de creaturis; & ſic erit ſpecies accepta per diſcurſum.

Ratio Molinæ non vrget.

Hæc tamen ratio non videtur vrgere: nam antecedens ſolùm poteſt habere locum, caſu quo per diſcurſum habeatur ea notitia abſtractiua: tunc enim debebunt præire intuitiuæ, quæ ſunt inſtar præmiſſarum: at vniuerſaliter, in ſpecie abſtractiua immediata id non habet locum; ergo poſſent Angeli naturaliter, antequam quidquam intuerentur, noſcere Deum & poſſibilia.

Aduertendũ. *Secunda ſolutio contra Molinam.*

Aduerte, per hanc tertiam concluſionem vitari abſurdum, quod P. Suarez putat ſequi ex eo quòd ſit poſſibilis ſpecies quidditatiua Dei, ſcilicet ſequi inde, myſterium Trinitatis poſſe naturaliter cognoſci. Vitatur, inquam, hoc abſurdum, quia dicimus, eam ſpeciem non eſſe poſſibilem naturaliter. Addo, licet poſſibilis eſſet, non ſequi formaliter, myſterium Trinitatis poſſe naturaliter cognoſci (& hæc ſit ſecunda ſolutio) quia (vt ſæpè dictum eſt) non omnis cognitio quidditatiua manifeſtat omnia prædicata diuina, ita vt de illis poſſit reddi ratio. quapropter alibi docui, poſſibilem eſſe viſionem de Deo, quâ non cognoſcatur, an ſit trinus & vnus, ſiue ex parte obiecti tangatur Trinitas, ſiue non. quod ad punctum præſens per accidens omnino ſe habet.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo ex ſe & mediatè Deum Angeli cognoſcant.

EGi de cognitione, quam Angeli de Deo habere poſſunt per ſpeciem immediatam diſtin-
ctam. Iam oportet duo explicare. Primum, an ipſi 11
ſint per ſuammet ſubſtantiam ſpecies de Deo. Secundum, qualem ex creaturis mediatam habeant de Deo cognitionem.

SVBSECTIO PRIMA.

Expeditur primum dubium.

Concluſio Prima eſt, Angeli ſubſtantiam non eſſe ſpeciem immediatam ad cognitionem de Deo. Varij auctores apud Suarez pro hac concluſione. Contrariam ſententiam tenent alij apud eumdẽ. Noſtræ concluſionis ſenſus explicatur.

CIrca primum concluſio noſtra ſit. Subſtantia Angeli non eſt ſpecies immediata ad cognitionem de Deo; ideóque Angelus non cognoſcit Deum in hoc ſenſu per ſuammet ſubſtantiam. Conueniunt in hac Bonauentura, Richardus, Baſſolus, Vaſquez, Molina, Peſantius, & alij apud Suarez cap. 18. quibus ipſe ſubſcribit. contrariam verò tenent Capreolus, Ferrarienſis, Zumel, & Alenſis apud eumdem ibidem. Vt autem probetur noſtra concluſio, explicandus eſt ſenſus illius: ſpecies impreſſâ immediata eſt illa, quæ vt ſic, ſine cognitione ſui ducit in cognitionem obiecti, eius loco concurrendo (& quidem efficienter, iuxta probabiliorem ſententiam) ad eam cognitionem, ideóque dici ſolet medium incognitum.

Aduerto tamen, non eſſe ſimpliciter de conceptu eſſentiali ſpeciei, quòd non cognoſcatur ipſa: dummodò enim repræſentet obiectum, cuius eſt ſpecies, immediatè in ipſo, & non in ſe ipsâ priùs cognita, vt in ſpeculo, erit vera ſpecies, ſiue ſimul ſeipſam immediatè concomitanter repræſentet, ſiue non. Ideò dixi, *Reduplicatiuè, vt ducit in cognitionem obiecti, id facere ſine cognitione ſui.*

Dico

Probatur concluſio. Dico ergo, Angelum non repræſentare Deum immediatè, nec ſolum, nec ſimul cum ſe ipſo, ideóque non eſſe ſpeciem impreſſam immediatam Dei. Quod ſic probo, quia, licet diuinitus non repugnet, vt vna ſubſtantia ſit ſpecies im-
12 preſſa pro cognitione immediata alterius, vt fusè oſtendi ſuprà contra nonnullos, & vt etiam contra P. Suarez paulò antè probaui, poſſit eſſe diuinitus aliqua ſpecies abſtractiua de Deo, immediata tamen, ac proinde ex his duobus capitibus non queat oſtendi, repugnare Angeli ſubſtantiæ tale munus ſpeciei; nihilominùs tamen nullum penitus fundamentum eſt, ad dicendum, illi de facto conuenire. Dixi autem ſæpè nos non debere tribuere ſine poſitiuo fundamento creaturis exiſtentibus prædicata omnia, quæ alioquin concipimus, vt non repugnantia in aliquâ creatura poſſibili: atqui nullum eſt fundamentum probans vel leuiter, Angelo tale prædicatum conuenire; ergo non debet ei concedi. Minor patet ex ſolutione eorum quæ pro aduerſariis obiici poterant.

Obiectio Prima. Reſpondeo. Primò ergo dicunt, Angelum eſſe imaginem Dei, quod eſt proprium ſpeciei. Reſpondeo, rationem imaginis magis conuenire rei, quæ priùs cognita ducit in cognitionem alterius, quàm ſpeciei impreſſæ. Quòd ſi æqualiter vtrique conueniat, non eſt, cur cogamur in eo ſenſu eam vſurpare: in ſecundo enim ſenſu eam infrà explicabo; alioquin etiam homo, quia imago Dei, eſſet ſpecies eius impreſſa.

Obiectio Secunda ex D. Thoma. Reſpondeo. Secundò obiiciunt à D. Thomâ & aliis doceri, Angelum cognoſcere Deum per ſubſtantiam; ergo per ſe, tamquam per ſpeciem. Nego conſequentiam de ſpecie immediata: ſolùm enim inde infertur, eum noſcere Deum in ſe vt in medio priùs cognito. de quo ſtatim.

Obiectio Tertia. Reſpondeo. Tertiò obiiciunt: Angelus eſt effectus productus à Deo vt eum repræſentet, ergo eſt ſpecies impreſſa illius. Diſtinguo antecedens, vt eum repræſentet tamquam aliquid phyſicè Deo ſimile, vt etiam homo eſt factus ad imaginem & ſimilitudinem Dei, concedo antecedens; vt eum repræſentet per modum ſpeciei impreſſæ & immediatæ, nego antecedens. Vbi aduerte, ad rationem ſpeciei per accidens ſe habere, quòd ſit effectus illius cuius dicitur ſpecies: nam multæ ſpecies impreſſæ non ſunt effectus ſuorum obiectorum, vt in infuſis per ſe angelicis, & in aliis fusè probaui in libris de Anima: multò autem minùs omnis effectus eo ipſo eſt ſpecies obiecti, alioquin omnes creaturæ eſſent ſpecies Dei. quod eſt abſurdiſſimum: & lux eſſet ſpecies immediata ignis, & ſic de ceteris; malè ergo ad probandum Angelum eſſe ſpeciem immediatam de Deo, adducitur quòd ſit effectus illius.

SVBSECTIO SECVNDA

Deciditur ſecundum dubium.

13 *Secundò concludo Angelum eſſe quaſi mediatam ſpeciem de Deo.* QVoad ſecundum, Dicendum, eſt, Angelum eſſe quaſi mediatá ſpeciem de Deo, quatenus, dum eſt ſpecies pro cognitione ſui, etiam Deum in ſe ipſo vt in medio cognoſcit. quo ſenſu alibi dixi, cauſſas reſpectu ſui effectus, & effectus reſpectu cauſſæ eſſe ſpeciem mediatam. quod idem eſt in omni re reſpectiua, quæ poteſt eſſe medium, vt in ipſa noſcatur terminus: ergo cùm Angelus ob dependentiam eſſentialem à Deo, ſit medium pro cognitione Dei, erit etiam ſpecies mediata illius.

Infero. Hinc infertur, cognitionem de Deo non ſe habere concomitanter in Angelo reſpectu cognitionis ſui, ita vt ſint quaſi duæ cognitiones diſparatæ reſpectu obiectorum diſparatorum. Id quod 14 conſtat clarè ex præcedenti doctrina, quia Angelus ſe habet vt obiectum formale, Deus verò vt materiale cognitum in formali: obiectum autem formale determinans ad materiale, non ſe habet per accidens & concomitanter reſpectu materialis, ſed per ſe, ideóque vnica cognitione indiuiſibili etiam ratione noſtra, vt dixi diſp.10. de viſione Dei à num. 35. vtrumque neceſſariò cognoſcitur.

Obiectio. Dices, Ergo eadem cognitio erit abſtractiua ſimul & intuitiua. Hoc argumento motus eſt P. Molina quæſt. 56. art. 3. ad opinandum, eadem cognitione, quâ Angelus ſe aut creaturas noſcit, non poſſe etiam noſcere Deum. vnde obiter infert, neceſſarium omnino eſſe Angelis concedere diſcurſum. *P. Molina videtur hoc argumento conuinci. Confirmat.* Confirmat autem ſuam opinionem, quia, ſi vnico actu Deus etiam cognoſceretur, tot haberet quilibet Angelus cognitiones de Deo, quot habet cognitiones de creaturâ: in qualibet enim Deum cognoſceret; id autem videtur eſſe abſurdum, ergo. Nihilominùs non eſt à noſtrâ concluſione recedendum. *Reſpondeo.* Argumento reſpondeo, nullum prorſus eſſe inconueniens in eo, quòd reſpectu diuerſorum obiectorum vna eadémque cognitio ſit abſtractiua & intuitiua, vt in materiâ de viſione & in aliis locis oſtendi, probans eumdem actum eſſe poſſe fidei & ſcientiæ. In præſenti autem neceſſarium eſſe ab Angelo quâlibet cognitione quidditatiua cognoſci Deum, oſtenditur ex dictis alibi; vbi probaui non poſſe per vnum actum formari hunc conceptum, *Petrus eſt ens pendens à Deo*, niſi eodem actu etiam cognoſcatur terminus ſeu Deus, à quo pendet. *Ad confirmationem reſpondeo.* Ad confirmationem reſpondeo, non eſſe abſurdum vllum, ſed omnino neceſſarium, vt toties Deum cognoſcat, tamquam id à quo pendent creaturæ, quoties creaturas pendentes à Deo cognoſcit. ſeu quoties dicit, *Homo eſt ens à Deo, Lapis eſt ens à Deo, Equus eſt ens à Deo*, &c.

15 *Nota.* Aduerte, licet in cognitionem de Deo non veniat Angelus, niſi ſe aut alias creaturas noſcendo; non tamẽ propterea illum de Deo præciſè ea noſcere quæ ex creaturis nouit, ſed vi intellectus ſui ex ea cognitione determinari ad alia prædicata Deo attribuenda, quæ ex creaturis non inferuntur immediatè. *Explico.* Explico, noſcit Angelus ſeipſum, ibi noſcit eſſe aliud ens, à quo ipſe pendet, ſpirituale, à ſe; ibi autem non noſcit formaliter tale ens eſſe ſummè ſanctum, ſummè verax: nam formaliter loquendo, ad continendum Angelum, eúmque producendum, non requiritur infinita veracitas, ſanctitas, &c. nihilominùs Angelus ſemel ex ſe ipſo habita notitia de Deo, ei tribuit eam infinitam ſanctitatem, veracitatem in dicendo, & omnia ſumma attributa, quæ ſine contradictione excogitari poſſunt. quod ipſummet nos facimus in cognitione de Deo.

An & qui hæc cognitio ſit diſcurſiua in Angelo. Vtrùm autem hæc cognitio ſit diſcurſiua in Angelo, dubium eſt, crediderim, ſtatuta ſemel in illis capacitate diſcurſus (de quâ paulò pòſt) omnino eſſe diſcurſiuam, quia infertur ex principiis aliquibus, quæ per diuerſos actus ab Angelis noſcuntur, v. g. *Hoc ens, quod me producit, eſt à ſe, ergo ſummè perfectum*; quia ſi aliquod ens habet omnes perfectiones poſſibiles, illud

certè eſt ens à ſe, ergo Deus illas habet. Vlteriùs,
ſumma veracitas eſt perfectio poſſibilis, ergo eſt
in Deo. Summa ſanctitas eſt perfectio poſſibilis,
ergo Deus illam habet, & ſic diſcurrendo per ce-
teras Dei perfectiones.

Obiicies cum Suarez.

Dices cum P. Suarez cap. 19. n. 10. eam ſecun-
dam cognitionem non oriri propriè ex prima, ſed
quaſi occaſionaliter ex vna fieri tranſitum ad
aliam. quod explicari poteſt ex modo, quo inten-
tionales ſpecies in nobis excitantur: cognito enim
vno obiecto, excitatur ſæpè ſpecies de alio, ſine
16 vllo planè diſcurſu; ergo poterit in Angelis ex-
citari ea nobilior ſpecies de Deo, non per diſcur-
ſum ex creatura, ſed quaſi occaſionaliter. Reſpon-
deo, me ob hanc rationem olim putaſſe id fieri
ſine diſcurſu; re verò meliùs examinata, iam cen-
ſeo debere neceſſariò interuenire diſcurſum.
quod ex dictis à me videtur ſatis probatum, & vr-
getur ampliùs, diluendo hanc ſolutionem P. Sua-
rez: nam dupliciter poteſt vnus actus ad alium
determinare, vel excitando ſpecies, quæ anteà
iam erant in intellectu (vt inſinuatur in hac ſolu-
tione) & hoc modo non poteſt cognitio creatu-
ræ excitare eam ſecundam cognitionem de Deo:
nam ante illam non habebat Angelus ſpecies quæ
excitarentur, ideò ipſe Suarez eodem cap. 19. me-
ritò docet, eam cognitionem de Deo primùm ha-
beri non poſſe, niſi cognitis actu creaturis, quia
nondum intellectus ſpecies vllas de Deo habe-
bat; ergo ſolùm reſtat alter modus explican-
di, qui fit per diſcurſum, proponendo ſcilicet duo
extrema connexa cum vno medio, vnde intelle-
ctus infert connexionem inter ſe.

Reſpondeo.

Vrgetur ampliùs diluendo hanc ſolutionem Suarez.

Non video, quomodo vnus actus excitare poſſit alium.

Neque video, quo tertio modo vnus actus
excitare poſſit alium. Dices fortè, producendo
ſpecies de altero obiecto. Sed contrà, quia nul-
lus actus producit niſi ſpecies de ſuo obiecto,
ergo ad aliud cognoſcendum non poteſt eo mo-
do excitare. Dices Secundò, Paſſim in nobis vna
noua cognitio dat occaſionem dubitandi de alio
obiecto, quæ dubitatio non reſultat per diſcur-
ſum; ergo etiam poſſet cognitio de creatura exci-
17 tare dubium in Angelo, an illud ens, à quo no-
ſcit pendere eam creaturam, habeat alias perfe-
ctiones: poſteà verò poterit ſine vllo diſcurſu de-
terminare ſe ad iudicandum omnino illas habe-
re, eſſe infinitum, ſanctum, &c. Reſpondeo, om-
ne dubium fundari ſemper in aliquo diſcurſu:
nam ea cognitio noua excitat in nobis aliquas
ſpecies de alio obiecto, quas iam anteà habemus,
& ambæ illæ cognitiones inferunt per diſcur-
ſum vnam tertiam, hoc modo, *Ergo fortè ita
erunt*, aut, *Fortè illud non eſt ita*. Et in caſu Ange-
li idem certius videtur: nam ea dubitatio ita in-
ſurgit: Iſtud ens, à quo ego pendeo, eſt à ſe, eſt
ſupremum, quia ab alio non pendet, ne detur
proceſſus in infinitum; ergo videtur habiturum
omnem perfectionem, veracitatem, ſanctitatem,
&c. ſummam denique quæ eſſe poteſt, quia nul-
lum ſubiectum eſt, cui potiori iure debeat attri-
bui. Et vt verum fatear, ego non video quomo-
do, niſi per hunc vel ſimilem diſcurſum, Ange-
lus valeat ad eam ſecundam cognitionem clario-
rem de Deo deuenire: cúmque nullum (vt
dicemus infrà) inconueniens ſit in
abſolutè tribuendo eis diſcurſu,
non eſt cur de eo conceden-
do dubitemus.

Reſpondebis Primò.

Contrà eſt.

Reſpondebis Secundò.

Reſpondeo omne dubiũ fundari in aliquo diſcurſu.

***

SVBSECTIO TERTIA.

Noua quæſtio ex dictis orta tractatur.

Quæſtio proponitur.

QVæri circa hoc poteſt, an non ſolùm, cùm
primùm acquiſiuit Angelus eam cognitio-
nem Dei partam ex diſcurſu, debeat ſe vel crea-
turas noſcere, ſed etiam poſteà, quandocumque
de Deo cogitare vult, debeat etiam per creaturas
ad illum aſcendere. Reſpondeo, poſſe ſemel ac-
quiſita ea ſpecie, poſteà de ſolo Deo ſine creatu-
ris cogitare. Ita P. Suarez fusè ſuprà, & patet ex
dictis à me in libris de Anima de diſcurſu, ſcili-
cet, poſſe quem repetere poſteà aſſenſum circa
obiectum concluſionis, nihil cogitando de præ- 18
miſſis, quod eodem modo locum habet in præ-
ſenti: & idem paulò antè tetigi, agens, vtrùm
poſſit eſſe ſpecies de Deo abſtractiua, & non de-
ſumpta à creaturis: neque aliam nunc video dif-
ficultatem, quam ibi non ſoluerim.

Reſpondeo.

Angelus vno eodémque actu creaturam & Deũ noſſe poteſt.

Hinc decidirur facilè difficultas, quam fusè
tractat P. Suarez eo cap. 19. an ſcilicet vno eo-
démque actu Angelus ſe aut alias creaturas, &
Deum in eis cognoſcat. Reſpondetur enim ex di-
ctis, ſi loquamur de cognitione primâ, quâ Deum
nouit vt terminum, quem creatura reſpicit, ne-
ceſſariò actu vnico creaturam & Deum nouiſſe,
illam in recto, Deum in obliquo: dixi enim ſæ-
pè, obiectum materiale & formale vnico actu
cognoſci, & licet creatura non eſſet obiectum for-
male, adhuc eodem actu deberet in ea noſci Deus:
repugnat enim relatiuum vt tale cognoſci, niſi co-
gnoſcatur vt reſpiciens aliud. Quod autem noſci-
tur vt reſpiciens, eo ipſo noſcitur ſimul cum ter-
mino quem reſpicit: dicere enim non poteſt An-
gelus, *Ego ſum creatus*, niſi eo actu ſimul dicat, *ab
alio*, cumque non cognoſcat Angelus illud *aliud*
confusè, neceſſariò determinatè dicit *à Deo*; er-
go eodem actu creaturam & Deum noſcit.

Angelus poteſt habere cognitionem de Deo per diſcurſum, licet tunc creatura non noſcatur.

De ſecunda verò cognitione, quam format per
diſcurſum de Deo, dicendum eſt, poſſe illam ha-
bere per ſe loquendo, etiamſi creatura tunc non
cognoſcatur: nam, vt dixi paulò antè, acquiſitis
ſemel ſpeciebus aliquibus de Deo non pendet ea
cognitio à præmiſſis, per quas eiuſmodi ſpecies
acquiſitæ ſunt, & aliunde ea cognitio tangit
Deum in recto: dicit enim, *Deus eſt iuſtus, ſanctus,
verax*, &c. ergo non neceſſariò coniungitur cum
altera cognitione creaturæ. Confirmatur: quia 19
experientia conſtat, paſſim excitari in nobis eiuſ-
modi ſpecies de Deo independenter ab eo, quòd
tunc de creaturis cogitemus; multò ergo melius
id poterit in Angelis. Dixi, *per ſe loquendo*, quia
iam abſtraho ab eo, quòd Angelus aliunde ſem-
per ſe cognoſcat, vel etiam alia obiecta, quia hæc
neceſſitas aliunde prouenit, & per accidens ſo-
lùm in eo caſu coniungitur cum cognitione de
qua hic loquimur.

Confirmo.

SVBSECTIO QVARTA.

Quomodo ex melioribus aut pluribus creaturis Deus meliùs noſcatur.

An Angelus ex cognitione nobilioris effectus etiam nobiliorem de Deo cognitionem habeat.

MAior difficultas, eſt, an Angelus ex cogni-
tione nobilioris effectus nobiliorem etiam
acquirat de Deo cognitionem. P. Suarez diſtin-
guit benè cap. 20. duo, quæ de Deo poſſunt ſci-
ri; vnum eſt, *an ſit*: hoc dicit æqualiter cogno-
ſci ab Angelo, ex quocumque effectu: nam tam
neceſſaria eſt exiſtentia Dei, vt formica exiſtat,
quàm

Suarez diſtinguit. Prima diſtinctionis pars placet. Secundus Suarij ſenſus eſt.

quàm vt exiſtat Angelus ſupremus. vt per ſe videtur manifeſtum. In hoc acquieſco Patri Suarez, neque habeo quod addam. Secundum, quod de Deo poteſt ſciri, eſt, *quid ſit:* & quoad hoc docet P. Suarez tam perfectè cognoſci Deum ab Angelo in vna re materiali, quàm etiam in aliâ materiali, quantumcumque imperfectiori: v. g. non cognoſci perfectiùs in leone, quàm in infimo accidenti materiali: nam licet accidens illud infimum non ſit cognoſcitiuum ſicut eſt leo; tamen eo ipſo quòd Angelus cognoſcat Deum in eo accidenti, nouit illum eſſe infinitum & cognoſcentem; ergo tam clarè nouit, quid ſit Deus ex eo accidenti, quàm ex leone: Addit tamen, in homine & in Angelis perfectiùs Deum cognoſci, quàm in rebus materialibus, quia
20 homo & Angelus ſunt ſimiles Deo in gradu ſpecifico intellectiuo proprio Dei, & ſunt imago illius; ergo in illis noſcitur Deus perfectiùs. Denique ſi hominem & Angelum inter ſe compares, & infimum cum ſupremo, Non meliùs, inquit, noſcitur Deus in vno, quàm in alio, eo modo quo in ipſis rebus materialibus docuerat.

Contra ſecundam diſtinctionis partem eſt.

Quia verò hæc doctrina videtur difficilis, ſuppoſita priori, fusè laborat ibi, vt eas duas inter ſe conciliet; vix tamen id obtinet. Quod ſic oſtendo manifeſtè: ideò enim, licet infimum accidens non ſit cognoſcitiuum, tamen in eo cognoſcitur tam perfectè Deum eſſe cognoſcitiuum, quàm in leone aut equo cognoſcitiuo; quia ex cognitione accidentis infert Angelus debere Deum eſſe infinitum & cognoſcitiuum. ita P. Suarez diſcurrit. Hinc ego infero, Ergo ſimiliter ex equo non intellectiuo cognoſcet Angelus Deum eſſe intellectiuum; hoc autem præcisè cognoſcit ex homine, aut ex ſe ipſo vel aliis Angelis; ergo non magis cognoſcit quid ſit Deus ex ſeipſo, quàm ex leone.

Reſponderi poſſet.

Fortaſſis reſpondebitur, etiamſi Angelus ex leone cognito inferat Deum eſſe intellectiuum, quia tamen non ſcit, quid ſit intellectiuum, vt ſic, niſi cognoſcendo creaturam intellectiuam, ideò clariùs noſcitur hoc prædicatum de Deo ex Angelo intellectiuo, quàm ex bruto non intellectiuo. Optima ſolutio, quâ tamen redarguo alteram partem doctrinæ, ergo ſimiliter licet ex vbicatione lapidis inferat Angelus, Deum eſſe cognoſcitiuum; quia tamen inde non poteſt noſcere, quid ſit eſſe cognoſcitiuum: hoc enim non habet lapis, illud autem prædicatum clarè noſcit, dum comprehendit leonem cognoſcitiuum; inde etiam fiet, vt ex leone clariùs & perfectiùs cognoſcat virtutem diuinam cognoſcitiuam, quàm ex vbicatione lapidis: ſicut virtutem diuinam intellectiuam meliùs cognoſcit ex homine intellectiuo, quàm ex leone non intellectiuo, licet etiam ex hoc abſolutè inferat, Deum eſſe intellectiuum ſimpliciter.

Solutio bona eſt, eâ tamen Suarij alteram diſtinctionis partem redarguo.

21 Propter hæc Dicendum Puto, etiamſi ex quali bet creatura Angelus inferat, non ſolùm Deum exiſtere, ſed etiam omnia alia prædicata quæ ſunt in Deo, v. g. eſſe ſubſtantiam ſpiritualem, cognoſcitiuam, intellectiuam, volitiuam, &c. quia hæc omnia prædicata habent cum infinita perfectione connexionem, & quoad hoc æqualem cognitionem de Deo habeat ex vna creatura ac ex alia, quantumuis imperfectiori; quia tamen illa eadem prædicata, quæ de Deo affirmat, clariùs noſcuntur ab Angelo ex perfectiori creatura tam inter ipſas materiales, quàm inter ſpirituales: perfectiùs enim formatur conceptus ſubſtantiæ, v.g. cognoſcendo quidditatiuè ſubſtantiam, quàm cognoſcendo accidens ſolum; ideò clariùs intelliget Angelus, quid ſit illud prædicatum, cognoſcendo ſubſtantiam creatam, quàm cognoſcendo accidens. quia ergo clariùs ab Angelo formatur conceptus de illis prædicatis in communi ex perfectiori creatura: ideò conſequenter dico, Angelum perfectiùs noſcere Deum in ſubſtantia etiam materiali, quàm in accidenti materiali, in leone quàm in formica, in hac quàm in lapide.

Concluditur, Deum ab Angelis eò perfectiùs noſci in creaturis, quò creatura ſūt perfectiores.

Confirmatio.

Confirmatur & declaratur: ſi Angelus non reflecteret ſe ſupra ſeipſum, ſed præcisè lapidem v. g. cognoſceret, nec haberet proprias ſpecies rei intellectiuæ, aut cognoſcitiuæ, proculdubio 22 valdè imperfectè ex cognitione lapidis poſſet inferre, *Deum eſſe cognoſcitiuum.* imò vix videtur poſſibile id ab eo tunc poſſe cognoſci: vnde enim illi tunc veniret ſpecies de cognoſcitiuo: ſi autem cognoſceret animal, tunc in ipſo animali cognoſceret, quid ſit virtus cognoſcitiua, & haberet fundamentum, vt clariùs eam Deo tribueret, ablatis imperfectionibus; ergo per ſe loquendo clariùs cognoſcitur Deus ab Angelo quoad *quid eſt* in re perfectiori, etiam inter ipſas materiales aut ſpirituales, quàm in imperfectiori.

Angelus quò eſt nobilior, eò clariorem de Deo format conceptum. Ratio vniuerſalis eſt.

Eodem modo dicendum eſt, in Angelo nobiliori & perfectiùs intellectiuo, quia magis accedit ad virtutem Dei intellectiuam, clariorem de hac virtute formari conceptum, quàm in Angelo minùs perfecto. Ratio vniuerſalis eſt, quia quando aliquod extremum cognoſcitur in medio, quò hoc medium eſt ſimilius extremo, eò extremum perfectiùs cognoſcitur. quæ propoſitio ex terminis videtur euidens: cùm ergo nobilior creatura ſit ſimilior Deo quàm ignobilior, neceſſum eſt, in nobiliori cæteris paribus Deum perfectiùs cognoſci. Nec obſtat ſolutio Patris Suarez, ſcilicet etiam ex ignobiliori Angelum inferre, in Deo eſſe eam maiorem perfectionem. Non, inquam, hoc obſtat, quia etiamſi inferatur eſſe ea maior perfectio; quia tamen non cognoſcitur illa per ſpecies proprias in minori creatura, in maiori verò cognoſcitur, ideò etiam clariùs ex maiori, quàm ex minori cognoſcitur. ſine quâ ſolutione (vt paulò antè oſtendi) nec Suarez poteſt defendere, ex Angelo perfectiùs noſci Deum, quàm ex leone, & aliis materialibus creaturis.

Obiectioni ex P. Suarez ſatisfit.

Ratio verò pro contraria ſententia deſumpta, ex eo quòd ſolus homo & Angelus ſit imago 23 Dei, parum vrget, quia, licet perfectiori modo propter vim cognoſcitiuam perfectiorem, homo & Angelus dicantur Dei imago; ſi tamen exactè res conſideretur, etiam leo, & aquila, & bruta ſunt imagines Dei, licèt multò minùs perfectæ: ſunt enim ſimiles Deo in eſſe, in vi cognoſcitiua. in quo puncto maximè excedunt alias materiales res non cognoſcitiuas. Quòd ſi à quæſtione de nomine *imaginis* abſtrahere volumus, ideò dico præcisè, rationem imaginis conducere ad meliorem cognitionem, quia oſtendit magis perfectiones imaginati, ſeu diuinas, propter maiorem ſimilitudinem, quam cum illis habet, quatenus magis ad illas accedit: atqui ſiue leo & equus dicantur imago, ſiue non, indubitatum eſt, eos magis accedere ad Deum, quàm accedat albedo: hæc enim ſolùm ſimilis eſt Deo in ratione entis, de cetero omnino diſſimilis; at leo & eſt ſimilis in ratione entis, & in ratione ſubſtantiæ, & in ratione cognoſcitiui, quæ ſunt ex maximis Dei perfectionibus.

Ratio contraria ſententia non vrget.

Abſtrahendum à quæſtione de nomine.

perfectionibus. & ab vno infimo accidenti, v.g.
eiuſdem bruti vbicatione, quàm homo ab eo no-
24 biliſſimo bruto? licet, quia iam brutum illud eſt
in alto valdè gradu exceſſus, quem ſupra illud ha-
bet homo, etiamſi non ſit tam magnus, ſufficiat,
vt hominem conſtituat ſimpliciter in altiſſimo &
nobiliſſimo ordine rerum. Sed ab his compara-
tionibus abſtrahendo, ratio à nobis facta totam
ſuam vim retinet, & oſtendit, ſiue brutum dica-
tur, & ſit imago, ſiue non, debere ducere in melio-
rem Dei notitiam. Et eodem modo ratio applica-
tur ipſis Angelis inter ſe inæqualibus, ſiue conſti-
tuant diuerſos ordines, ſiue non. quod ad quæ-
ſtionem de nomine ſpectat, vt ſæpè obſeruaui,
agens de hac ordinum taxatione.

Angelus Deum etiam noſcit perfectiùs ex multis creaturis, quàm ex vna.

Hoc etiam dictum intellige ex maiori multitu-
dine creaturarum: nam licet in vna ſola Angelus
cognoſcat, Deum eſſe infinitum, & poſſe produce-
cere quęcumque non implicant contradictionem;
non tamen poteſt diſtinctè dicere, an homo v.g.
in particulari dicat contradictionem, & an Deus
poſſit illum producere, quando ſolùm cognoue-
rat Deum in lapide; ergo, ſi accedat cognitio de
homine, iam non ſolùm noſcet Angelus, Deum
eſſe productiuum eorum quæ non implicant (qui
eſt confuſus conceptus) ſed etiam explicitè noſcet
Deum eſſe productiuum hominis: quod prædica-
tum in ſententia Suarez & vera, eſſentiale eſt Deo;
clariùs ergo & diſtinctiùs ex multis creaturis;
quàm ex vna cognoſcetur Deus. Quod ex dictis
tam mihi certum videtur, vt, re benè perpenſâ, pu-
tem à nemine negandum. Et verò non ſolùm ex
eo capite meliùs noſcitur Deus ex multis, quàm
ex vna ſola; ſed quia meliùs noſcuntur ipſa prædi-
cata Dei, fortitudo v.g. & prudẽtia, in leone & ho-
mine ſimul ſumptis, quàm in leone ſolo, aut ho-
mine ſolo.

25 *Obiectio.*

Dices, Ergo in duobus etiam lapidibus omni-
no ſimilibus ſimul ſumptis meliùs noſcitur Deus,
quàm in vno. quod videtur abſurdum. Reſpon-
Reſpondeo.
deo, conceſſa ſequela, quoad continentiam eius
indiuidui; nego verò, quoad perfectionum diuer-
ſitatem: quia nulla eſt in vno lapide, quæ non
ſit etiam in alio; vnde ex hoc capite nihil diuer-
ſum ex vno, quàm ex alio noſcit, niſi, vt dixi, cla-
riùs particularem continentiam huius lapidis nu-
mero, quæ etiam eſt prædicatum Dei, ſiue dica-
tur noua perfectio, ſiue non. Quod ad vocem per-
tinet, ſi velis nouam dicere, non renuo concede-
re, nouam noſci diſtinctiùs ex pluribus indiuiduis
quàm ex vno ſolo, negóque ibi vllum eſſe abſur-
dum, imò ob dicta paulò antè, ita neceſſariò diſ-
currendum eſt.

SECTIO TERTIA.

Quomodo immediatè noſcant Angeli res ſupernaturales.

Res ſupernaturales variè conſiderantur.

RES ſupernaturales vel poſſunt conſiderari in
ſtatu poſſibilitatis, antequam ſint, vel poſt-
quam iam exiſtunt de facto: item comparari poſ-
ſunt vel cum cognitione euidenti & immediata
ſui, vel cum diſcurſiua & abſtractiua. & in his om-
nibus conſiderationibus dubitari poteſt, an ne-
ceſſariò requirant cognitionem ſupernaturalem,
aut è contrario in omnibus ſufficiat naturalis, aut
in aliquibus tantùm. De immediata in hac ſectio-
Status variarum quæſtionum proponitur.
ne, de mediata verò in ſequenti agemus. Secundò
quæri poteſt, an id tantùm de rebus in ſubſtantia
ſupernaturalibus, an verò etiam de ſupernatura-
libus quoad modum intelligendum ſit. Tertiò
etiam quæritur, dato quòd cognitio rei ſuperna- 26
turalis ſit etiam ſupernaturalis, an debeat intel-
lectus ad illam eleuari, non ſolùm ſpecie ſuper-
naturali, ſed prætereà aliquo habitu tenente ſe ex
parte potentiæ, eámque complente quaſi intrin-
ſecè ad eiuſmodi actum. Dico *intrinſecè*, quia com-
plementum ratione obiecti ſeu ſpeciei reputari
ſolet extrinſecum. Vtraque hæc difficultas vi-
detur eſſe vniuerſalis tam ad homines quàm ad
Angelos, & fortaſſe ideò videretur non ſpectare
huc propriè. Nihilominùs tamen, quia non oc-
currit commodior locus, oportet eam hîc breui-
ter diſcutere.

SVBSECTIO PRIMA.

An omnis cognitio ſupernaturalis requirat complementum ſupernaturale ex parte potentiæ.

An omnis cognitio ſupernaturalis requirat complementum ſupernaturale ex parte potentiæ.

VT autem à facilioribus incipiamus, priùs ter-
tium dubium expedimus. Multi hîc & in
materia de viſione agentes de neceſſitate luminis
gloriæ, affirmant potentiam intellectiuam ad co-
gnitiones omnes ſupernaturales debere omnino
compleri per habitum aut qualitatem intrinſe-
cam, ſiue per auxilium extrinſecum intrinſeci de-
Multi affirmant.
fectum ſupplens; etiamſi ſpecies aut concurſus
tenens ſe ex parte obiecti, ſit etiam ſupernatura-
Ratio eorum eſt.
lis. Fundamentum eius doctrinæ hoc eſt, quia ſi
potentia ſit completa ex parte potentiæ, ergo de-
betur ei concurſus obiecti, ſeu ſpecies; ergo in
terminis repugnat ſpeciem eſſe ſupernaturalem, 27
ſi potentia ſit completa ex parte potentiæ; ergo
cùm actus ſupernaturalis debeat habere princi-
cipium aliquod ſupernaturale, neceſſariò illud
Confirmatur Primò.
debebit ſe tenere ex parte potentiæ. Confirmatur
Primò; quia intellectus in ordine ad actus ſuper-
naturales eſt ex ſe minùs completus quàm ad na-
turales, vt ex terminis videtur certum: ſed ad na-
turales eſt etiam incompletus ex parte obiecti;
ſpecies enim ab extrinſeco accipit: ergo ad ſuper-
naturales eſt prætereà incompletus ex parte po-
Secundò.
tentiæ. Confirmatur Secundò: voluntas ad amo-
rem ſupernaturalem non ſolùm indiget propoſi-
tione ſupernaturali, quæ ſe tenet ex parte obiecti,
ſicut ſpecies reſpectu intellectus; ſed multò ma-
gis habitu ex parte voluntatis concurrente, &c.
vt patet in actibus fidei, ſpei & charitatis; ergo
eodem modo intellectus indigebit ad omnem co-
gnitionem ſupernaturalem, habitu eleuante ex
parte potentiæ, ſeu quantum eſt ex ſe intrinſecè.
Quod ideò addiderim, quia iam non diſputo, an
diuinitus per auxilium extrinſecum eius concur-
ſus ſuppleri queat, dummodò concedatur, ex ſe de-
bere fieri per intrinſecum.

Concluditur, ſententiam affirmantem eſſe probabilem & magis connaturalem, contrariam tamen etiam non eſſe improbabilem.

Egi de hac difficultate, dum de neceſſitate
luminis gloriæ diſputaui, & obiter inſinuaui
meam ſententiam, ſcilicet tale complementum à
ſpecie ſupernaturali diſtinctum non requiri ex ſo-
lo conceptu ſupernaturalitatis in viſione. Ideò ibi
docui non ſufficienter probari, dari lumen glo-
riæ, ex eo quòd viſio Dei ſit ſupernaturalis. Quod
ipſum hîc repeto, etiamſi negare non poſſim,
valdè probabilem eſſe ſententiam Patris Suarez,
quæ videtur etiam eſſe communis inter Thomi-
ſtas, Caietanum, Lorcam, Aluarez, è noſtris ve- 28
Varij auctores primæ ſententiæ.
rò Raguſam & Becanum, apud P. Gaſparem
Hurtadum 3. part. diſput. 8. diffic. 21. dum in
Chriſto pro actibus ſupernaturalibus ſcientiæ
infuſæ,

Auctores ſecundæ ſententiæ. infuſæ, præter ſpecies ſupernaturales omnino requirunt ex parte intellectus habitum per ſe infuſum. Noſtram autem defendit Vaſquez, & in 1. p. agens de lumine gloriæ, & in tertia, quem refert & ſequitur Hurtadus ſuprà, Valentia 3. p. qu. 11. puncto 1.

Vaſquez fundamentum eſt. Fundamentum huius ſententiæ apud Vaſquez illud eſt, quòd formalitas ſupernaturalitatis poteſt adæquatè reſpondere ſpeciei ſupernaturali; ergo repugnat habitus alius tenens ſe ex parte intellectus, vt det ſupernaturalitatem cognitioni. *Fundamentum hoc partim reucitur: partim eſſe efficax oſtendo.* Hoc argumentum, quatenus videtur innuere etiam repugnare talem habitum, à me fusè citato loco de viſione reiectum eſt; quatenus verò euincit non eſſe vniuerſaliter neceſſarium talem habitum, omnino eſt efficax. Quod ego ſic formo: Vt actus aliquis ſit ſupernaturalis, ſufficit ſi vnicum illius principium, quod in ipſum influit, ſupernaturale ſit, & ſupernaturaliter influat: eo enim ipſo actus ille non continetur intra vires naturæ; ergo ſi ſpecies influens in cognitionem ſupernaturalem ſit ſupernaturalis, & indebita potentiæ, cognitio erit ſupernaturalis: exigit enim ſimpliciter eleuationem ſupernaturalem; ergo fruſtrà aliquod comprincipium ſupernaturale ex parte potentiæ requiritur præcisè ratione ſu-
29 pernaturalitatis actus. *Hinc reſpondetur primo argumento aduerſariorum.* Quòd verò ſpecies non debeatur neceſſariò potentiæ completæ in eſſe potentiæ, ideóque poſſit ea ſpecies eſſe ſupernaturalis, per quod reſpondetur primo argumento aduerſariorum; oſtendo manifeſtè Primò ex dictis ſuprà de Angelis in ordine ad ſecreta cordium, & in ordine ad futura. *Secundò.* Secundò, in anima rationali, dum eſt in corpore reſpectu ſpecierum quidditatiuarum de ſubſtantiis: ſunt enim & Angelis & animæ indebitæ tales ſpecies, etiamſi ex parte potentiæ tam Angelus quàm anima ſint completi. *Tertiò.* Tertiò, quia non apparet ratio, cur, licet potentia ex ſe non petat alium habitum, non poſſit tamen ſpecies aliqua de obiecto eſſe tam nobilis, vt non debeatur naturaliter ei potentiæ, vel dentur duo contradictoria, quæ inde ſequi poſſint.

Obiectio. Dices, Potentia debet eſſe in eodem ordine cum actu; ergo, ſi actus eſt ſupernaturalis, potentia debet etiam eſſe ſupernaturalis. *Solutio.* Reſpondeo, negando antecedens: etenim intellectus noſter, etiam poſtquam habet habitum luminis gloriæ, eſt in ſe potentia naturalis, & tamen efficit viſionem; ergo non requiritur, vt potentia ſit in eodem genere cum actu. *Replicabis.* Quòd ſi dicas ſufficere, vt complementum aliquod, quo eleuatur potentia, ſit in eodem ordine; *Reſpondeo.* ego etiam dicam ſufficere, vt ſpecies, quæ efficienter ſimul concurrit cum potentia, ſit ſupernaturalis, etiamſi non detur aliud, quod ex parte potentiæ ſe teneat. *Ratio reſponſionis.* Et ratio eſt manifeſta ex dictis, quia, ſi vnum ex comprincipiis influentibus ſupernaturale eſt,
30 quodcumque illud ſit, omnes aliæ concauſſæ per illud eleuantur, & efficiunt effectum ſupernaturalem, vt per ſe eſt notum; ergo ſufficit, ſi ſpecies ſit ſupernaturalis, licet nullum complementum aliud detur ex parte intellectus.

Confirmo noſtram concluſionem. Iam nunc ex actibus noſtris ſupernaturalibus fidei ampliùs confirmo doctrinam noſtram: nam illi ſunt ſupernaturales, & tamen ſolùm vnum comprincipium eſt ſupernaturale, nempe habitus (nam ſpecies naturalis eſt;) ergo ſi è contrario ſpecies eſſet ſupernaturalis, licet habitus naturalis eſſet, daret ſupernaturalitatem illi actui: ſi enim vnum principium ſemel ſufficit, cur magis illud debebit ſe tenere ex parte potentiæ, quàm ex parte obiecti ſeu ſpeciei? vel detur ſufficiens diſparitas inter hæc duo.

Reſtat reſpondere argumentis oppoſitis; & quidem ad primum ſatisfactum eſt. *Reſpondeo ad confirmationem primam aduerſariorum.* Confirmatio non vrget. Primò, quia poteſt dici, intellectum non neceſſariò eſſe ex parte ſua minùs completum ad actus ſupernaturales, quàm ad naturales; ſed differentiam præcisè in eo ſitam, quòd pro naturalibus ſpecies eſt naturalis, ſupernaturalis verò pro ſupernaturalibus. Secundò poteſt reſpondeti, ex parte etiam ſua minùs eſſe completum, quatenus ex ſe non petit ſpeciem ſupernaturalem, ſic verò naturalem; eámque exigentiam ſufficere ad conſtituendam aliquam differentiam ex parte potentiæ.

Reſpondeo ad ſecundam confirmationem. Secunda confirmatio non vrget: voluntas enim ideò indiget habitu ſupernaturali, quia cognitio tenens ſe ex parte intellectus, non concurrit efficienter, vnde nec poteſt eleuare voluntatem ad actum ſupernaturalem; at ſpecies in noſtra ſententia concurrit efficienter, ergo ſola poteſt eleuare intellectum ad ſupernaturalem actum. 31
cur autem cognitio determinans ad amorem ſupernaturalē, debeat eſſe ſupernaturalis, alibi dixi.

Vrgebis adhuc. Vrgebis tamen adhuc: Viſio beata requirit ex parte potentiæ habitum luminis non alia ratione, niſi quia ſupernaturalis eſt; ergo omnis cognitio ſupernaturalis requirit tale complementum ex parte potentiæ. *Reſpondeo.* Reſpondeo negando cauſſalitatem antecedentis: dixi enim ſuo loco, non probari neceſſitatem luminis ex ſupernaturalitate præcisè viſionis, ſed & auctoritate communi, & fortè ob maiorem excellentiam eius viſionis: licet enim aliquæ ſupernaturales cognitiones non exigant tale complementum, non proptereà aſſero, à nulla re ſupernaturali illum poſſe erigi: multa enim ex peculiari ſua & ſpecifica perfectione requirunt id, quod non petit ratio generica. in quo puncto diſplicet P. Vaſquez, vniuerſaliter id negans, vt paulò antè notaui. *Etſi cognitio de ente ſupernaturali ſit ſupernaturalis, non tamen neceſſario datur tale complementum ex parte potentiæ.* Cùm ergo inter omnes ſupernaturales cognitiones nobiliſſima ſit viſio Dei, meritò maiores requirit vires ex parte potentiæ, quàm ceteræ cognitiones inferiores. Conſtet ergo; non eſſe neceſſarium abſolutè, etiamſi cognitio de entibus ſupernaturalibus ſit ſupernaturalis, vt proptereà detur ad omnes complementum aliquod ſupernaturale ex parte potentiæ.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quibus argumentis ſoleat probari, cognitionem rei in ſubſtantiâ ſupernaturalis, eſſe etiam ſupernaturalem.

QVid ſit ſupernaturale in ſubſtantia, quid verò quo ad modum, dixi alibi fusè; breuiſſimè nunc, Supernaturale quo ad ſubſtantiam illud eſt, quod ſiue accidens ſit, ſiue modus, ſiue ſubſtantia (caſu quo aliqua talis eſſet poſſibilis) ex natura ſua & eſſentia habet eſſe ſupernaturale, vt gratia, viſio beata, vnio hypoſtatica, &c. 32 *Quid ſit ſupernaturale quo ad ſubſtantiam, quid verò quo ad modum.* Supernaturale quo ad modum eſt, quod non ex ſe, ſed ex caſu aliquo accidentali, quo hîc & nunc producitur, denominatur ſupernaturale. Sic reſtitutio viſus cæco, ſeu actio, qua reſtituitur, in ſua entitate naturalis eſt; quia verò hîc & nunc fit independenter à diſpoſitionibus, quas naturaliter petit, ſit modo miraculoſo, dicitúrque ideò ſupernaturalis quo ad modum, id eſt, vt alibi

alibi dixi, procedens à voluntate Dei ſupernaturali, quatenus per eam Deus vult producere eam actionem & viſum, quando natura id non petebat, & ab eâ voluntate actio illa denominatur ſupernaturalis: in hac ergo ſubſect. de ſupernaturali quo ad ſubſtantiam, de aliis in ſequenti.

Communis ſententia vniuerſaliter negat, res in ſubſtantia ſupernaturales quidditatiuè ab Angelis noſci naturaliter.

Communis ſententia vniuerſaliter negat, res in ſubſtantiâ ſupernaturales poſſe quidditatiuè & immediatè, ſiue vt poſſibiles, ſiue vt exiſtentes, cognoſci naturaliter ab Angelo. Ita D. Thomas qu. 57. art. 4. & 5. Caiet. Alexander & alij, quos refert & ſequitur Suarez cap. 29. num. 4. Probari ſolet hæc ſententia Primò. Potentia debet eſſe cum obiecto in eodem ordine; ergo ſi

33 *Ratio huius ſententiæ.* *Contrà eſt.*

hoc eſt ſupernaturale, debet eſſe aliquod comprincipium ſupernaturale potentiam eleuans, ſiue ſpecies ſit, ſiue ſe teneat ex parte potentiæ; ergo cognitio debet eſſe ſupernaturalis. Sæpè dixi, iſtam æqualitatem ordinis potentiæ cum obiecto, non eſſe ſolidam: nam etiam potentia eleuata lumine gloriæ ad videndum Deum, adhuc eſt in diuerſo ordine à Deo: hic enim eſt in ordine increato, & à ſe infinito; illa autem in ordine finito, & ab alio ſeu creato; & tamen illi potentiæ ſic conſtitutæ naturalis eſt viſio Dei. Vnde dixi alibi, poſſe rem materialem eſſe cognoſcitiuam rei ſpiritualis, licet ſint in diuerſo ordine, & in præſenti caſu res eſt certior: nam licet gratia vel habitus miſericordiæ, aut actio conſeruatiua quantitatis extra ſubiectum ſint ſupernaturales in ſubſtantiâ, & ideò dicantur eſſe in diuerſo ordine ab Angelo; in ſua tamen ſubſtantia tales res non ſunt perfectiores ipſomet Angelo. Quod per ſe videtur manifeſtum; quia actio conſeruatiua quantitatis eſt accidens imperfectum, & valdè limitatum; ſubſtantia verò Angeli perfectiſſima capax viſionis & amoris Dei, &c. eſt ergo incomparabiliter perfectior actione conſeruatiua quantitatis extra ſubiectum, etiamſi hæc ſupernaturalis ſit, illa naturalis. Rationem à priori huius alibi reddidi, quia ſcilicet accidens vt ſit ſupernaturale, non eſt neceſſum excedat in perfectione ipſam naturam ſeu ſubiectum, cui ineſt; ſed ſufficit, ſi ſit perfectius quàm omnia accidentia naturalia illius ſubiecti, quod benè poteſt habere, etiamſi non accedat vllo modo ad perfectionem ipſius ſubiecti, vt per ſe manifeſtum eſt.

Ratio reſponſionis eſt.

34 *Vrget argumentum.*

Iam ergo clariùs hinc argumentor. Quidquid ſit de diuerſitate ordinis, Angelus eſt perfectior & nobilior actione conſeruatiua accidentis extra ſubiectum: cur ergo erit ſimpliciter improportionatus ad illam cognoſcendam, cùm non ſit ad ſe cognoſcendum?

Confirmo & explico.

Confirmo & explico: ſpecies per ſe infuſæ Angelo ſuperiori & ſoli illi debitæ, ſunt ſupernaturales Angelo inferiori, non ſecùs ac habitus miſericordiæ; ergo tam Angelus inferior erit in diuerſo ordine cum ſpeciebus, quæ ſunt in Angelo ſuperiori; quàm cum habitu proprio infuſo miſericordiæ; ergo tam non poterit cognoſcere naturaliter eas ſpecies ſuperioris Angeli, quàm non poteſt per ſe habitum miſericordiæ. Vel contrà, ſi poteſt eas ſpecies cognoſcere, vt fatetur aduerſarius, poterit etiam & habitum miſericordiæ.

Reſpondebis.

Fortaſſis reſpondebis, habitum miſericordiæ eſſe abſolutè ſupernaturalem, ſpecies autem Michaëlis eſſe naturales ſimpliciter, & ſecundùm quid ſupernaturales reſpectu Angelorum inferiorum, Gabrielis v.g. Sed contrà: quia ſi illa ſpecies reſpectu Gabrielis inferioris eſt ſupernaturalis, per accidens prorſus eſt, quòd ſit naturalis Angelo ſuperiori: nam per hoc nullo modo magis proportionatur Gabrieli ea ſpecies, quàm ſi non eſſet poſſibilis Michaël, cui ea eſſet connaturalis, & conſequenter, quàm ſi ea ſpecies eſſet ſimpliciter & abſolutè ſupernaturalis: ſicut de facto gratia & viſio beata reſpectu noſtri ſunt omnino ſupernaturales, & planè eodem modo, ſiue diuinitus ſit poſſibilis aliqua alia natura perfectior, cui ſint connaturales, ſiue non ſit poſſibilis: quia, vt excedant noſtram capacitatem (quo 35

Contrà eſt.

conſtituuntur in ratione ſupernaturalium reſpectu noſtri) per accidens omnino eſt, quòd non excedant alterius ſubſtantiæ altioris & perfectioris capacitatem; ergo reſpectu Gabrielis inferioris, tam eſt ſupernaturalis ſpecies reſidens in Angelo ſuperiori, & illi ſoli debita, quàm ſi omnibus Angelis illa ſpecies eſſet ſupernaturalis, & quàm eſt habitus miſericordiæ infuſus: ergo æquè naturaliter loquendo erit improportionatus ad eas ſpecies cognoſcendas, ac ad cognoſcendum habitum miſericordiæ, vel è contrario. quod tamen ab aduerſariis negatur.

Arguet Secundò pro illa ſententia negatiua. *Reſpondeo.*

Argumentâtur Secundò, Intellectus noſter indiget eleuatione vt videat Deum, quia eſt obiectum ſupernaturale; ergo nullum obiectum ſupernaturale poteſt cognoſci ab Angelo, aut à nobis actu naturali. Reſpondeo, noſtrum intellectum non indigere eleuatione ad videndum Deum, eò quòd Deus ſit ens ſupernaturale, eſt enim ens naturaliſſimum; ſed indiget propter ſummam perfectionem diuinam, qua infinitè diſtat à noſtro intellectu.

Ratio, ob quam Deus naturaliter noſci nequit, non valet pro aliis ſupernaturalibus rebus.

Hæc autem ratio non vrget vllo modo in aliis rebus ſupernaturalibus, quæ, vt n. 33. dixi, non ſemper ſunt perfectiores, imò ferè ſemper imperfectiores in eſſentia, ipsâ ſubſtantiâ Angeli cognoſcentis. Quòd ſi aliquando eſſent perfectiores, exceſſus certè tantus non eſſet, vt indigeret eleuatione ad videndum Deum. Imò in ipſo Deo non eſt adæquata ratio illa infinita diſtantia, ſed ſimul ſpecialis improportio ſpecifica hominis & Angeli: vnde alibi docui vt probabile, poſſibilem eſſe creaturam ſubſtantialem capacem naturaliter viſionis Dei, etiamſi ab illo infinitè diſtet, vt patet in aggregato ex homine & lumine, cui naturaliter debetur viſio, licet etiam poſt ipſum lumen infinitè diſtet à Deo, vt paulò antè dixi.

36 *Ratio adæquata, cur Deus naturaliter noſci nequeat.*

Tertia illius ſententiæ ratio ex D. Thoma.

Tertiò poteſt probari ea ſententia ex D. Thoma. Res ſupernaturales pendent à ſola Dei voluntate, ergo non poſſunt naturaliter cognoſci quia voluntas Dei naturaliter non cognoſcitur à creatura. Verùm hæc ratio (vt benè Suarez notauit) difficilem doctrinam continet. Primò, quia poſſibilitas rei ſupernaturalis non pendet à Dei voluntate magis quàm poſſibilitas rei naturalis; ergo ſaltem illa poterit naturaliter cognoſci ab Angelo. Secundò, quia etiam Angeli exiſtētia pendet à ſola Dei voluntate: & tamen Angelus naturaliter cognoſcitur ab Angelo. Tertiò, quia, quando res exiſtit, iam eo ipſo per eam manifeſtatur Dei voluntas: ſicut, licet alius non poſſit videre meam voluntatem in ſe ipſa, poteſt tamen videre effectum externum ab illa prodeuntem, & ex illo cognoſcere voluntatem meam.

Contrà Primò, ex Suarez. *Secundò.* *Tertiò.*

Granadus rationem D. Thomæ approbans, obiicit contra ſecundam inſtantiam. *Hæc ſolutio petit principium.*

P. Granadus tract. 1. diſp. 3. qui hanc rationem D. Thomæ bonam eſſe contendit, obiicit ſibi ſecundam inſtantiam de Angeli exiſtentia, aitque, diſparitatem eſſe, quòd res ſupernaturalis ita pendet à Deo, vt non habeat Angelus ſpecies de illis, ſecùs de exiſtentia Angeli. Verùm in hac ſolutione

37 ne manifeſtè petitur principium : id enim ipſum quærimus, cur ſcilicet Angelus non habeat ſpecies de obiectis ſupernaturalibus, habeat verò de naturalibus, cùm æquè ambæ pendeant à voluntate Dei : certè ſi aliunde diſparitas non ſumatur, ex illa dependentia non poteſt aſſignari, vt iam contendimus.

Quarta eius ſententia ratio.

Quartò alij argumentatur : Cognoſcibilitas rei proportionatur eſſentiæ & naturæ, ergo, ſi eſſentia eſt ſupernaturalis, erit & cognoſcibilitas; ergo res ſupernaturalis non eſt cognoſcibilis niſi ſupernaturaliter. Neque hæc ratio ſufficit ; videtur enim committi magna æquiuocatio : arguitur enim à cognoſcibilitate terminatiua ſeu paſſiua, ad actiuam ſeu cognoſcendi vim, tenentem ſe ex parte cognoſcentis. quod longè eſt diuerſum. ac ſi quis diceret, *Cognoſcibilitas proportionatur eſſentiæ : eſſentia diuina eſt increata : ergo cognoſcibilitas eius eſt increata; ergo non poteſt niſi per increatam cognitionem noſci.* quæ eſſet peſſima conſequentia. Idem eſt in omnibus ferè obiectis : inferretur enim ex hoc argumento quarto, albedinem non eſſe viſibilem, niſi ab albedine, quia ſi entitas eius eſt albedo, & cognoſcibilitas eius erit albedo ; ergo niſi ab albedine non poteſt cognoſci. Reſpondeo abſolutè, non inferri, Cognoſcibilitas paſſiua ſeu res cognita eſt accidens v. g. ergo cognitio de illa eſt accidens, quia à Deo cognoſcitur per ſubſtantiam, & idem eſt de omnibus aliis prædicatis. Vnde etiam non infertur benè, Res cognita eſt ſupernaturalis, ergo vis cognoſcitiua eſt ſupernaturalis, quia deſumitur argumentum ab obiecto ad actum. quæ duo inter ſe ſunt valdè diſtincta, &

Contrà eſt.

38 non conueniunt in prædicatis eſſentialibus, imò & in eodem exemplo rei ſupernaturalis tenentur omnes hoc admittere : nam ſaltem abſtractiuè, & ex fide humana poteſt cognoſci res ſupernaturalis per actum naturalem, licet cognoſcibilitas paſſiua illius rei purè ſit ſupernaturalis.

Quinta eius ſententiæ ratio.

Contrà eſt.

Quinta ratio ſit : Species de talibus rebus non poſſunt eſſe magis debitæ Angelo, quàm ſint ipſæ res; ergo ſi hæ ſunt ſupernaturales, etiam ſpecies. Minùs hoc vrget, quia mihi eſt indebitus intellectus angelicus (idem eſt de intellectu vnius Angeli reſpectu intellectus alterius Angeli ;) & tamen non ideò ſpecies de Angelo, aut de intellectu alterius Angeli ſunt mihi & Angelo indebitæ. Ratio eſt, quia ſpecies non ſeruant eamdem perfectionem, quam obiectum. Vnde licet Angelus non poſſit eſſe albus, poteſt tamen habere ſpecies de albedine ; ergo, licet illi non debeatur albedo, poteſt deberi ſpecies de albedine ; ergo, licet ei non debeatur res ſupernaturalis, poteſt deberi ſpecies de ea re ſupernaturali.

Ecce quàm non ſint efficacia argumenta pro ſententia communi. Quid in hoc puncto mihi videatur probabilius, ſeqq. concluſionibus declaro.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in hac quæſtione ſit probabilius.

Concluditur Primò, rem ſupernaturalem, antequã exiſtat, non noſci ab Angelo naturaliter.

PRima concluſio. Res ſupernaturalis, antequam exiſtat, non poteſt naturaliter ab Angelo noſci. Hanc teneo propter communem auctoritatem: in ea enim Scotiſtæ & Thomiſtæ conueniunt apud Suarez ſuprà. Optima pro ea ratio hæc mihi occurrit; quia in primis hæ res, quandoquidem naturaliter nequeunt exiſtere, nequeunt etiam naturaliter per ſe immediatè concurrere ad ſui cognitionem ; ſed neque per infuſas ſpecies,

39 quia Deus infundens ſpecies de obiectis, gerit quaſi vices ipſorum obiectorum ; Deus item vt auctor naturæ, non poteſt gerere vices, & ſupplere defectum rerum ſupernaturalium, vt per ſe manifeſtum videtur ; ergo vt auctor naturæ non poteſt infundere ſpecies de eis obiectis ſupernaturalibus. Declaratur : Deus vt auctor naturæ ſolùm ſupplet defectus cauſſarum naturalium, quia ſolùm vt talis auctor continet res naturales, & virtutes illarum; ergo, naturaliter loquendo, non ſupplet Deus defectus obiectorum ſupernaturalium in ordine ad producendas ſpecies loco illorum; ergo res ſupernaturales, antequam ſint, non poſſunt naturaliter cognoſci, quia neque ipſæ poſſunt determinare ad cognitionem, neque ſunt poſſibiles naturaliter ſpecies de illis ; alio autem modo non poſſunt cognoſci quidditatiuè & immediatè, ergo. Hæc ratio valdè probabiliter ſuadet concluſionem ; non eſt tamen ita efficax, vt non patiatur ſolutionem. Ideò concluſionem hanc non puto omnino certam, ſed probabiliorem, &, vt dixi, magis propter communem auctoritatem quàm ob rationem.

Probatur ab auctoritate cõmuni. Ratio eſt. Confirmatio.

40 Secunda concluſio. Poſtquam ſemel res ſupernaturalis exiſtit, valdè dubium eſt, an poſſit naturaliter cognoſci ab Angelo. Sub hac diſiunctione reſpondeo ; vel tales res ſupernaturales, poſtquam ſemel exiſtunt, poſſunt producere ſpecies ſui, aut per ſe immediatè concurrere ad cognitionem ſui per modum obiecti ; vel neutrum horum poſſunt. Si poſſunt, dico probabile eſſe, aliquas poſſe cognoſci naturaliter, aliquas verò non, ſed ſolùm ſupernaturaliter.

Concluditur Secundò, poſtquam ſemel res ſupernaturalis exiſtit, dubium eſt, an naturaliter ab Angelo noſci poſſit.

De quibuſdam affirmatur.

Antequam dicam quid ſit probabilius, caſu quo illæ res ſupernaturales non ſint productiuæ per ſe, neque cognitionis ſui, neque ſpecierum, oportet probare concluſionem poſitam. Et quidem in eo caſu poſſe aliquas res naturaliter cognoſci, inde facilè ſuadetur, quia in genere res ſupernaturalis attingi poteſt per actum naturalem, &, vt ſuprà oſtendi, intellectus angelicus non indiget eleuatione ex parte potentiæ ad cognoſcendas res ſupernaturales, ſed illi præcisè deſunt ſpecies de illis; ergo ſi, exiſtente re ſupernaturali, tales ſpecies ab ipſa re producuntur, vel ipſa res immediatè concurrit per ſe vt obiectum, nihil ampliùs deerit Angelo vt cognoſcat eas res ſupernaturales. Dices, Illæ ſpecies non erunt proportionatæ intellectui angelico, quia in ſe ſunt ſupernaturales, & conſequenter ſupra Angeli capacitatem. Reſpondeo Primò, fortè hanc obiectionem non habere locum, ſi ipſamet obiecta immediatè per ſe concurrant : tunc enim, ſuppoſita iam ipſius obiecti exiſtentia, non eſt nouum miraculum, quòd immediatè concurrat cum potentia. Vnde (vt dixi diſp. 3. primæ partis à num. 29.) ſolùm ſequetur, eam cognitionem eſſe ſupernaturalem præſuppoſitiuè, quia non poteſt habe-

Obiectio.

Solutio. Prima.

41 ri, niſi aliquid ſupernaturale præceſſerit ; non verò propriè & formaliter : ſicut actus, quo hæreticus credit incarnationis myſterium, non eſt formaliter ſupernaturalis, licet præſupponat ipſam incarnationem, & reuelationem de illa, quæ ſunt ſupernaturalia.

Secunda.

Reſpondeo Secundò & meliùs, licet tale obiectum ſupernaturale producat ſpecies diſtinctas de ſe, non ideò cognitionem per eas productam futuram ſupernaturalem ; quia non apparet, cur tales ſpecies eſſent futuræ formaliter ſupernaturales Angelo : non enim omnia, quæ à re

ſupernaturali producuntur, ſunt formaliter in ſe ſupernaturalia; multa enim ſolùm ſunt præſuppoſitiuè, vt ea tertia citata diſp. oſtendi, & patet in dolore, quem naturaliter poteſt dæmon habere de amiſſa gratia.

Ratio à priori eſt.

Ratio verò à priori poteſt eſſe, quia, licet ſola res naturalis non poſſit producere ſupernaturalem: nam inferior non poteſt producere ſuperiorem, eò quòd illam non continet; è contrario tamen rectè poteſt res ſuperior producere inferiorem.

A ſimili.

Sic Deus ens à ſe ſpirituale, intellectiuum, volitiuum, &c. producit entia finita, ab alio dependentia materialia, non intellectiua, non volitiua. ſic in creatis ſolum accidens, licet non producat ſubſtantiam, quia eam non continet; è contrario tamen ſola ſubſtantia producit accidens, ſolus ſol lucem, ſolus ignis calorem, maximè in mea ſententia negante potentias diſtinctas; ergo eodem modo res ſupernaturalis, quia altioris ordinis, licet ipſa non producatur à ſola re naturali, poterit tamen producere rem formaliter naturalem, & ſolùm, vt dixi, præſuppoſitiuè
42 ſupernaturalem: ergo licet Deus producens gratiam in Petro, fecerit aliquid ſupernaturale; poteſt tamen ea gratia producere in intellectu Angeli aliquas ſpecies de ſe naturalès formaliter, ita vt reſpectu Angeli eas recipientis, nullum ſit miraculum aut eleuatio, licet præceſſerit reſpectu Petri, dum eam gratiam recepit. Certè in hoc modo diſcurrendi non apparet vlla repugnantia: & verò negari nequit, Scoti ſententiam ſic declaratam valdè eſſe probabilem.

Obiectio.

Obiicies: Hic diſcurſus probat quidem ſufficienter, non inferri omnino neceſſariò; *Obiectum exiſtens eſt ſupernaturale, ergo ſpecies quam producit, eſt etiam in ſe formaliter ſupernaturalis.* At neque contrarium etiam perſuadetur: cur enim non poterit producere ſpecies ſupernaturales? certè nec minima repugnantia eſt in eo quòd obiectum ſupernaturale producat ſpecies ſupernaturales; tunc autem non poterit obiectum illud, etiam poſtquam extitit, naturaliter cognoſci.

Reſpondeo.

Reſpondeo id ita eſſe, ac propterea me ſuprà dixiſſe, probabile eſſe, aliqua obiecta ſupernaturalia, poſtquam exiſtunt, poſſe naturaliter cognoſci, quia cùm ſupernaturalitati, vt ſic, id non repugnet, non eſt cur aliqua ſupernaturalia id non habeant. Dixi item aliqua non poſſe cognoſci: quod manifeſtè probat replica immediatè antè poſita. Nam valdè connaturale eſt, vt, licet à conceptu *ſupernaturalitatis* ipſius obiecti non exigatur neceſſariò, vt omnes ſpecies ſint ſupernaturales; quia tamen neque id excludit prædictos conceptus, imò eſt illi valdè conforme, vt ſcilicet res ſupernaturalis producat ſpecies ſui ordinis; negari nequit, quin multæ res tales ſint, quæ eas ſpecies valeant producere. Iam verò determinare, quæ obiecta ſupernaturalia petant producere ſpecies in ſubſtantia ſupernaturales, quæ verò poſſint producere etiam naturales, aut certè ſolas naturales; non eſt huius loci, neque à nobis regula vlla generalis tradi poteſt, quia pendet id ex particularibus cuiuſque rei ſupernaturalis eſſentiis, quæ nobis non ſunt notæ. Et hæc caſu quo ea obiecta ſint productiua ſpecierum, vel immediatè per ſe cognitionis ſui cum potentia.

Reſtat nunc videre, quid dicendum ſit, caſu quo ea obiecta non habeant vim vllam productiuam cognitionis, neque immediatè, neque mediatè, ſed ſolùm cognoſci poſſint per ſpecies à Deo infuſas, vt dicunt Thomiſtæ ab Angelis cognoſci omnes res naturales huius vniuerſi. Dico ergo, Si tales naturæ ſint res ſupernaturales, probabile eſt, etiam ſuppoſita earum exiſtentia, non poſſe naturaliter ab Angelo cognoſci. & in hoc aſſentior Thomiſtis & Patri Suarez, & à Scoto recedo. Probatur autem concluſio ex dictis à nobis ſuprà, quia Deus vt auctor naturæ, non eſt productiuus ſpecierum de iſtis obiectis. 43
loco illorum; aliunde autem (vt iam ſupponimus) ipſa non habent virtutem mediatè, aut immediatè, producendi cognitionem de ſe; ergo exiſtentia illorum tam parum refert ad hoc vt poſſint cognoſci, quàm non exiſtentia. At, vt ex dictis in prima concluſ. conſtat, quando non exiſtunt non ſunt cognoſcibilia naturaliter ab Angelo, ergo neque quando exiſtunt.

De quibuſdam rebus ſupernaturalibus ſecunda concluſio negatur.

Tertia concluſio.

Nihilominus tamen Tertia concluſio ſit. Etiam tunc temporis probabilius eſt, aliqua poſſe naturaliter cognoſci, aliqua verò non, eodem planè modo quo diximus, caſu quo poſſent producere ſpecies ſui. Concluſio hæc paulò pòſt probabitur; priùs tamen obiectionem Scoti, vniuerſaliter contendentis, omnes res ſupernaturales, ſi exiſtant, poſſe naturaliter noſci ſoluere debemus. Ea autem eſt, Tales res, quando exiſtunt, naturales ſunt, etiamſi anteà eſſent ſupernaturales, ergo eo ipſo quòd exiſtant, poſſunt naturaliter cognoſci.

Obiectio.

Reſpondeo.

Alibi dixi, vocem *naturalis* æquiuocari à Scotiſtis, dum vſurpatur ab eis pro re bona & vtili ſubiecto. in quo ſenſu concedimus illis, gratiam & alia dona eſſe naturalia ſubiecto: ſunt enim maxima perfectio illius; at in hoc ſenſu, etiam antequam exiſtant, ſunt naturalia, quia ſemper ſunt bonum ſubiecti, vel actuale, vel poſſibile. Non vſurpamus in hoc ſenſu vocem *naturalis* in præſenti, ſed pro re quæ ſit vltra vires totius naturæ. in quo ſenſu non ſolùm antequam exiſtant, ſed etiam quandò exiſtunt, ſunt ſuper- 44
naturales, nec exiſtentia facit illas proportionatas ſubiecti viribus. Sicut non ſolùm eſt miraculum, & ſupra vires meas, ſi v. g. ſolus ſuſtentarem integram domum; non ſolùm, inquam, eſſet miraculum prima inceptio, ſed etiam continuatio, & tam diu protraheretur miraculum, quamdiu duraret ea ſuſtentatio. Malè ergo Scotus facit res naturales poſt eam exiſtentiam, quæ anteà erant ſupernaturales; ergo, ſi anteà non erant cognoſcibiles, neque poſt, iuxta ſecundam partem noſtræ concluſionis.

Probatio tertiæ concluſionis.

Iam ergo eam tertiam concluſionem probo, quia, ſicut diximus ſuprà, ſi res exiſtens eſt productiua mediatè aut immediatè cognitionis de ſe, poteſt aliquando naturaliter cognoſci, ergo etiam poterit ea quæ non eſt productiua. Patet conſequentia, quia Deus reſpectu talium tenetur per ſpecies infuſas idem præſtare, quod facerent ea obiecta, ſi poſſent immediatè per ſe; atqui ſi poſſent, darent naturaliter ſpecies de ſe; ergo eſto non poſſint, Deus tamen naturaliter dare poterit ſpecies de illis. Et hinc deſumi poteſt diſparitas inter eas res exiſtentes, & inter eaſdem non exiſtentes; quòd hæ, licet ex ſe haberent virtutem, non ſint in ſtatu in quo eam poſſent reducere ad actum; ideò nec Deus earum loco debet operari: at exiſtentes ſunt in eo ſtatu, in quo, ſi haberent, poſſent; ergo Deus tenetur earum defectum ſupplere; ergo hæ duæ concluſiones non ſunt vllo modo inter ſe contrariæ.

Reſpondebis.

Reſpondebis, Deum non ſemper teneri facere id quod creatura hîc & nunc efficeret, ſi haberet virtutem effectiuam;

effectiuam; alioquin, quia adamas, ſi haberet vir-
tutem conuertendi in ſe ſtupam, ſicut eam con-
45 uertit ignis, conuerteret eam in ſe, quando illi
applicatur; tenebitur Deus, eo ipſo quòd adamas
ſit iuxta ſtupam, eam in adamantem conuertere;
& ſic de aliis cauſſis. quo nihil poſſet dici abſur-
dius. Similiter ergo dico, non teneri Deum pro-
ducere ſpecies de eis obiectis, ex eo præciſè capi-
te quod ipſa obiecta, ſi eam virtutem haberent,
producerent hîc & nunc tales ſpecies.

Contrà Primò. Sed contrà Primò, Ergo nec tenebitur Deus
producere ſpecies de obiectis naturalibus etiam
exiſtentibus, etſi talia obiecta non ſint productí-
ua ſpecierum: vnde rurſus fieret, tam non poſſe
cognoſci naturaliter ab Angelo eiuſmodi obiecta
naturalia exiſtentia, quàm non poſſunt ſuperna-
turalia; imò nec vt poſſibilia poſſent cognoſci,
quia Deus non teneretur dare ſpecies de eis vt
Reſpondebis. poſſibilibus. Reſpondebis Secundò, diſparitatem
eſſe magnam inter res naturales & ſupernatura-
les: illas enim Deus continet vt auctor naturæ.
vnde non mirum, ſi etiam vt talis poſſit ſpecies
de illis loco illarum producere, vt diximus paulò
antè; at ſupernaturales non continet, niſi, vt eſt
auctor ſupernaturalis, vnde nec loco illarum ope-
ratur, niſi vt auctor ſupernaturalis: ideò ſpecies
harum non continet, niſi vt auctor ſupernatura-
lis: atqui Deus non producit naturaliter, niſi quæ
vt auctor naturalis continet: ergo eiuſmodi
ſpecies non poteſt producere, ſic verò ſpecies re-
rum naturalium.

46 *Contrà eſt.* Contrà tamen, quia iam in hac ſolutione ſup-
ponitur, eſſe ſupernaturales eas ſpecies de rebus
ſupernaturalibus, alioquin illas Deus contineret
naturaliter: atqui de hoc eſt tota præſens difficul-
tas, & ſuprà dixi contra P. Suarez non eſſe bonam
Reſpondebis. conſequentiam, *Obiectum eſt ſupernaturale, ergo ſpe-
cies illius etiam eſt ſupernaturalis.* Reſpondebis Ter-
tiò, negando antecedens: non enim ſupponitur
ſpecies de rebus ſupernaturalibus eſſe ſupernatu-
rales; ſed Deum tunc non poſſe producere eas
ſpecies naturaliter: quia ſi Deus non continet
obiectum, niſi vt auctor ſupernaturalis, infertur,
Ergo ſpeciem, quam nomine obiecti continet,
non continet niſi vt auctor ſupernaturalis: ſuprà
autem ſolùm dixi, non videri benè probatam illa-
tionem ab obiecti ſupernaturalitate ad ſuperna-
turalitatem ſpecierum; quam tamen hîc probo
eſſe bonam, non abſolutè, ſed caſu quo ea ſpe-
cies à ſolo Deo producatur.

Contrà eſt. Sed contrà vltimò, & efficaciter, quia, ſicut
aliquæ res ſupernaturales, eſto abſolutè exiſtere
non poſſint, niſi miraculosè; poſtquam tamen
exiſtunt, poſſunt eſſe productiuæ ſpecierum na-
turalium; cur, rogo, non poterunt eſſe aliquæ
petentes, poſtquam exiſtunt, vt illarum loco
Deus producat ſpecies naturales? non eſt enim
maior repugnātia in eo quòd à Deo eas ſpecies pe-
tant, quàm in eo quòd immediatè illas producant.
tunc autem dicendum erit, Deum abſolutè non
continere eas ſpecies vt auctor eſt naturæ, cùm
eas non poſſit producere, niſi priùs producendo
aliquid ſupernaturale: at, factâ hac ſuppoſitione,
eas naturaliter continere; duo enim hæc, non eſſe
naturale ſimpliciter, & eſſe naturale ex aliquâ ſup-
poſitione, nullo modo repugnāt, vt ſæpè vidimus.

Quæ res ſupernaturales, poſtquam exiſtunt, naturaliter noſci poſſint. Rogabis, quid abſolutè dicendum ſit, an ſci-
licet gratia, & alia dona ſupernaturalia, natura-
liter de facto poſſint ab Angelo cognoſci poſt-
quam exiſtunt, an verò non? Ego non video
quomodo id ipſum poſſim determinare: nam,
vt ex dictis conſtat, poſſibilia ſunt entia aliqua *quæ verò nō, eſt dubium.*
ſupernaturalia, productiua naturalium ſpecie-
rum, vel cognitionis de ſe, vel quæ petant à
Deo produci ſpecies naturales de ſe. Item, poſſi- 47
bilia ſunt alia, quæ hanc virtutem & exigen-
tiam non habeant, & cognoſci non poſſint niſi per
ſpecies infuſas ſupernaturales, quia in neutris re-
peritur aliqua contradictio, ob quam dicantur re-
pugnare, vt ſæpè dixi in ſimili de aliis rebus.
Vtrùm autem gratia, & hæc dona, quæ de facto
exiſtunt, ſint è numero illorum quæ nequeunt
producere ſpecies aut cognitionem, an è contra-
rio ex numero illorum quæ poſſunt, prorſus in-
certum eſt. Ideò nil audeo definire.

SVBSECTIO QVARTA.

Appendix de actibus propriis ſuper-naturalibus.

Concluſio. Si loquamur de actibus propriis *Actus proprij ſupernaturales naturaliter cognoſci poſſunt.*
ſupernaturalibus, omnino videtur dicen-
dum, ſuppoſito iam primo miraculo, eos natu-
raliter poſſe cognoſci ab Angelo. de quo egi ea
diſp. 3. tom. 1. Et ratio eſt manifeſta: quia pla- *Ratio concluſionis.*
nè eſt improbabile, dicere Angelum habentem
actus fidei ſupernaturalis, & amantem Deum ſu-
pernaturaliter ſuper omnia, non poſſe naturali-
ter ſcire, an amet, an credat: dominium enim
ſupra eos actus exigit, vt, ſuppoſita exiſtentia
illorum, poſſit eos cognoſcere naturaliter. Re- *Reſpondent aliqui.*
ſpondent aliqui, in eo caſu Angelum noſcere qui-
dem ſe credere & amare, non tamen, an ſuperna-
turales ſint tales actus; quia eos cognoſcit abſtra-
ctiuè tantùm, & non perfectè. Sed contrà Primò, *Contrà Primò.*
quia ſiue poſſit affirmare ſupernaturales eſſe, ſiue
non, iam teneo, illum verè cognoſcere rem ſu-
pernaturalem; ſi autem ſemel dicitur eum natura-
liter habere cognitionem verè terminatam ad rem
ſupernaturalem, non eſt ratio cur negetur, eam
cognitionem poſſe eſſe claram: nam diuerſitas
ordinis inter rem naturalem & ſupernaturalem,
eodem modo videtur excludere cognitionē vnam,
quo alteram. Contrà Secundò, quia ea cognitio 48
eſt immediata, & non per diſcurſum: ſe enim *Secundò.*
credere & amare Deum, non cognoſcit Angelus
ex alio, ſed immediatè in ſe id experitur; ergo
poteſt in ſe experiri actum illum eſſe ſupernatu-
ralem: nam, dato immediato concurſu eius actus
ad cognitionem ſui, gratis dicitur, ſolùm con-
currere ad oſtendendam rationem communem
ſui, in quâ conuenit cum actibus naturalibus, &
non ad aliam; maximè cùm re ipsâ tam ſuperna-
turalis ſit in ipſa cognitione ratio ſuperior, quàm
inferior.

Contrà Tertiò efficaciter. Tertiò denique argumentor efficaciſſimè: nam
in viſione beatâ ſolutio ſuprà poſita locum non
habet: ſi enim Angelus videt clarè & diſtinctè
Deum, non ſolùm noſcet ſe habere actum cogni-
tionis, ſed claram & intuitiuam viſionem Dei:
eſt enim omnino incredibile, quòd clarè quis in-
tueatur Deum, &, ſi interrogetur, an habeat ali-
quem actum, nequeat dicere, niſi *Scio me Deum
cognoſcere, an tamen clarè, an obſcurè, non ſcio*: at-
qui ſcit ſe naturaliter non poſſe videre Deum, ſeu
viſionem Dei eſſe ſupernaturalem; poteſt ergo,
ſuppoſito primo miraculo, naturaliter noſcere rem
ſupernaturalem.

Reſpondebis. Fortè reſpondebis, eamdem viſionem eſſe
reflexam ſupra ſe, ideóque Angelum actu ſuper-
Contrà naturali noſcere ſe videre Deum. Sed contra
Primò,

Primò. Primò, quia dubium valdè eſt, an omnis cognitio ſit reflexa ſupra ſe: & certè non pendet præſens quæſtio ab ea reflexione: nam licet non ſit reflexa, poterit naturaliter Angelus experiri in ſe eam viſionem. Contrà Secundò. 49 Secundò, quia, etiamſi ſit reflexa, adhuc naturaliter poteſt cognoſcere per actum alium, ſe videre Deum, & reflectere per illum ſupra ipſam viſionem; ergo negari nequit, poſſe naturaliter cognoſcere ſuos proprios actus ſupernaturales etiam vt tales, ſuppoſita ſupernaturali eorum exiſtentia.

SECTIO QVARTA.

De cognitione mediata rerum ſupernaturalium. vbi de ſupernaturalibus quo ad modum.

Status quæſtionis exponitur. PVnctum hoc P. Suarez vbi ſuprà fusè tractat. In eo autem quærimus, an caſu quo rem ſupernaturalem cognoſcere in ſe, aut videre nequeat Angelus, poſſit tamen ex aliquo effectu: naturali, quem videat, vel aliunde diſcurrendo inferre, vel poſſibilitatem earum rerum ſupernaturalium, vel actualem exiſtentiam earumdem.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de cognitione mediata rerum in ſubſtantia ſupernaturalium.

Angelus de facto nequit certò inferre ex effectibus aliis exiſtentiam rei ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. COnclusio. Numquam poteſt de facto Angelus certò inferre ex effectibus aliis exiſtentiam alicuius rei ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. Ratio eſt, quia non habet principia ſufficientia pro ea illatione. ita Suarez. Hæc concluſio ſolutione obiectionum ampliùs declarabitur.

Obiectio Prima. Obiicies ergo Primò, Angelus cognoſcit in humanitate Christi Domini non eſſe ſubſiſtentiam propriam; ergo inde inferre poterit, eam eſſe vnitam diuinæ, & conſequenter exiſtere vnionem hypoſtaticam, quæ ſupernaturalis eſt quoad 50 *Secunda.* ſubſtantiam. Secundò, quia poteſt cognoſcere in Ven. Sacramento non eſſe ſubſtantiam panis, quia hæ carentiæ ſunt naturales, & conſequenter poſſunt ab Angelo naturaliter cognoſci; & inde vlteriùs inferre, accidentia panis (quæ etiam videntur) habere proprium modum eſſendi per ſe, qui in ſubſtantia ſua ſupernaturalis eſt.

Solutio Prima P. Suarez. His obiectionibus dupliciter reſpondet Pater Suarez. Primò, Angelum non poſſe eſſe omnino certum, ibi non eſſe ſubſiſtentiam humanam, & ſubſtantiam panis: nam hæ carentiæ non poſſunt immediatè in ſe cognoſci, ſed ſolùm per diſcurſum, hoc modo: Si hîc eſſet ſubſtantia panis, ego illam viderem: atqui non video illam; ergo non eſt hîc. & hoc modo à nobis dicit cognoſci tenebras, carentiam ſoni, &c. Angelus autem etiamſi ſit certus, quòd non videat ſubſtantiam panis, non tamen eſt certus de maiori illius ſyllogiſmi: nam aliunde cognoſcit, poſſe à Deo impediri ipſius cognitionem, etiamſi ibi ſit ſubſtantia panis; quia poteſt Deus illi negare concurſum ad eam cognitionem: & hoc noſcit ex eo quòd ſubiaceat dominio Dei. vnde prorſus dubitat, an ibi ſit ſubſtantia panis, & illi occultetur; an verò non ſit: vnde non poteſt vlteriùs certò pergere per diſcurſum.

Replicabis. Replicabis à me dictum diſp. 21. de ſcientia Dei à num. 32. poſſe negationes & carentias immediatè cognoſci in ſe ipſis: vnde ſine vllo diſcurſu videtur poſſe immediatè cognoſci ab Angelo carentiam panis aut ſubſiſtentiæ humanæ, licet nos, qui nō habemus ſpecies infuſas, non poſſumus immediatè carentiam cognoſcere, ſed per eum diſcurſum ſuprà à P. Suarez factum. 51 *Reſpondeo Primò ad replicam.* Reſpondeo tamen pro P. Suarez Primò, licet poſſibilis ſit modus immediatè cognoſcendi negationes, fortè illum non eſſe in Angelo de facto: neque enim omnia, quæ poſſibilia ſunt, habet Angelus. *Reſpondeo Secundò.* Secundò, etiamſi eum modum cognoſcendi habeat, poſſe tamen adhuc dubitare, an fallatur in ea cognitione, an verò non; quia, licet cognitio creata naturalis intuitiua, naturaliter non poſſit haberi niſi obiecto præſente, diuinitus tamen poteſt eſſe intuitio, v.g. albedinis non exiſtentis, conſeruatis diuinitus eius ſpeciebus Hoc autē modo poteſt etiam Angelus dubitare, vtrùm verè ſit ibi carentia panis, an verò eam carentiam cognoſcat, perinde ac ſi actu eſſet, Deo conſeruante in ipſo ſpecies & cognitionem de carentia: quæ eſſent, ſi verè illa daretur.

Dices cum Vaſquez. Sed dices cum P. Vaſquez diſp. 214. num. 22. Ergo in omnibus obiectis Angelus erit dubius an ſint, licet ſibi ea videre videatur. *Reſpondeo.* Nego conſequentiam: quia poteſt tunc habere aliquam rationem extrinſecam dubitandi, an impediatur à Deo, & ideò tunc ſpecialiter dubitat: quando verò talis ratio ceſſat, nullam habet dubitationem, vt nos etiam non dubitamus, an, quando videmus lucem, ſit ibi lux, etiamſi ſciamus, ſimpliciter diuinitus poſſe nos falli. Hanc ſolutionem ſimpliciter arbitror ſufficientem, & declarantem difficultatem præſentem.

Secunda P. Suarez ſolutio. Secunda P. Suarij ſolutio eſt, etiamſi Angelus ſit certus non eſſe ibi ſubſiſtentiam humanam, non tamen poſſe certò inferre, eſſe diuinam, quia poteſt dubitare, an ſine vlla ſubſiſtentia conſeruetur ea humanitas actione ſolùm quo ad mo- 52 dum ſupernaturali, quia humanitas non pendet à priori à ſubſiſtentia. Similiter, licet ſit certus non eſſe ſubſtantiam panis ſub accidentibus, non ideò infert, ea accidentia habere modum perſeitatis in ſe ſupernaturalem. *Roboratur ſolutio.* Denique, licet ibi videat Christum Dominum, & noſcat non eſſe extenſum, prout petit quantitas illius; nil tamen ſupernaturale etiam quoad ſubſtantiam infert inde, quia non poteſt ſcire, an ſit ibi ſupernaturalis actio procedens ab ipſo Christo, quâ ſe ipſum cauſſet; an ſit ſola adductio, quæ in ſubſtantia non eſt ſupernaturalis. Vbicationes autem etiam non dignoſcit, quia per vbicationes naturales in ſubſtantia poſſunt penetrari inter ſe diuinitus duæ partes quantitatis. Nil ergo in ſubſtantia ſupernaturale ibi poteſt Angelus certò inferre.

Hæc ſecunda Suarij ſolutio vniuerſaliter ſuſtineri nequit. Hæc tamen ſolutio ſecunda vniuerſaliter ſuſtineri non poteſt, quia in multis caſibus locum non habet: ſi enim Angelus videt accidentia panis conſeruari ſine ſubiecto, licet inde non poſſit inferre modum aliquem ſuperadditum perſeitatis; neceſſariò tamen debet inferre, interuenire ibi actionem quoad ſubſtantiam ſupernaturalem, eam ſcilicet, quâ à ſolo Deo, ſupplente defectum ſubiecti, conſeruatur accidens. Similiter ſi vbicationes Chriſti Domini in Vener. Sacramento ſunt in ſubſtantia ſupernaturales; eo ipſo quòd Angelus cognoſcat, ibi nullam eſſe naturalem (vt pro hac ſolutione ponitur poſſe cognoſci) neceſſum eſt inferat ibi eſſe vbicationem quoad ſubſtantiam ſupernaturalem, cùm ſciat aliunde ſine aliquâ vbicatione, Chriſtum non poſſe ibi eſſe; ergo neceſſariò debet cognoſcere

53 *Effugium.* cognoſcere ibi illum habere vbicationem ſupernaturalem. Niſi fortè dicas, cognoſci ab Angelo Chriſtum exiſtentem & penetratum inter ſe, non tamen vbi ſit. Quod etiam facilè reiicitur: nam eo ipſo quòd cognoſcat ipſum exiſtere (pro præſenti quæſtione per accidens eſt, quod ſit in cœlo) debet cognoſcere illum alicubi eſſe, & conſequenter habere vbicationem, quæcumque illa ſit. Vlteriùs autem infert, eam non eſſe naturalem, quia aliàs eam cognoſceret, vel quia eius carentiam in ſe videt, vt in hac ſolutione ſupponitur; ergo debet concludere, eam eſſe ſupernaturalem. quod præcipuè verum eſt, ſi videantur partes penetratæ: penetratio enim non poteſt fieri niſi per vbicationes, ſiue has, ſiue illas.

Quid abſolutè dicendum ſit. Vnde dicendum arbitror, ſi Angelus ſit certus de carentia rei naturalis, eum poſſe certò inferre exiſtentiam aliquarum rerum ſupernaturalium in ſubſtantia, vt ex impugnatione præcedenti manifeſtè conſtat. Vt ergo abſolutè concluſio noſtra defendatur, ad primam ſolutionem recurrendum eſt. Nam ſi carentiam rerum naturalium non poſſint certò cognoſcere, clarè infertur, eos mediatè non poſſe cognoſcere certò exiſtentiam vllius rei in ſubſtantia ſupernaturalis, quia ſemper poſſunt dubitare, an non ſint ibi res naturales, etiamſi ipſi eas non cognoſcant.

SVBSECTIO SECVNDA.

Opportuna digreſſio contra Patrem Vaſquez.

54 *Contraria difficultatis huius opinio Patris Vaſquez.* OPortet tamen nonnihil hærere hîc propter P. Vaſquez, qui diſp. 214. cap. 4. minùs benè videtur difficultatem declaraſſe. In primis ergo ſupponit, modum exiſtendi per ſe accidentium in ven. Sacramento eſſe naturalem in ſubſtantia. Quod duobus argumentis probat. *Primum eius argumẽtum.* Primum eſt, quia ille modus ſequitur neceſſariò ex carentia rei naturalis, nempe ſubſtantiæ panis; ergo eſt naturalis, quia nihil ſupernaturale in ſubſtantia poteſt neceſſariò oriri ex carentia rei naturalis. *Secundum.* Secundò, quia ille modus eſt minùs perfectus quàm modus naturalis per ſe, quem habent ſubſtantiæ: atqui hic eſt naturalis; ergo & ille: repugnat enim, inter duos modos inæquales perfectiorem eſſe naturalem, imperfectiorem verò ſupernaturalem.

Reiicitur. Hæc tamen ſuppoſitio falſam continet doctrinam, nec rationem à nobis in contrarium factam labefactat. Iam enim dixi, me non loqui nunc de modo poſitiuo ſubſiſtendi, ſed de actione conſeruatiua illorum accidentium: quam ideo dixi eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, quia accidentia naturaliter petunt conſeruari actione procedente à ſubiecto; ergo, ſi conſeruantur à ſolo Deo, ea actio debet eſſe numero, imò ſpecie diſtincta à naturali; quam petunt; ergo ea actio non ex modo ſpeciali ſibi ſuperaddito, qui hîc & nunc fit, ſed quia ex eſſentia ſeu ſubſtantia ſua eſt indebita accidenti; ergo ſupernaturalis eſt in ſubſtantia. Et ita iudicant omnes ferè Philoſophi: *Conſeruatio materiæ primæ ſine formâ, apud omnes ferè Philoſophos, eſt tantùm ſupernaturalis quo ad modum.* nam cùm diſputant, an materia prima conſeruata ſine forma petat actionem in ſubſtantia ſupernaturalem; reſpondent, ſolùm eſſe ſupernaturalem quo ad modum, quia cùm materia à ſolo Deo procedat ſemper, & Deus etiam tunc conſeruet materiam, manere poteſt etiam eadem numero actio; è contrariò verò, ſi ſola forma ſubſtantialis conſeruetur ſine materia, actionem dicunt eſſe diuerſam, & ſupernaturalem in ſubſtantia.

Ad argumenta Vaſquez facillimè reſpondetur. 55 *Ad primum Vaſquez argumentum reſpondeo.* Ad primum dico, eam auctoritatem ſeu modum in ſubſtantia ſupernaturalem non oriri, ſeu non ſequi neceſſariò ex carentia ſola rei naturalis: nam præciſè deſtruere materiam non infert conſeruationem accidentium extra ſubiectum; infertur ergo ille modus ex volitione ſupernaturali Dei de conſeruandis accidentibus, deſtructo ſubiecto; ſicut paulò pòſt dicemus, retorquendo argumẽtum contra Vaſquez in ſubſiſtentia. Si enim Deus diceret, Nolo huic creaturæ dare ſubſiſtentiã propriam; inferretur, eo ipſo eam habituram vnionem hipoſtaticam in ſententia Vaſquez, qui negat naturam poſſe eſſe ſine ſubſiſtentia, aut ab aliena creata poſſe terminari. Quo caſu ipſe deberet reſpondere, eam vnionem non ſequi præciſè, ex eo quòd deſtruatur res naturalis; ſed ex eo, quòd ſimul etiam conſeruetur ſupernaturaliter altera ſine complemento ſuo naturali, ita & nos in præſenti materia reſpondemus.

Ad ſecundum argumentum reſpondeo. Ad ſecundum dico, ſicut ipſe Vaſquez ea diſp cap. 2. admittit, omnem ſubſtantiam naturalem in genere entis eſſe perfectionem accidenti ſupernaturali; nihilominùs accidens illud ex eo quòd eſt indebitum ſubſtantiæ, eſſe ſupernaturale; ita facilè ego dico, etiamſi modus eſſendi per ſe, qui conuenit ſubſtantiæ, in genere entis ſit perfectior iſto alio modo, de quo agimus; nihilominùs hunc poſſe eſſe ſupernaturalem, quia indebitus eſt ſubſtantiæ & accidenti; illum verò, etiamſi perfectiorem, eſſe naturalem, quia debetur ſubſtantiæ. Ratio eſt, quia, vt dixi diſp. 3. de viſione, non eſt de conceptu rei ſupernaturalis, vt ſit perfectior omni re naturali. 56

Hinc addo vlteriùs, eodem modo diſcurrendum eſſe, ſi præter eam actionem in ſubſtantia ſupernaturalem, poneremus in accidentibus aliquem modum eſſendi per ſe; debere ſcilicet illum in ſubſtantia eſſe ſupernaturalem, quia & ſubſtantiæ, & accidenti omni creato eſſet indebitus; ergo non ſolùm ex modo accidentali, quo ille daretur, ſed ex natura, eſſentia ſeu ſubſtantia ſua, ſupernaturalis eſſet. Argumenta autem, quæ contrà fieri poſſent, ſoluenda ſunt, vt paulò antè.

Secunda pars doctrinæ P. Vaſquez reiicitur. Iam veniamus ad ſecundam partem doctrinæ Patris Vaſquez, quæ in eo nobis aduerſatur, quòd aſſerat, Angelum omnino certò ac euidenter, ac per proprias ſpecies ſine diſcurſu noſcere eam carentiam. Verùm hoc paulò antè reiectum eſt: nam licet habeat aliquam naturalem euidentiam, poteſt tamen meritò tunc dubitare, an impediatur ipſe in cognitione, ſeu, an fallatur.

Tertia P. Vaſquez doctrina eſt. Tertiò docet, etiamſi ex cognitione carentiæ panis noſcat accidentia habere modum poſitiuum exiſtendi per ſe, non tamen poſſe noſcere propriam carentiam perſonalitatis in Chriſto, & conſequenter, nec ibi eſſe perſonam diuinam, etiamſi diuinitus repugnet ſuſtentari alienâ creatâ. diſparitatem in eo conſtituit, quòd carentia propriæ perſonalitatis oritur ex eo, quòd ſit ibi diuina: ergo oritur ex cauſſa ſupernaturali, ergo non poteſt cognoſci naturaliter: at carentia ſubſtantiæ panis non prouenit ex eo quòd habeat illum modum poſitiuum; ſed è contrario ideò eum habet, quia datur carentia ſubſtantiæ panis; ergo hæc carentia, quia nihil ſupernaturale eam præcedit, poterit naturaliter cognoſci, ergo circa eam carentiam Angelus falli non poteſt, ſecus circa primam.

Reiicitur Primò. Hæc etiam doctrina diſplicet. Primò, quia non ſupponit

ſupponit in ea Vaſquez repugnare, humanitatem retinere ſubſiſtentiam propriam ſimul & diuinam; ſi autem hoc non repugnat, certè negatio propriæ non neceſſariò oritur ex aduētu diuinæ, ſed eo quòd Deus non velit vtramque dare; ergo illa negatio, vtpote eſſentialiter non pendens à re miraculoſâ, poteſt naturaliter cognoſci, non

Secundò.

minùs etiam quàm carentia ſubſtantiæ panis. Secundò, etiam non ſupponit in hac ſolutione, repugnare, vt humanitas ſit ſine omni ſubſiſtentia: ſi enim id non repugnat, ergo independenter ab aduentu diuinæ poteſt dari carentia propriæ, ex eo quòd Deus nullam velit dare. inde rurſus infertur, Ergo carentia propriæ, vtpote non pendens eſſentialiter ab aduentu diuinę, poterit etiam naturaliter cognoſci.

Tertiò & meliùs reiicitur.

Tertiò & meliùs reiicitur, quia negatio ſubſtantiæ panis, à quâ pendet ille modus poſitiuus, etiam eſt ſupernaturalis: nam licet forma panis ex ſe ſit corruptibilis naturaliter, non tamen materia, in quâ recipiuntur accidentia: eſt

58 *Quartò reiicitur ratione à priori.*

enim materia naturaliter incorruptibilis. Adde, deſtruere formam ſine aduentu contrarij, eſſe etiam aliquid ſupernaturale. Quartò, ratione à priori, quia ſi effectus eſt in ſe ordinis naturalis eodem modo à me poterit cognoſci, licet, hîc & nunc procedat à cauſsâ ſupernaturali, quo ſi procederet à naturaliſſima. Da hominem produci à cauſſa miraculoſa, & per eleuationem; numquid propterea erit minùs viſibilis, quàm ſi à cauſſa naturali productus fuiſſet? ergo cùm priuatio propriæ ſubſiſtentiæ, à quacumque cauſſa proueniat, ſit in ſe ordinis naturalis; eodem modo ſemper cognoſci poterit. Et ratio eſt, quia ea cognitio non attingit cauſſam, ſed rem in ſe, ergo cùm res in ſe eadem ſit, ſemper eodem modo terminare debebit cognitionem.

Quarta P. Vaſquez doctrina. Ratio eius Primâ. Secunda.

Quartò item docet P. Vaſquez, etiam cognoſci naturaliter ab Angelo corpus Chriſti in Vener. Sacramento. Primò, quia quantitas eſt ibi extendens partem extra partem, & hoc cognoſcit Angelus. Secundò, eſt ibi carentia extenſionis ad locum: & hæc, quia non prouenit à modo poſitiuo ſupernaturali, etiam cognoſcitur

Tertia.

ab Angelo. Quod idem dicendum eſt, ſi Chriſtus careret propria quantitate, quia eſſet eo ipſo corpus totum ſub qualibet parte ſpecierum, &

Quarta.

totum in toto. Denique, quia ex vi verborum pellitur ſubſtantia panis, & ponitur ibi corpus Chriſti; rectè Angelus noſcens vim & veracitatem verborum, naturaliter cognoſcit ibi eſſe tranſſubſtantiationem, maximè cùm nullus intercedat modus in ſubſtantia ſupernaturalis.

59 *Contra primam rationem.*

Tota hæc doctrina videtur inniti minùs bonis philoſophicis principiis. Et in primis, quòd dicit in Ven. Sacramento quantitatem corporis Chriſti conſtituere partem extra partem, non videtur verum: nam τὸ *extra* denotat ordinem ad diuerſum locum: eſt enim Aduerbium loci τὸ *extra*; cùm ergo omnes in eodem loco ſint, non poteſt propriè dici vna extra aliam.

Effugium.

Quòd ſi dicat, ſe non intelligere niſi vnam diſtingui ab alia, in primis abutitur voce: nam anima licet diſtinguatur ſemper à corpore, etiam vnione vtriuſque manente, non poteſt tamen, dum eſt in corpore, dici, Eſt extra corpus. Ve-

Solutio effugij, & melius eſt contra primam rationem Patris Vaſquez.

rùm quidquid ſit de modo loquendi, quod ad rem attinet, ea ſolutio reiicitur. Secundò, quia effectus formalis quantitatis non eſt, diſtinguere vnam partem materiæ ab alia; vnde etiam quantitate ablata tot manebunt partes materiæ, quot anteà, & tam in ſe diſtinctæ. de quo fusè egi in Metaphyſica. Et clarè reiicitur ex ipſomet Vaſ-

Impugnatio ex ipſomet Vaſquez.

quez, qui paulò pòſt ait, ablata quantitate manere omnes partes in omnibus locis, & in quolibet; vnde benè infertur, Ergo manent partes ablatâ quantitate. Ergo in nullo ſenſu poteſt benè dici, quòd quantitas Chriſti Domini in Ven. Sacramento conſtituat partes extra partes, aut partes extendat extra partes, non tamen in ordine ad locum.

Contra ſecundam rationem.

Quod verò ſecundo loco dicit, carentiam extenſionis partium in ordine ad locū non prouenire à poſitiuo aliquo modo, ſed à ſola carentia extēſionis, dupliciter poteſt intelligi. Primò, de ſola 60

carentia extenſionis, non concipiendo vlterius, quòd vna pars poſitiuè ſit intra aliam. Et in hoc ſenſu verum dicit, non tamen ad rem, quia hîc agimus de ſecunda acceptione, quòd ſcilicet poſitiuè ſint omnes partes in eodem loco, quod ſeparabile eſt à primo: nam ego v. g. iam habeo carentiam extenſionis vnius partis extra aliam in ſchola; quia ſine dubio ibi non ſum extenſus: ſi enim ibi non ſum, nec ibi poſſum habere eam extenſionem, non tamen propterea ibi habeo vnam intra aliam; quia ſi ibi non ſum, nec ibi habeo vnam partem intra aliam, aut extra aliam.

Non eſt formaliter idem carere extenſione, & habere penetrationem.

Vnde conſtat manifeſtè, non eſſe formaliter idem, carere extenſione, & habere penetrationem: nam vtrumque debet (vt dixi agens de vbicatione) ab Vbi diſtincto prouenire; ipſa enim penetratio partium eſt vbicatio earum: hoc autem non habet per ſuam ſubſtantiam, ergo per Vbi diſtinctum. Quod vel inde clarè probatur, quia ea penetratio eſt ſeparabilis à quantitate, vnde, dum mutant locum ſpecies; habent partes Chriſti penetrationem inter ſe, in alio tamen loco; ergo per aliam vbicationem, ergo ea penetratio debet neceſſariò prouenire à modo indiuiſibili. quod à Vaſquez negatur. Iam non diſputo, an ſit ſupernaturalis in ſubſtantia: eſt enim hæc alia quæſtio, de quâ in materia de Euchariſtia, vbi oſtendi contra Patrem Suarez, quomodo per ipſas naturales vbicationes id poſſit fieri.

61 *Contra tertiam Vaſquez rationem.*

Hinc reiicitur, quod addit Vaſquez, ſi Chriſtus ſcilicet careret propria quantitate; fore vt ipſius corpus totum foret in qualibet parte, & totum in totis ſpeciebus, Reiicitur, inquam: nam materia, ablata quantitate, adhuc poteſt manere extenſa, licet ſit capax vt redigatur ad punctum. Præterea per ablationem quantitatis non fit apta materia Chriſti ad occupandum ſimul duo loca, non ſolùm diſſita, ſed nec continuata: alioquin dicendum eſſet, ſi Deus ab hoc calamo, quo ego ſcribo, auferret quantitatem, tunc illum totum futurum in toto mundo, & totum in qualibet parte quod eſt abſurdiſſimum. Ratio eſt manifeſta, quia quantitas non datur, vt impediat ne quælibet pars materię ſit in multis partibus ſpatij ſimul: hoc enim ſola anima & Angeli habere poſſunt, & materia independenter ab omni quantitate eſt incapax talis extenſionis; ſed vt ſummùm datur, ne omnes partes reducantur ad vnicum indiuiſibile ſpatium.

Contra quartam Vaſquez rationem.

Denique quod vltimò ait, Angelum cognoſcendo veracitatem verborum, cognoſcere ibi eſſe tranſſubſtantiationem, multò magis diſplicet: nam verborum veritas non poteſt aliter noſci, niſi obiecto cognito: ſi enim conſiderantur ſecundùm ſuam vim naturalem vt ſic, licet habeant vim ſignificandi, non tamen neceſſariò

ſunt

ſunt vera, vt aliunde ſuppono, ſed indifferentia, vt ſint vera vel falſa: non ergo poſſunt noſci vt vera, niſi cognita priùs obiecti exiſtentia; malè ergo ex ipſorum veritate elici poterit eorùm veritas. Vel ſi conſiderantur, vt ſubſunt efficaciæ diuinæ, vt ſic includunt iam aliquid ſupernaturale, nempe quòd à Deo ſint acceptata ad eiuſmodi effectum. Et hoc non poteſt vllo modo naturaliter cognoſci, vtpote pendens à libera & ſupernaturali Dei voluntate, & nihil ideò ponens in creatura; ergo ex veritate vt ex medio, nihil de illo myſterio inferri naturaliter poteſt.

Alia autem de tranſſubſtantiatione, & quid abſolutè detur in eo myſterio, non hîc diſcutio, quia habent alibi proprium locum. Et hæc ſufficiant circa ſententiam Vaſquez, quâ parte concernit materiam præſentem.

SVBSECTIO TERTIA.

Vltimò deciditur quæſtio.

62 *Status quæſtionis proponitur.*

RESTANT nunc duo explicanda. Primum, an ſaltem res quo ad modum ſupernaturales poſſint Angeli naturaliter cognoſcere certò. Secundum, an ſupernaturalia, & quo ad ſubſtantiam, & quo ad modum, ſaltem quo ad poſſibilitatem, poſſint mediatè ſeu per diſcurſum certò cognoſcere.

Supernaturalia quo ad modū, quando fiunt, poteſt Angelus naturaliter noſſe, imò & homo.

Circa primum omnino videtur certum, poſſe naturaliter cognoſci ab Angelo ea entia quo ad modum ſupernaturalia, quando fiunt, imò & ab homine: talis eſt reſuſcitatio mortui, reſtitutio viſus cæco, poſitio corporis in duobus locis, & duorum in eodem; vbi ſolùm inuenitur vel productio antiqui viſus, quando diſpoſitiones non petebant eam productionem, vel vnitio animæ ad corpus mortuum, &c. Hoc autem indebito modo factum fuiſſe clarè cognoſcit Angelus, & etiam homo. item, in quo conſiſtat talis modus indebitus, ſcilicet in voluntate diuina non expectandi pro productione eius formæ diſpoſitiones naturales, quæ illam exigerent. Et hoc modo cognoſcitur etiam miraculum conſiſtens in ſubtractione concurſus, hîc & nunc debiti, vt in igne Babylonico, & in multorum Sanctorum martyriis ſæpiſſimè contigit. Nec poteſt hîc dici, Angelum dubitare, an ipſe videat effectum productum, vel alias diſpoſitiones: hoc enim non habet locum in reſtitutione viſus, &c. ſcit enim naturaliter non potuiſſe eas diſpoſitiones tunc temporis produci, etiamſi ipſe eas ignoret. Deinde, ſi dubitat an impediatur cognitio, eo ipſo eſt certus, ibi eſſe miraculum quo ad modum; quia hoc ipſum, ſcilicet ſe impediri in cognitione, eſt miraculoſum quo ad modum; ergo noſcit, vel ſibi negati cognitionem debitam, vel igni negari concurſum: in vtroque autem interuenit miraculum quo ad modum, ergo.

63 *An Angelus per diſcurſum poſſit certò noſſe res ſupernaturales quo ad ſubſtantiam, ſaltem vt poſſibiles.*

Quoad ſecundum verò, an per diſcurſum poſſit Angelus certò cognoſcere res ſupernaturales vt poſſibiles. Reſpondeo, ſi loquamur de aliquibus rebus quo ad modum præcisè ſupernaturalibus, quatenus à Deo ſolo fiunt, cùm tamen peterent etiam fieri à creatura, qualis eſt reſtitutio viſus cæco, ſuſcitatio mortuorum, &c. ſine dubio poſſe Angelum cognoſcere eſſe poſſibiles diuinitus: nam Angelus nouit Deum primò creaſſe hominem ex informi materia, eique dediſſe omnes ſenſus, &c. ergo poteſt noſcere, etiam poſtquam mortuus eſt, poſſe iterùm eam materiam diſponere, & ei dare ſecundò & tertiò vitam, ſenſus, &c. Patet conſequentia, quia illa prima productio non impedit Deum, ne ſecundò & tertiò idem facere queat. Si verò loquamur de ceteris rebus in ſubſtantia ſupernaturalibus, aut quorum nihil ſimile priùs Angelus videat, vt v.g. ponere corpus idem in duobus locis, quòd ſe penetrent in vno duo corpora, &c. dico non poſſe Angelum per diſcurſum noſcere certò, ea eſſe poſſibilia: quia non habet principia ſufficientia, vnde eam inferat concluſionem.

Reſpōdeo affirmatiuè quoad modū

Secundò reſpondeo negatiuè quo ad ſubſtantiam.

64 *Obiectio Prima.*

Dices Primò, Angelus ſcit Deum poſſe facere ea quæ non implicant contradictionem, & ſimul ſcit entia ſupernaturalia in ſe non implicare contradictionem; ergo infert ea eſſe poſſibilia. Reſpondeo, negando minorem: nam è principiis naturalibus præcisè, non poteſt Angelus omnino certus eſſe, quæ entia ſupernaturalia in ſe non repugnent, imò nec, an aliqua non repugnent. Nec ſufficit, quòd ipſe non videat in multis duo contradictoria, quia poteſt dubitare, an ex alio capite ſibi ignoto ea contradictoria ſequantur.

Reſpondeo.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Naturaliter poteſt oſtendi, poſſibilem eſſe claram viſionem Dei: eo enim ipſo quòd naturaliter Deum cognoſcimus abſtractiuè, infertur, poſſe nos eleuari ad videndum Deum. & ita docet P. Vaſquez 1.2. diſp.21. cap.2.

Contra P. Vaſquez.

Antequam reſpondeam, aduerto, hac in re Patrem Vaſquez videri ſibi contrariari, cùm hîc diſp. 214. cap.4. expreſsè neget propria virtute ab Angelis res, quæ in ſubſtantia ſunt ſupernaturales, poſſe vel etiam abſtractiuè certò cognoſci; viſio autem beata eſt in ſubſtantia ſupernaturalis; ergo non poteſt cognoſci certò vt poſſibilis, cuius contrarium eo loco 1. 2. docet. quem defectum conſequentiæ Tannerus & Suarius notarunt.

Reſpondeo ad ſecundam obiectionem.

Ad argumenta redeundo, nego antecedens, & ad eius probationem dixi in materia de viſione contra P. Vaſquez, illam ſequelam non eſſe legitimam, & eſſe poſſibilem vnum intellectum, qui abſtractiuè Deum cognoſceret naturaliter, & tamen nec diuinitus poſſet eleuari ad Dei viſionem. Vnde huius poſſibilitatem non poſſumus nos poſitiuè probare, ſed vt ſummùm reſpondere repugnantiis, quæ contra eam fiunt. Quòd autem nulla alia ſit repugnantia vera & ſolida, non poſſumus ratione naturali oſtendere poſitiuè, licet ex fide ſciamus ea non eſſe. quod idem eſt de poſſibilitate myſterij incarnationis, & aliarum rerum ſupernaturalium.

DISPVTATIO VNDECIMA.

De indifferentia intellectus angelicì circa ſua obiecta, & varijs illius actibus.

EXplicvi ſeorſim obiecta, quæ Angelus cognoſcere poteſt; iam oportet diſcutere, ad quæ teneatur, quæ ſimul poſſit noſcere, quomodo ſe ad ea determinare; ac denique varios eius actus explicare.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angelus poßit ſimul noſcere omnia, quorum habet ſpecies.

1 *An Angelus poſſit ſimul noſſe omnia, quorum habet ſpecies.*

Communior ſententia negat.

Ratio quorũdam eſt.

Contrà eſt Primò.

Secundò.

Tertiò.

COmmunior ſententia videtur docere, vt omnino certum, Angelum non poſſe ſimul noſcere omnia, quorum habet ſpecies. Ita D. Thomas, Caietanus, Capreolus & alij apud Suarez cap. 34. num. 6. Eſt autem difficile huius rationem reddere. Nonnulli ſic argumentantur: Angeli non poſſunt ſimul cum diſtinctis ſpeciebus operari, ergo non poſſunt omnia ſimul cognoſcere, quia nullus habet vnicam tantùm ſpeciem pro omnibus obiectis quæ poteſt cognoſcere. Hæc tamen ratio nulla eſt, quia hoc de vnica aut multis ſpeciebus eſt valdè dubium, vt ſuprà dixi. Secundò, quia falſum eſt, non poſſe duas ſpecies ſimul actu producere cognitionem de ſuis obiectis; hoc enim in nobis de facto contingit: habemus enim ſimul viſiones albedinis & nigredinis ex diuerſis ſpeciebus, & anima ipſa ſimul videt, audit & tangit. quod proculdubio à diuerſis fit ſpeciebus. Tertiò, quandocumque habemus iudicium negatiuum, verbi gratia. *Leo non eſt homo*, neceſſariò vtraque ſpecies debet concurrere. & idem eſt quando comparamus vnum obiectum cum alio; *Homo eſt perfectior equo, Leo eſt fortior homine.* qui actus in Angelis ſine dubio habent naturaliter locum, vt Suarez infrà cap. 32. num. 50. ad aliud propoſitum expreſsè docet, vnde miror, eum nunc hoc argumento vſum fuiſſe.

Cōcluſio Prima eſt, non repugnare ſubſtantiam naturalem creatam, quæ ſimul poſſit omnia etiam poſſibilia naturalia noſſe.

In hac difficultate. Primum cenſeo, non repugnare aliquam ſubſtantiam naturalem creatam, quæ ſimul poſſit omnia etiam poſſibilia naturalia cognoſcere, quia ad hoc non requiritur (vt ſæpè dixi) virtus infinita; multò ergo meliùs poterit eſſe alia, quæ naturaliter poſſit ſimul cognoſcere ea, quæ de facto exiſtunt: quia hæc finita & limitata ſunt, & proculdubio non requirunt infinitam virtutem. & hoc do Gregorio, Aureolo, Durando, & aliis, quos pro contraria ſententia refert P. Suarez ſuprà à num. 2.

2 *Contra hanc concluſionem aliqui recentiores.*

Contra hanc concluſionem ſtant aliqui recentiores, qui dicunt, omne ens poſſibile eſſe infinitum ſyncategorematicè: vnde inferunt, repugnare omnia ſimul ab Angelo cognoſci, quia nulla eſt imaginabilis collectio determinata futurorum, & poſſibilium, extra quam non poſſint cognoſci plures, quia infinitum ſyncategorematicum non eſt aliqua eſſentia, aut collectio entium determinatorum, ſed eſt aliquid indeterminatum, dicens non tot, quin plura. Puto me contra ſimilem ſententiam alibi egiſſe fusè.

Reſpondeo Primò.

Nunc breuiter Primò dico, hos auctores eadem ratione cogi ad dicendum, nec à Deo cognoſci omnia poſſibilia, quia ibi habet locum tota ea machina de infinito ſyncategorematico, & non tot, quin plura, &c. ſicut ergo hodie Deus ita cognoſcit creaturas, vt præter eas, quas hodie noſcit, nihil illi de nouo reſtet noſcendum cras: quibus terminis ego vito confuſionem, quam hi faciunt, cur, quæſo, non poſſet Angelus hodie ita extendi ſua cognitione ad creaturas, vt præter eas, quas hodie noſcit, nihil nouum reſtaret illi cras cognoſcendum? Certè iam hîc locum non habet ea infinitudo.

Secundò.

Dico Secundò, aliud eſſe *infinitum*, ſi accipiatur per partes finitas, & vna poſt aliam, numquam exhauriendum, quia ſemper plures & plures reſtabunt; aliud verò, ſi vna vice totum accipiatur, non poſſe vna vice exhauriri. 3 Secundum eſt falſiſſimum, vt patet in Deo vna vice noſcente infinita, & in nobis, quando dico *infinita creatura*; tunc enim cogitatione tango infinita. At ſi vellem numerare, vna, duæ, tres, numquam venirem ad infinitum. Ideò primus ſenſus eius propoſitionis eſt verus; inde tamen nihil contra nos, quia non volumus, vt ſucceſſiuè Angelus noſcat omnia poſſibilia, ſed vno actu. ſecundus autem falſus, vt ſatis declaratum eſt.

Tertiò.

Dico Tertiò, hos auctores non locutos conſequenter: concedunt enim alibi, poſſe in Deo videri omnes creaturas poſſibiles. quo ad infinitatem autem maior eſt difficultas, ſi fiat cognitio omnium extra viſionem beatam.

Quartò.

Quartò & vltimò dico, malè dici, creaturas poſſibiles eſſe ſyncategorematicè infinitas; id enim repugnat in terminis. Quod ex ipſis aduerſariis & ratione probo: nam ipſi dicunt, & meritò, ſyncategorematicum infinitum eſſe illud, in quo non tot, quin plures: atqui creaturæ poſſibiles non ſunt tales, ergo. Probo euidenter minorem: nam hodie ſunt tot poſſibiles, vt non ſint cras, vel poſt mille annos plures poſſibiles: nam præter eas, quæ heri non dicebant contradictionem, certè de nouo nulla incepit hodie eſſe poſſibilis; ergo tot, quot hodie, heri fuerunt, & hodie tot quot heri, & ab æterno, ſeu in inſtanti æternitatis fuere poſſibiles, quotquot hodie. Vides quàm longè abſint creaturæ poſſibiles à ratione infiniti ſyncategorematici. quo ſufficienter manet reiecta ea doctrina recentiorum.

Hinc alia eorumdem auctorum doctrina reiicitur.

Hinc obiter reiicitur alia eorumdem doctrina, quòd ſcilicet Angelus non dicat ordinem ad vllum infinitum categorematicum: reiicitur enim, quia Deus cognoſcens actus, qui continentur in Angelo, noſcit tot, qui ſi à parte rei ponerentur ſimul, facerent infinitum categorematicè. Secundò, ad omnes, quotquot hodie dicit Angelus ordinem, dicebat heri; ergo heri reſpexit omnes & tot, vt non reſtarent illi plures hodie reſpiciendi; ergo vel debent eſſe finiti determinatè, vel determinatè & categorematicè infiniti: atqui finiti non ſunt, vt aduerſarij docent: ergo infiniti categorematicè. Ratio à priori

Ratio à priori.

eſt,

eſt, quia ſyncategorematicum infinitum eſt per additionem nouam, quæ & fieri poteſt: at ſupra eos, quos hodie tranſcendentaliter reſpicit Angelus, non ſunt plures quos cras de nouo reſpiciat, ergo, &c.

Contra noſtram primam concluſionem ſtat etiam P. Tanner. Reſpondeo Primo.

Contra eam noſtram primam concluſionem ſtat etiam P. Taunerus, qui putat, intellectum Angelicum futurum infinitè perfectum, ſi poſſet futura cognoſcere: nam cùm poſſibilium & futurorum non ſit finis, non etiam eſſet finis intellectiuæ virtutis, ſi omnia poſſet. Verùm nec ratio hæc premit: dixi enim ſuprà & alibi ſæpè, etiamſi omnia poſſibilia & futura vna vice cognoſcantur, non futuram eam virtutem infinitam in
5 genere entis; ergo neque ex eo quòd habeat Angelus virtutem ea cognoſcendi, habebit infinitatem. Reſpondeo ergo abſolutè, ex infinitate obiecti cogniti non inferri infinitatem ſimpliciter in potentia. Dico, *infinitatem ſimpliciter.* nam aliquam infinitatem ſecundùm quid, & quæ non repugnat creaturæ, poſſumus concedere ſine inconuenienti. Conſtet ergo, in ea virtute noſcendi ſimul omnia non eſſe difficultatem.

Secundò.

Secunda concluſio eſt, non repugnare aliam creaturam natura ſua limitatam ad pauciorum obiecta ſimul noſcenda. Obiectio.

Secundò tamen cenſeo, etiam non repugnare alias creaturas natura ſua limitatas ad multò pauciora obiecta ſimul noſcenda, v. gr. aliquam ad decem, aliam ad vndecim, &c. quia neque in hac limitatione vlla eſt contradictio. Dices, Quando aliqua cauſſa iuuatur ab altera, non minuitur eius virtus ex eo quòd plures faciat effectus, ſi plures ei adueniant concauſſæ; ergo potentia intelligens per ſpecies diſtinctas æquè poterit centum obiecta, ac quatuor ſimul intelligere, ſi habeat centum ſpecies, quæ illam iuuent; ergo non poteſt eſſe limitata ad quatuor aut quinque obiecta tantùm.

Reſpondeo.

Reſpondeo, falſum eſſe principium quod aſſumitur: cùm enim potentia illa etiam ſimul cum concauſſa operetur, & ad hoc indigeat virtute; clarè intelligitur, eam poſſe habere virtutem, vt ſit concauſſa cum quatuor, non verò
6 cum quinque. quod in nobis manifeſtè conſtat: quantumuis enim anima iuuetur à potentiis, vel ab ipſis ſpeciebus, & cum eis concurrat ſolùm partialiter, non ideò poteſt, quando attentè legit v. gr. etiam attentè audire & cogitare de aliis obiectis. Similiter poſſum ego cum altero homine ſimul portare v.g. centum libras, nec tamen ideò ſi adueniant duo alij, potero cum eis portare trecentas. & idem eſt in omnibus ferè concauſſis: non ergo eſt vlla repugnantia in potentia intellectiua de ſe limitata ad quatuor v. g. obiecta, & non ampliùs, ſimul cognoſcenda, ſiue ad illas cognitiones iuuetur ſpeciebus, ſiue non.

Tertia concluſio eſt, dubium eſſe, ex quarum dictarum creaturarum numero ſit Angelus de facto exiſtens.

Tertiò dico. Ex quarum numero ſit Angelus qui de facto exiſtit, an ſcilicet ex numero illarum creaturarum, quæ poſſunt omnia præſentia ſimul, an verò ex illis quæ poſſunt centum vel ducenta tantùm ſimul noſcere; non poteſt à nobis ratione naturali aut experientia decidi. ideò ſuprà dixi, propter ſolam communem auctoritatem ſupponendum eſſe, Angelos qui de facto exiſtunt, non poſſe naturaliter ſimul omnia præſentia noſcere, quorum habent ſpecies.

Opinio Tanneri.

Addit Tannerus ſuprà, etiamſi Angelus poſſet omnia noſcere ſimul, non tamen ſemper noſciturum: quia non ſpectat ad eius perfectionem noſcere, quot culices verbi gratia naſcantur, quot folia arborum cadant, &c.

Contrà eſt.

Hæc tamen doctrina non videtur ex principiis Tanneri vera; cùm enim (vt dixi paulò antè) neget, Angelum poſſe per duos actus noſcere quòd poteſt per vnum,

ne detur in eo aliqua imperfectio; ergo, cùm carere ea cognitione ſit imperfectio ex ſe, quia haud dubiè perfectio aliqua eſt, etiam eas res paruas noſcere, & non compenſet eam aliunde, certè non poterit ea carere. 7

Confirmo ex ipſo Tannero.

Confirmo: actum, in cuius carentia non inuenit rationem boni, non poteſt Angelus omittere in ſententia Tanneri: atqui in carentia eius cognitionis non eſt ratio boni, quia ad nihil impediebat talis actus, ergo. Nec poteſt dici, ob exercitium libertatis id facere; hoc, inquam, dici non poteſt, quia eo ſenſu etiam omnes alios actus poſſet omittere, quos tamen Tannerus neceſſarios dicit.

Ego verò facilè admitterem eam additionem Tanneri, quia maiorem ego libertatem Angelis concedo, etiam in cognitione: & fortè poſſet ceſſare à cognitione vnius obiecti, vt in alio ſe fortiùs impenderet. de quo redibit ſermo à n.22.

SECTIO SECVNDA.

An teneatur Angelus ſe ipſum ſemper noſcere.

Multi tenent, Angelum neceſſariò ſe ipſũ ſemper noſſe. Ratio quorumdam.

MVlti affirmant; non tamen omnes eidem fundamento nituntur. Quidam hoc ſpeciali: Si Angelus ſe ipſum & ſpecies quas habet, non conſideraret ſemper & neceſſariò, ſequeretur, caſu quo ſemel ceſſaſſet à cognitione ſui, vel alterius obiecti, non poſſe ampliùs ſe determinare ad cognoſcendum illud obiectum. quod eſt abſurdum. Sequela verò probatur, quia non poſſet velle cogitare de illo obiecto: nam vt hoc vellet, iam ſupponi deberet cogitans de illo: nihil enim volitum, quin præcognitum. Hoc argumentum tangit difficultatem de excitatione ſpecierum in Angelo, de qua paulò pòſt. Interim dico, illud
non probare, Angelum debere neceſſariò ſeipſum cognoſcere: 8

Ratio impugnatur.

ad eam enim determinationem ſufficeret, cognoſcere ſpecies impreſſas de omnibus obiectis: in illis enim haberet eam confuſam notitiam de obiectis, quæ ſufficeret, vt poſſet velle pro ſuo libitu cogitare ex propoſito de hoc potiùs quàm de illo: ad cogitandum autem de ſe, poſſet etiam determinari ex cognitione earumdem ſpecierum, tàmquam reſpicientium ipſum Angelum aliquo modo, ſaltem vt ſubiectum, etiamſi ſeipſum non cognoſceret perfectè & immediatè.

Probabilius eſt, Angelum non magis eſſe neceſſitatum ad cognitionem ſui, quàm aliorum obiectorum.

Res hæc eſt dubia, vt ex dictis ſect. 1. conſtat; oſtendi enim, non teneri Angelum noſcere omnia quæ poteſt. Vnde puto probabilius, non magis neceſſitatum eſſe Angelum ad cognitionem ſui, quàm aliorum obiectorum, quia non video ſpecialem rationem, cur id aſſeratur. fortaſſe ita eſt; nos tamen non habemus fundamentum id aſſerendi.

Obiectio Prima. Reſpondeo.

Dices Primò, Angelus ſemper eſt ſibi ſufficienter præſens, ergo ſemper ſe debet cognoſcere. Hæc ratio non magis conuincit de ſui cognitione, quàm de aliena: nam in actu primo tam eſt completus Angelus per ſpecies ad cognitionem aliorum obiectorum, quàm per ſuam ſubſtantiam ad cognitionem ſui: quòd autem ſibi ſit localiter præſens, parum facit ad rem: nam cognitio angelica non iuuatur actuali locali præſentiâ obiecti, præſertim in ſententia aduerſariorum negantium eum accipere ſpecies ab obiectis.

Obiectio Secunda ex D. Thoma.

Dices Secundò, D. Thomas hîc quæſt. 56. artic. 1. ad 3. ait, Angelum non eſſe in potentia ad cognitionem ſui; & lib. 2. contra Gentes cap. 97. dicit, Angelum non poſſe omnino ceſſare ab actu 9

 intelligendi;

intelligendi; item quæſt. 8. de Veritate artic. 6. & 7. & alibi videtur docere, intellectum Angeli numquam eſſe in potentia in ordine ad ſe. Reſpondeo, D. Thomam in eis locis non aſſerere expreſsè Angelum ſemper ſe cognoſcere, ſed non compleri per aliquid à ſe diſtinctum in ordine ad cognitionem ſui. Libro verò 2. contra Gentes, non dicit in particulari, à quo actu non poſſit Angelus ceſſare; hîc autem non agimus iam, an ab omni actu, ſed an à cognitione ſui ceſſare queat. Denique reſpondeo, etiamſi id doceat D. Thomas, non tamen nobis eſſe contrarium; quia ego ſolùm dico, non eſſe rationem, vnde eam neceſſitatem colligamus, etiamſi fortè ea re ipſa detur de facto.

Reſpondeo Primò ad D. Thom.

Secundò.

Dices Tertiò, Se cognoſcere actu, eſt magna perfectio, & quæ non impeditur, etiamſi alia quæcumque cognoſcat; ergo neceſſariò ei conuenit. Reſpondeo in primis, etiamſi ſit magna perfectio, & aliunde non impediretur, non propterea nos teneri eam concedere ei: non eſt enim neceſſarium, Angelo concedere quamcumque perfectionem maximam poſſibilem. Secundò reſpondeo, malè dici, eam cognitionem per alias
10 non poſſe impediri: cùm enim illa cognitio requirat aliquam virtutem & actiuitatem, certum eſt, non poſſe tot ſimûl cum ea habere cognitiones, quàm ſi illam non haberet, & illius loco aliam, in qua inſumeret virtutem eam, quam in cognitione ſui. Et certè, ſi loco ſui cognoſceret alium Angelum perfectiorem ſe, fortè inde haberet maiorem perfectionem.

Obiectio Tertia.

Reſpondeo Primò.

Secundò.

SECTIO TERTIA.

Quomodo Angelus ſe determinet ad cognitionem huius obiecti præ alio.

Status quæſtionis eſt.

Difficultas hæc ex præcedentibus naſcitur: cùm enim Angelus non neceſſariò omnia noſcat, quorum habet ſpecies; ſine dubio iam hoc, iam illud cognoſcit: ſi enim ſemper eadem noſceret, aliorum obiectorum ſpecies planè eſſent inutiles. Videtur autem intelligibile, quo pacto ea determinatio fieri poſſit.

Gregorius ait, non eſſe neceſſarium, vt ad omnem notitiam liberam præcedat volitio.

Gregorius apud Suarez cap. 25. ſentit non eſſe neceſſarium, vt ad omnem notitiam liberam præcedat volitio. Ferrara item, qui negat ad volitionem requiri cognitionem, facilè diceret, in præſenti Angelum ſine volitione & cognitione præuia, liberè tamen, ſe determinare ad cogitandum de hoc potiùs obiecto quàm de illo.

Ferrara negat ad volitionem prærequiri cognitionem.

Suarez contra hanc doctrinam.

Gregorius etiam impugnatur.

Contra hanc ſententiam ex propoſito agit P. Suarius vbi ſuprà. Ego verò, quia fusè in libris de Anima oſtendi, nullum actum liberum eſſe poſſe ſine cognitione; hac de re nec verbum hîc dicam. Quod item attinet ad Gregorium, aſſerentem ſine volitione poſſe cognitionem eſſe liberam, multò etiam minùs cenſeo diſputandum: conſtat enim, intellectum noſtrum non eſſe potentiam liberam. Quòd ſi, vt docui in libris de Anima, diuinitus daretur intellectus aliquis liber
11 ad eliciendum iudicium verbi gratia vel ceſſandum; adhuc ille deberet, antequam ſe determinaret, aliquam apprehenſionem illius obiecti habere: non enim videtur perceptibile, illum, qui nihil penitus noſcit, eſſe tamen liberum, vt ſe potiùs ad hoc quàm ad illud determinet. Reiicienda ergo eſt vtraque ſententia hæc, & ad probabiliores modos reſpondendi præſenti difficultati veniendum.

Igitur Vaſquez diſp. 221. cap. 4. cenſet, omnem primam cogitationem in Angelo neceſſariam eſſe, & ab extrinſeco ei aduenire, id eſt à Deo: nam reſpectu Angeli nulla alia cauſſa extrinſeca eſſe poteſt; vnde non concedit, in illius eſſe poteſtate, de hoc potiùs quàm de illo cogitare.

Vaſquez ait, omnem cogitationem primam in Angelo eſſe neceſſariam, & à Deo produci.

Hanc ſententiam acriter impugnant nonnulli, tum quia ſequitur, in dæmonibus cogitationes malas, obſcœnas, blaſphemas contra Deum eſſe ab ipſo Deo excitatas, quod valdè indignum eſt Deo. Tum quia Angelo non poſſet vnquam aliqua inconſideratio imputari, quia non eſt in poteſtate illius conſiderare. Conſequens autem videtur eſſe contra omnes Theologos, aientes, Angelum ex inconſideratione poſſe peccare. Tum quia, nec poſſet à ſe repellere cogitationes à Deo ſibi immiſſas, quod videtur abſurdum. Tum
12 denique non poſſent naturaliter Angeli cuſtodes ſe liberè determinare ad prouidendum homini: ſi enim iam cuſtos Petri de Petro non cogitat, non poteſt ſe determinare ad cogitandum de eo, vnde debet Deus illi mouere cogitationem. quod non eſt probabile: facilius enim eſſet hoc modo, vt Deus ipſe immediatè moueret in homine bonas cogitationes, quàm eas moueret in Angelo, vt hic moueat illas in homine.

Hanc ſententiam quidam impugnant Primò.

Secundò.

Tertiò.

Ego tamen etſi ſententiam Vaſquez non probem, arbitror his argumentis haud efficaciter impugnari. Pro quo aduerto, etiamſi P. Vaſquez non ſe omnino declaret, an concedat aliquas cogitationes liberas in Angelo; quia tamen loquitur de cogitatione prima, eo ipſo videtur ſupponere, alias ſecundas eſſe liberas. Quod confirmo ex nobis: non enim Vaſquez Angelum dicit eſſe magis neceſſitatum ad actus intellectus quàm nos: atqui in nobis ſolæ primæ ſunt neceſſariæ, reliquæ verò liberæ; ergo eodem modo & in Angelo.

Licet ſententiam Vaſquez non probem; contrarias tamen impugnationes reiicio.

Vaſquez explicatur.

Hinc ſuprà poſitis argumentis facillimè reſponderi poteſt. Ad primum de malis cogitationibus, nego, eas neceſſariò à Deo immitti debere: poteſt enim Deus eis immittere cogitationem de alio obiecto aliquam habente vel ſimilitudinem,
13 vel connexionem cum eis obiectis turpibus aut blaſphemis, vnde in communi tantùm ea obiecta eis proponantur. Ipſi verò dæmones ex ſua nequitia poſſunt velle ex propoſito omnino de illis cogitare. in quo eſt tota malitia earum cogitationum. verbi gratia in nobis poteſt quis, audito præcepto, *Non fornicaberis*, ex nequitia ſua determinari ad cogitandum ex propoſito de re turpi. Prima illa excitatio confuſa non fuit indecens, & ſine dubio à Deo immitti poteſt; at vlterior explicita & diſtincta, eſt mala & indigna. Similiter audit quis, *Ne blaſphemes Dominum Deum tuum:* excitatus hac cogitatione voluntariè ſe determinat ad cogitandum de omnibus blaſphemiis in particulari. quod non habet maiorem difficultatem in Angelo, quàm in nobis, niſi quòd in nobis poteſt fieri ab alia creatura illa prima & confuſa excitatio ſeu occaſio excitationis; in Angelis verò ſolùm à Deo, iuxta P. Vaſquez. In hoc tamen mihi diſplicet: nam, vt ſuperiùs docui, non video cur non poſſet dici, in Angelis ex præſentia obiecti ſpecies excitari ad cognitiones, vel quia non poſſunt Angeli cognoſcere ad quamcumque diſtantiam: ita enim videtur, non poſſe dæmones in inferno manentes ſcire ea quæ fiunt in mundo, niſi ab his, qui apud nos ſunt, vel quia accipiunt ſpecies à Deo concurrente ad præſentiam obiecti, vel ab ipſis

Reſpondeo ad primam impugnationem.

ipſis obiectis ſimul cum potentia eas efficientibus: dixi enim ſuprà id eſſe poſſibile, dubium autem an ita contingat; ergo inueniri poſſunt alij modi excitandi ſpecies, non recurrendo ad ſolum Deum.

Ad ſecundam impugnationem reſpondeo Primò.

14 Ad ſecundum argumentum reſpondeo Primò, ab arguente videri duo in vnum confundi, quæ valdè ſunt diuerſa: aliud enim eſt, Angelum ex inaduertentia peccare; aliud, inaduertentiam illi eſſe culpabilem. Primum poteſt eiſſe verum, etiamſi ſecundum falſum ſit. Er certè Theologi, dum dicunt, Angelos ex inconſideratione peccare, ſolùm volunt, quòd ſi habuiſſent aliquam fortiorem conſiderationem, non peccaſſent, ſiue fuerit in poteſtate eorum eam habere, ſiue non: ergo hoc ſenſu rectè dici poteſt, Angelos eſſe oapaces peccati ex inconſideratione, licet ea inconſideratio eis non fuerit libera. quo etiam ſenſu ſolet dici in nobis, Omnis peccans eſt ignorans, licet non ſemper propterea peccemus ex affectata ignorantia.

Quô Angelus ſit capax peccati.

Reſpondeo Secundò.

Secundò etiam ei argumento reſpondeo, negando ſequelam: nam, vt ex ſolutione primi conſtat, poteſt excitari in Angelo cognitio aliqua confuſa de honeſtate obiecti, & ſimul poteſt nolle fortiter & intensè de illo cogitare, ſed oppoſitum illius amplecti; quod etiam in nobis contingit, cùm tamen certum ſit, cogitationes primas nobis non eſſe liberas; ergo nullam ſpecialem in Angelo difficultatem habet ea ratio.

Ad tertiam impugnationi reſpondeo.

Ad tertium eodem modo reſpondeo, poſſe Angelum immiſſas à Deo cogitationes à ſe abiicere, quia per eas cogitationes excitantur ſpecies de obiectis aliis ſimilibus vel contrariis, & poteſt tunc ſe ad hæc applicando vehementiùs, diuertere cogitationem ab aliis.

Ad quartam reſpondeo Primò.

15 Quartò & vltimo argumento de Angelis cuſtodibus reſpondeo, eos ex continua aſſiſtentia circa homines facilè poſſe determinari ad prouidendum illis: vel certè, ſi dicatur id fieri à Deo, haud à probabilitate aberit. quod enim additur, facilius fore, ſi Deus immediatè in ipſo homine excitaret eas cogitationes, non habet magnam difficultatem: cùm enim alioquin, etiamſi ipſe Angelus liberè ſe excitaret, nihilominùs tamen Deus in eo immediatè concurrere debet, & poſtea etiam cum homine.

Secundò reſponderi poſſet.

Poſſet etiam dici contra arguentem, Cur ergo Deus prima vice non concurrit in homine ſine interuentu Angeli? Omnes ergo fateri debemus, Deum in his rebus non defatigari; ſed licet ipſe debeat cum pluribus concurrere, nihilominùs omnia ita diſponere, vt fiat per cauſſas magis immediatas, quod alioquin per ſe poterat ſolus facere, quod in hac materia magis videbatur congruum: tùm quia, ſi Deus ipſe per ſe id faceret quaſi cauſſa generalis, magis videretur debitum aliquod naturæ, quàm ſingularis fauor & liberalitas; quæ magis oſtenditur, deſtinando cuilibet homini ſuum Angelum tamquam tutorem, quàm ex illa generali reſpectu omnium gubernatione.

Cõfirmatur.

16 Et vrgetur euidenter ex illuminatione angelica, vbi Deus ipſe reuelat ſuperiori ea, quæ ſuperior ſignificat inferiori; & id non reputatur à P. Suario aut ab vllo otioſum; ergo neque hoc.

Doctrina Vaſquez, licet dura non ſit, eam tamẽ reiicio. Primò. Secundò.

Hinc colliges, non eſſe adeò duram eam Patris Vaſquez doctrinam, vt multi putant; quam tamen, vt ſuprà dixi, non probo. Primò, quia nimiùm videtur coarctare libertatem angelicam. Secundò, quia facilè poſſumus omnia combinare, ac difficultati præſenti aliter ſatisfacere.

Alia Molinæ doctrina circa præſentem quæſtionem.

P. Molina quæſt 68. art.2. diſput.2. ait, vt voluntas poſſit ſe liberè determinare ad cognitionem alicuius rei, non eſſe neceſſarium vt intellectus priùs noſcat illam rem; ſed ſufficere, ſi voluntas ſciat in confuſo ſe poſſe omnia cognoſcere: eo enim ipſo poterit velle hanc in particulari cognoſcere.

Huius doctrinæ ſenſus poteſt eſſe vnus verus, alter falſus.

Doctrina hæc duos habere poteſt ſenſus, vnum bonum, falſum alterum: ſi enim vult Molina, determinatè poſſe ſe voluntatem liberè applicare ad cognoſcendum hoc numero obiectum ſine præuia cognitione illius, falſum dicit & improbabile, quia vbi nulla eſt illius obiecti in particulari determinata cognitio, non poteſt voluntas libera eſſe: ſi verò dicat voluntatem poſſe ſe applicare ad aliá in confuſo, & tunc caſu prodire in hoc potiùs quàm illud, ſuſtineri poteſt ille ſenſus quoad punctum libertatis.

Simpliciter loquendo, hæc Molinæ ſententia reiicitur.

At ſimpliciter loquendo, totam ſententiam euidenter hoc argumento reiicio: nam intellectus angelicus in eo caſu habet multò plures ſpecies impreſſas, quàm poſſit vnâ vice eis vti; ergo ex vi illius voluntatis confuſæ non poteſt ſe determinare ad operandum cum omnibus ſimul. hoc enim (vt ſuppono, & ipſemet Molina fatetur) repugnat; 17
ſed nec poteſt ad vnam potiùs quàm ad aliam; quia illa cognitio non ſcit, quæ indiuidua in eâ multitudine includantur; ergo non ſcit ad quod debeat determinare: ſicut ſi ego non ſciam Petrum eſſe in aliqua multitudine, non potero dicere, Volo illum ex eâ multitudine accipere. Id quod ex terminis videtur mihi notum.

Allata Molinæ inſtantia non facit ad rem.

Neque inſtantia, quam pro ſe adducit Molina, ipſum iuuat: ait enim, vt quis liberè ſe determinet ad legendum quæ ſunt in libro aliquo, non eſt neceſſarium vt priùs noſcat in particulari quæ in eo libro continentur: ſufficit enim, ſi ſciat ibi eſſe multa, & velit eum aperire, tunc eo ipſo leget & cognoſcet quæ ibi ſunt; ergo pari ratione ſe determinabit voluntas. Hoc, inquam, exemplum non eſt ad rem: nam in eo caſu determinatur intellectus per apertionem libri ex hac potiùs parte quàm illa; vnde incipit legere ea quæ ſunt in proximo folio, & ſic pergit vlteriùs: ipſum autem aperire ex hac parte determinatè eſt volitum, quia vidit quà poſſet aperire, & ſe determinare ad hanc in particulari, aut certè caſu erat apertus. at in Angelo non habet id locum: cùm enim ſpe- 18
cies non habeant ordinem foliorum in intellectu, nec ibi ſit actio exterior, pro quâ determinetur intellectus ad has potiùs quàm ad illas ſpecies, manebit adhuc omnino indeterminatus; &, vt paulò antè dixi, ſi non ſciat in eo libro agi de Petro, non poterit dicere, *Volo aperire illum vbi de Petro agitur.*

Cõcludo cum Ferrara & Suario, Angelum neceſſariò ſemper actu noſſe quidditatiuè ſuas ſpecies, & ſic liberè ſe determinat ad hoc præ illo obiecto noſcendum. Ratio eſt.

Igitur cum Ferrara (quem ſuprà Pater Vaſquez refert) & Suario dicendum eſt. Angelum neceſſariò ſemper actu cognoſcere quidditatiuè ſuas ſpecies omnes, quas habet: in eis autem noſcere obiecta omnia, non quidem quidditatiuè (quia, cùm ſpecies non contineat adæquatè obiectum, non poteſt vt medium præcognitum ducere in cognitionem quidditatiuam obiecti) ſed abſtractiuè, ita tamen, vt poſſit ex hac cognitione ſe liberè determinare ad volendum cognoſcere quidditatiuè & perfectè ea obiecta. Ratio huius eſſe poteſt, quia, vt Angelus poſſit vti ſuis ſpeciebus liberè (prout pertinent ad perfectionem illius) eſt neceſſaria talis cognitio ſpecierum; ergo natura, quæ non deeſt in neceſſariis, petit, vt Angelus talem actum ſemper habeat, præſertim cùm in hoc nulla reperiatur repugnantia etiam intra ordinem naturalem. Aliquas

obiectiones parui momenti benè ſoluit P. Suarez eo cap.35.

Dicta in ordine ad cognitionē aliorum obiectorum, etiā de Deo intelligenda ſunt.

Quæ dicta ſunt in ordine ad cognitionem aliorum obiectorum, intellige etiam in ordine ad cognitionem Dei, quia nulla eſt neceſſitas dicendi, Angelum ſemper eſſe in actuali & expreſſa cōgitatione de Deo magis, quàm de aliis obiectis. Dico *expreſſâ*: nam eam, quam in creaturis habet, neceſſum eſt vt retineat, quamdiu perfectè creaturas cognoſcit; aliam autem perfectiorem, quam ipſe
19 poterat acquirere ratione eius cognitionis de Deo in creatura, dico non neceſſariò illi ineſſe, poſſe tamen ſe ad eam pro libitu determinare, vi alterius minùs diſtinctæ.

SECTIO QVARTA.

An Angelus teneatur ſemper noſcere quantum ſimul poteſt.

Status quæſtionis.

DVo ſub hoc titulo includuntur. Primum eſt, an Angelus poſſit ceſſare à cognitione omnium obiectorum. Secundum eſt, an ſaltem poſſit iam plura, iam pauciora, pro ſuo libitu cognoſcere.

Concluſio Prima eſt, Angelum nō poſſe ab omni cognitione ceſſare.

Circa primum dico, cum ab omni cognitione ceſſare non poſſe; quia, vt velit ceſſare ab omni, debet habere aliquam cognitionem; nil enim volitum, quin præcognitum; ea autem cognitio, cùm eſſentialiter ſupponatur ad volitionem, non poteſt impediri per ipſam volitionem, ergo.

Obiectio. Contrà eſt.

Dices, Poterit in inſtanti A. velle ceſſare immediatè pòſt in ſequenti inſtanti B. Contrà, quia vel volitio durat in ſequenti inſtanti, vel non ſi durat, ergo etiam durabit cognitio: ſi non durat, non poteſt determinare intellectum, vt tunc ceſſet ab omni cognitione, quia quod non eſt, non poteſt determinare formaliter. Quæ ratio locum habet, etiamſi Angelus non deberet manere in actuali cognitione ſpecierum, iuxta dicta præcedenti difficultate.

20 *Replicabis.*

Replicabis, Poteſt aliquando res præcedens in inſtanti immediato antè, eſſe conditio vt aliquid nunc exiſtat. Sic dixi ſæpè, vbicationem in hoc ſpatio v.g. eſſe conditionem neceſſariò prærequiſitam, vt poſſim in ſequenti inſtanti ad proximum locum moueri; ergo pari ratione volitio præcedens eſſe poteſt conditio, vt in inſtanti ſequenti intellectus ceſſet ab omni cognitione, etiamſi iam non ampliùs duret ea volitio.

Reſpondeo.

Dum ſuperiùs agerem, an ſpecies intentionales ad operandum poſſint pendere à conditionibus valdè extrinſecis, dixi, abſolutè id non repugnare: nihilominùs tamen ſine fundamento valdè firmo non eſſe de facto aſſerendum: eſt enim valdè difficile captu, quomodo pendeat cauſſa ad operandum à conditione, quæ iam nihil penitus eſt. In motu id oſtendit experientia ipſa. quid ergo mirum, ſi id fateamur? Quòd autem cognitio nequeat eſſe in hoc inſtanti, quando præceſſit volitio de carentia eius, non habemus vllum fundamentum; ergo non debemus id aſſerere.

Replicabis & difficiliùs.

Replicare tamen poteris, & quidem difficulter, Species noſtræ intentionales de facto pendent vt excitentur ab eo quòd in præcedenti inſtanti fuerit aliqua alia cognitio de obiecto, vel ſimili, vel ſimul memoriæ mandato, cum eo cuius ſpecies excitatur: quando enim memoriter repeto pſalmum vnum v. g. non occurrit mihi ſequens verſus, niſi immediatè poſtquam repetij præcedentem: non enim dici poteſt, quòd in eodem inſtanti, in quo primum verbum profero, occurrat mihi ſecundum: alioquin etiam in eodem inſtanti, quo ſecundum, deberet mihi occurrere ter- 21
tium. & ſic de omnibus aliis: vnde totus ſimul pſalmus occurreret mihi in eodem inſtanti. quòd repugnat manifeſtæ experientiæ: ergo ea excitatio ſpecierum non fit in eodem puncto temporis; ergo excitantur ſpecies à præcedenti actu; ergo ſpecies intentionales ſunt de facto tales, vt pendeant ab aliquâ re præcedenti, etiamſi ea actu non exiſtat; ergo ſufficiens habemus fundamentum ad dicendum, in Angelis ſpecies intentionales, vt excitentur, neceſſariò indigere eo, quòd non præceſſerit aliqua volitio de non intelligendo; aut, ſi plus aliquid volumus, etiam pendere ab eo quòd poſitiuè voluerit eas excitari, vt ſic dicamus, habere directum dominium in tales actus pro inſtanti ſequenti.

Obiectio difficilis, & quæ ſine dubio perſuadet, quod paulò antè dixi, in tali dependentia nulla eſſe contradictoria; nihilominùs tamen non cogit nos ad deſerendam noſtram concluſionem.

Reſpondeo.

Reſpondeo prout paulò antè, non debere eam doctrinam, quia nobis difficilis eſt, aliò transferri, vbi nec experientia, nec ratio nos cogit; licet autem in ordine ad eam excitationem ſpecierum (quæ eſt è maximis naturæ myſteriis) experientia cogat dicere, ſpecies pendere à præcedenti cogitatione de obiecto, vel ſimili, vel ſimul memoriæ mandato; nobis tamen nullo modo conſtat, ſi in hoc inſtanti dicamus, Nolo in ſequenti cogitare, ſufficere id, vt ceſſetur in ſequenti ab omni cognitione, imò potiùs nihil nos efficere per ſimiles volitiones, manifeſtè experimur; ergo non poſſumus eam vim tribuere volitioni præcedenti, & iam non exiſtenti, quidquid de eâ
excitatione ſpecierum ſit. In Angelis autem, ne- 22
que quoad memoriam, neque quoad ceſſationem habemus vllam experientiam, nec ratio nos ad id cogit; ergo non debemus eam difficultatem ibi admittere.

Probabilius eſt, Angelum neceſſariò ſemper eſſe in actuali cognitione ſibi adæquata. Ratio concluſionis eſt.

Quo ad ſecundam difficultatis partem, reſpondeo, probabilius multò eſſe, Angelum neceſſariò ſemper eſſe in actuali cognitione ſibi adæquata: v.g. poteſt naturaliter cognoſcere centum obiecta ſimul, dico ſemper debere centum cognoſcere, ſiue hæc, ſiue illa, pro quâ electione tantùm habet libertatem. Ratio huius eſt, quia intellectus eſt potentia neceſſaria, quæ, poſitis omnibus, prærequiſitis ad operandum, non poteſt non operari. Quod etiam omni potentiæ cognoſcitiuæ & materiali conuenit; & ne id videatur, prouenire ex imperfectione ſenſus, etiam intellectus diuinus id habet: neque enim poteſt obiectum à ſe cognoſcibile non cognoſcere, ſicut obiectum amabile poteſt non amare; vt in materia de ſcientia Dei latiùs dixi; ergo intellectus angelicus habens in actu primo virtutem ad cognoſcenda centum obiecta, & ſpecies etiam de illis, ceteráque requiſita non poterit non centum cognoſcere.

Quomodo Angelus poſſit impediri à cognitione ex imperio voluntatis.

Hinc intelliges vlteriùs, quomodo poſſit impediri à cognitione eorum centum ex imperio voluntatis: nam dum applicatur ad alia centum, deeſt illi virtus in actu primo ad priora, vnde per accidens impeditur à voluntate. ſi autem non applicaretur ad alia centum, haberet omnia requiſita in actu primo ad priora, & conſequenter non poſſet
à priorum cognitione ceſſare. 23

Concluſio vlterius explicatur.

Dixi hoc eſſe probabilius; quia, ſi aliquis vellet dicere, determinationem voluntatis eſſe vnum

ex

ex præ requiſitis in actu primo ad intelligendum, ideóque non poſſe intellectum cognoſcere, niſi ſtante eâ determinatione, & contrà, eâ ceſſante, neceſſariò debere ceſſare, licet non cognoſceret omnia centum: ſi, inquam, hoc quis diceret, difficulter redargueretur, niſi fortè, quia videretur diſcurrere contra experientiam, quam de omnibus potentiis cognoſcitiuis habemus, ſiue illæ perfectæ ſint, ſiue imperfectæ, vt & paulò antè obſeruaui, diſcurreret etiam contra communem ſententiam Philoſophorum aientium, voluntatem non poſſe pro ſolo ſuo libitu impedire operationem potentiæ cognoſcitiuæ, niſi eam alio applicando.

Obiectio contra concluſionem.

Obiicies contra noſtram concluſionem, Si Angelus ſemper noſcit quantum poteſt; ergo numquam poterit audire eum qui de nouo loquitur: iam enim præſupponitur adæquatè occupata potentia cognoſcitiua. Reſpondeo negando ſequelam: nam eo ipſo quòd in eius intellectu producatur noua ſpecies, tenetur eam cognoſcere, & aliquid remittere circa cognitionem aliorum obiectorum; & ſic non ſolùm poteſt, ſed & neceſſariò audire tenetur, vt infrà fuſiùs declarabitur.

Reſpondeo.

Quâ occaſione addo, mihi eſſe probabiliſſimum, poſſe Angelum pauciora aut plura obiecta pro libitu cognoſcere; ita tamen, vt, quando plura noſcit, minorem adhibeat intenſionem, quàm ſi pauciora; & ſic ſemper exerat omnes ſuas vires, ſiue in numero obiectorum, ſiue in intenſione actuum.

SECTIO QVINTA.

Vtrùm Angelus poſſit cognoſcere plura vt plura.

24 *Primus ſenſus quæſtionis eſt affirmatiuus & certus, ſcilicet, Angelū poſſe ſimul habere duos actus circa duo obiecta.*

DVplicem ſenſum habere poteſt hæc difficultas. Primus eſt, an poſſit Angelus ſimul habere duos actus circa duo obiecta. In quo ſenſu mihi omnino certa videtur affirmatiua ſententia; neque video, quid contra illam poſſit obiici vllius momenti: nam etiam ſenſus noſtri paſſim habent diuerſos actus; viſus enim diuerſos colores ſimul intuetur, quod ſine dubio fit per actus diuerſos, vt ſuo loco oſtendi, & phantaſia eodem modo percipiens obiecta ſenſuum externorum, etiam habet diuerſos actus. quod à fortiori de intellectu dicitur; ergo eodem modo habebit Angelus tales actus diſtinctos, quibus plura cognoſcat.

Tannerus hāc noſtram ſuppoſitionem limitat; ſed concluſio probatur.

Pater tamen Tannerus quæſt. 3. dub. 8. limitat hanc ſuppoſitionem, vt non poſſit duos actus elicere ſimul ab eadem ſpecie, quia eſſet imperfectio efficere duos, cùm poſſet per vnum idem noſcere. Verùm adhuc in ſuâ latitudine debet doctrina noſtra retineri: nam etiamſi ſit minor perfectio eos duos actus habere, non tamen ideò repugnat Angelo, qui multarum imperfectionum capax eſt. & miror, quòd non eodem argumento voluerit probare, etiam diuerſarum ſpecierum obiecta debere vnico actu cognoſci: nam ſine dubio poſſet: nulla enim in hoc eſt repugnantia; vt ſtatim dicam; & aliunde eſſet maior perfectio; ergo debet Angelo tribui; ſed de hoc fuſiùs paulò poſt.

25 *Secūdus quæſtionis ſenſus eſt, an Angelus vno indiuiſibili actu multa obie-*

Secundus ergo ſenſus & difficilior eſſe poteſt, vtrùm Angelus vnico indiuiſibili actu multa obiecta diſtincta & diſparata inter ſe cognoſcat. Hoc negatur à multis, quia vnicus actus vnicum debet habere obiectum ſpecificans. Hæc tamen ratio parum vrget: nam principium, quod aſſumit vt verum ſit, intelligi debet præciſè de vnico obiecto totali ſpecificante, ſiue illud ex multis realiter, ſiue ex vnico indiuiſibili conſtituatur: in omnibus enim rebus reſpectiuis eſt eadem difficultas, quia etiam vnica relatio, vna cauſſa, verbi gratia, debet habere vnicum ſpecificatiuum: conſtat autem, eamdem cauſſam reſpicere diuerſos effectus, & oppoſitos; ſic voluntas odium & amorem, intellectus aſſenſum & diſſenſum; ergo poteſt idem actus eſſentialiter reſpicere duo obiecta diſtincta, & à quolibet inadæquatè ſpecificari. Specialiter autem id probo in ipſo intellectu: quando enim iudicio negatiuo dico, *Equus non eſt homo*, ille actus tangit equum & hominem vt plura, id eſt, vt diſtincta inter ſe; & tamen eſt actus indiuiſibilis. Prætereà poſſumus etiam & nos vnico actu dicere, *Centum homines currunt*; vel pro noſtro libitu actibus diſtinctis eos attingere, *Vnus currit, alter currit, tertius currit*, &c. ergo poteſt Angelus plura vt plura cognoſcere.

cta diſtincta & inter ſe diſparata noſcat.

Negāt multi.

Contrà eſt.

Reſponſionis probatio ſpecialis.

26 *Sententia affirmatiua eſt probabilior.*

Difficultas hæc communis eſt, non ſolis Angelis, ſed etiam nobis; ideò de eâ fusè egi in libris de Anima, & affirmatiuam ſententiam efficaciter probaui: neque occurrit iam aliquid dicendum.

Vt verò ſpecialiter aliquid in hoc puncto circa Angelos moueamus, illud poteſt in dubium vocari, an queant pro libitu combinare diuerſas ſpecies ad cognoſcenda illarum obiecta vnico actu, verbi gratia, poſſunt Angeli ſimul centum obiecta cognoſcere; quærimus, an ſit in eorum poteſtate, velle decem homines, decem leones, decem equos, &c. vſque ad centum obiecta, & omnia vnico actu.

Nō repugnat, Angelum pro libitu poſſe cobinare diuerſas ſpecies, ad noſcēda illarū obiectā vnico actu.

Ego ſanè non video vllam in hoc repugnantiam, imò, quæ immediatè antè dixi, probant id eſſe poſſibile: nam quando vnico actu indiuiſibili dicit, *Homo non eſt equus*, vtitur duabus ſpeciebus impreſſis diſtinctis. Poteſt ergo pro ſuo libitu ſpecie vniuerſali ſe ad omnes equos extendere, velle inadæquatè vti, vt mediam partem noſcat; & ſimiliter de ſpecie leonum; & ſic ex vtraque in vnicum actum prodire repræſentantem mediam partem leonum, & mediam equorum, vt ſuprà notaui.

Nonnulli opinantur, non poſſe ab Angelo ſimul noſci plura obiecta, quàm per vnicam ſpeciem repræſententur.

Nonnulli opinantur non poſſe ab Angelo ſimul cognoſci plura obiecta, quàm per vnicam ſpeciem repræſententur, quia putant illas ſpecies eſſe adæquatas virtuti cognoſcitiuæ. Sed hoc ſuprà refutatum eſt, vt his ipſis contrarium, quia etiamſi dentur ſpecies vniuerſales, non ideò quælibet eſt adæquata actiuitati Angeli. Si verbi gratia, de qualibet ſpecifica natura rerum exiſtentium detur vnica ſpecies, oportet vt aliquæ non ſint adæquatæ, & aliæ ſint ſuperexcedentes: nam in ipſis rebus ſpecificis eſt magna diuerſitas, ſi verbi gratia, ſpecies repræſentans aliquod animal, quod in numero & perfectione exiguum eſt, eſt adæquata virtuti cognoſcitiuæ; ergo altera repræſentans aliam ſpeciem numeroſiorem & perfectiorem, neceſſum eſt vt ſit ſuperexcedens. Facere autem in ſpeciebus æqualitatem & compenſationem, vt quælibet ſit adæquata actiuitati intellectus, eſt prorſus gratuitum, & ſine fundamento vllo, aut experientia: nullam enim nos de ſpeciebus angelicis habemus, nec item vllam auctoritatem: vix enim aliquis id docet, non ergo debet vllo modo aſſeri id; ſed dicendum omnino, poſſe Angelum eo modo partialiter vti vnâ ſpecie, ſupplendo ex altera, quod deeſt virtuti adæquatæ cogno-

27

ſcitiuæ ipſius, ſiue vnicum actum ex vtraque efficiendo, ſiue duos.

Alia obiectio.

Obiectionem autem quamdam inde deſumptam, quòd neutra ſpecies poſſit concurrere ad eam cognitionem, eò quòd neutra continet repræſentationem aliorum obiectorum, verbi gratia, ſpecies Leonis non continet repræſentationem equorum, & è contrario ſpecies equi non continet repræſentationem leonis; cauſſa autem debet continere effectum, alibi diſſolui, oſtendens, non requiri continentiam adæquatam effectus in qualibet ex cauſſis ſeorſim ſumptis, ſed in ipſo complexo, vt paſſim omnes fatentur: nam neque ſpecies vlla ſeorſim continet vitalitatem & rationem intellectionis, nec è contrario intellectus continet ex ſe repræſentationem huius obiecti; ergo non poſſet neque hic cum ſpecie, neque ſpecies cum intellectu concurrere ad cognitionem. quod eſt abſurdum. Cùm ergo ambæ ſpecies contineant eam repræſentationem, poſſunt ambæ ſimul illum actum efficere.

28 *Solutio.*

Idem etiam ſpecialiter vrgetur ex principiis horum cum quibus ago, qui docent, accidens ſimul cum ſubſtantia concurrere ad productionem illius; cùm certum ſit, accidens non continere ſubſtantiam; ergo ſpecies leonis, licet non contineat cognitionem equi, poterit tamen ad eam concurrere, ſi coniungatur cum ſpecie altera eam continente.

An eadẽ ſpecie infuſa repræſentante cẽtum leones v.g. poſſit Angelus, ſi omnes eos velit noſſe, habere diſtinctos actus circa illos, an verò teneatur omnes eos vnico actu noſſe. Hoc vltimũ Vaſquez apud Suarez affirmat, ſed ſine fundamento.

Pro huius puncti complemento poteſt quæri, an eadem ſpecie infuſa, repræſentante, v.g. centum leones, poſſit Angelus, ſi omnes eos velit noſcere, habere actus diſtinctos circa illos; an verò teneatur omnes eos vnico actu noſcere. Hoc vltimum affirmat Pater Vaſquez apud Suarez cap.37. Nullum tamen video pro eâ doctrina fundamentum: quòd enim per vnicam ſpeciem omnes illi centum repræſententur, non probat ideò per vnicam expreſſam debere repræſentari. Quod oſtendo euidenter exemplo habituum tam naturalium quàm ſupernaturalium: licet enim vnicus habitus ſit, qui me inclinat ad dandam, verbi gratia, eleemoſynam, & huic & illi, & illi pauperi; & licet velim in actu ſecundo illis omnibus eleemoſynam dare, non eſt neceſſum vt id velim vnico actu; ſed pro meo libitu poſſum vel vnico actu velle omnibus tribus dare, vel tribus diſtinctis actibus, per vnum Petro, per alterum Ioanni, &c. idem ergo erit in ſpeciebus impreſſis: neque enim illæ magis ſunt vnæ, quàm habitus, neque hic minùs reſpicit multa obiecta, quàm ſpecies; non eſt ergo maior neceſſitas in ſpeciebus ad eliciendum vnicum actum, quàm in habitibus. Hoc idem benè oſtendit Suarez ſuprà aliter ad hominem contra Vaſquez, quia, ſi Angelus potuit noſcere ſolùm quatuor equos, verbi gratia, & reliquum obiectorum complere ex aliis diuerſis, cur, poſtquam ſemel in inſtanti A, nouit eos quatuor equos vnico actu, & alio quatuor leones, & ſic de aliis vſque ad numerum adæquatum, non poterit in inſtanti B, ſequenti, retentis ceteris omnibus quos primò habuit, cognitionem mutare quatuor leonum in aliam de quatuor equis, & ita noſcere octo equos per duos actus diſtinctos? Certè in hoc nulla poteſt eſſe vel apparens difficultas.

Idem benè oſtendit Suarez contra Vaſquez.

Fortè cum P. Tannero obiici poſſet, quòd hi actus eſſent minùs perfecti. At hæc ratio ſuprà abundè reiecta eſt.

SECTIO SEXTA.

De comprehenſione angelica.

SVBSECTIO PRIMA.

Certiora præmittuntur.

DIſp.13. de viſione à num. 1. oſtendi ad comprehenſionem naturaliter loquendo requiri Primò; quidditatiuè obiectum cognoſci; Secundò, in eo etiam vlteriùs cognoſci omnes effectus, quos naturaliter ſaltem habere poteſt; Tertiò, vt ea cognitio oriatur per ſe à potentia æquè perfecta cum obiecto. quod vltimum ibi latè oſtendi ex D. Thoma, Scoto & aliis. Vtrùm autem requiratur cognitio eorum quæ de facto etiam ſunt in obiecto contingenter, dubium eſt, ſed de nomine: in quo probabiliorem puto negatiuam partem, quia nullus videtur requirere, vt Angelus me comprehendat hîc & nunc, illum ſcire, an hîc & nunc moueam manum, vel pedem. & ex ſecretis cordium manifeſtè conſtat: communiter enim tribuitur Angelo comprehenſio de inferiori ſe, & de homine; & tamen non ideò tribuitur cognitio actuum liberorum, quòd ſcilicet homo aut Angelus inferior liberè velit; ergo ex communi acceptione vox *comprehenſio* non extenditur ad ea quæ actu cõtingenter eueniunt, &, vt benè obſeruauit P. Suarez, duo videntur confundi ab his, qui ad comprehenſionem requirunt cognitionem actuum liberorum, qui in comprehenſo ſunt; vnum eſt comprehenſio ſubſtantiæ Angeli, v.g. alterum eſt comprehenſio illorum quæ illi inſunt. fatemur ergo ad hanc ſecundam comprehenſionem neceſſariò requiri, vt etiam noſcantur actus liberi, & alia, quæ talis res quomodocunque etiam contingenter habet: at non ideò ad comprehenſionem ſubſtantiæ requiritur ſecunda hæc comprehenſio. 30

Ad cognitionem comprehenſiuam requirũtur tres conditiones.

Probabilius eſt, ad cõprehenſionem nõ requiri, vt ea noſcãtur quæ in obiecto cõtingẽter ſunt.

Fortè adhuc aduerſarij vrgebunt. Ad comprehenſionem ſubſtantiæ requiri etiam cognitionem eorum actuum, quia illi ſunt aliquid exiſtens in eâ, ſeu pertinens ad eam ſubſtantiam. Verùm iam hîc iterùm fit quæſtio de nomine: extenditur enim nimiùm ea ſignificatio, ac præter communem acceptionem, vt etiam obſeruaui eo loco de viſione. 31

Ad comprehenſionẽ ſubſtantiæ, quæ etiam requirũt cognitionem actuum liberorum, faciũt quæſtionem de nomine.

Iuxta communem ergo ſignificationem Primò mihi certum eſt, naturaliter loquendo Angelum inferiorem non poſſe comprehendere ſuperiorem, quia non eſt æquè perfectus ac ille, prout ad comprehenſionem requiri iam ſuppoſui, ſiue poſſit cognoſcere omnia quæ ſunt formaliter & eminenter in ſuperiori, ſiue non, de quo ſtatim. Dico *naturaliter*, quia diuinitus poteſt ſuppleri ea imperfectio, Deo eleuante Angelum inferiorem ad eliciendam tam perfectam viſionem de ſuperiori; quàm poteſt naturaliter ipſe ſuperior elicere, prout eo loco de viſione dixi.

Primò ex cõmuni acceptione certum eſt, Angelum ſuperiorẽ ab inferiori naturaliter non comprehendi.

Aliam rationem reddit P. Granadus tract.4. ideò enim ait, inferiorem non poſſe comprehendere ſuperiorem, quia non cognoſcit ſpecies impreſſas ſuperioris, & obiecta illarũ ſpecierum: quod requiritur ad cõprehenſionem, eò quòd tales ſpecies ſunt paſſiones Angeli ſuperioris. Verùm hæc ratio tangit difficultatẽ ſtatim examinandã. Nũc ſolùm aduerto, haud ſatis cõſequenter hæc à Granado doceri: cùm enim alibi doceat, omnia obiecta naturalia à quolibet Angelo cognoſci; illæ autem ſpecies etiam ſuperiorum Angelorum, & obiecta quæ per illas repræſentantur, ſint naturalia; non video quomodo iam neget, eas ab Angelo inferiori cognoſci.

Granadus dat aliã rationem pro noſtra cõcluſione.

Reſpondeo Primò, Granadũ minùs conſequenter eſſe locutum.

32 *Reſpondeo Secundò Ad Granadum.* cognoſci. Secundò, illud principium Granadi, quòd ſpecies ſint paſſiones Angeli, & ab eo effectiuè dimanent, ſatis à nobis ſuprà reiectum eſt.

Secundò certum eſt, Angelum ſeipſum & alias creaturas inferiores naturaliter poſſe comprehendere, ſi prima & tertia comprehenſionis conditio requiſita conſideretur. Secundò certum eſt ex dictis, Angelum ſe ipſum, aut ſibi æquales aut inferiores, ſiue Angelos, ſiue creaturas alias, poſſe naturaliter comprehendere, ſi prima & tertia conditio ad comprehenſionem requiſita ſuprà conſideretur: nam etiam cognoſcit omnia ea quidditatiuè, & eſt illis æqualis in perfectione. Imò Granadus addit quemlibet Angelum comprehendere omnes alios poſſibiles inferiores ſe. quod etiam de creaturis materialibus affirmat. Quæ doctrina, quantum ad eam conditionem in comprehenſione à me requiſitam, quòd ſcilicet detur æqualitas cognoſcentis cum obiecto cognito, & quo ad alteram etiam conditionem, vt cognitio comprehenſiua ſit quidditatiua, videtur extra omnem controuerſiam; quia ſi Angelus eſt eis obiectis perfectior, ergo adæquat illa. Prætereà videtur etiam clarum, quòd poſſit omnia ea obiecta ſeorſim ſumpta quidditatiuè noſcere: ſunt enim naturalia, & ipſo inferiora, cur ergo non poterit habere ſpecies quidditatiuas illorum? video tamen non omnino certò inferri ex æqualitate perfectionis, quòd poſſit etiam quidditatiuè cognoſcere illud obiectum, vt ſtatim dicam. Verùm, licet inde non inferatur, certè abſolutè non eſt cur negemus Angelo, poſſe quidditatiuè cognoſcere quodlibet obiectum ſe inferius. de quo rurſus ſubſect. 3.

SVBSECTIO SECVNDA.

Punctum præcipuum diſcutitur.

33 *An Angelus ſe vel alium comprehendat, difficultas magna eſt propter ſecundam comprehenſionis conditionem.* Maxima ergo præſentis materiæ difficultas conſiſtit in ſecunda conditione, an ſcilicet Angelus poſſit, naturaliter loquendo, penetrare in ſe ipſo, in inferiori & ſuperiori omnes effectus, quos naturaliter poteſt producere; & conſequenter, an abſolutè poſſit comprehendere, inferiorem quidem in omni ſententia de ſignificatione vocis *comprehenſio*; ſuperiorem verò etiam in eorum principiis, qui dicunt, ad comprehenſionem non requiri æqualitatem cognoſcentis cum obiecto cognito. *Ratio difficultatis eſt.* Rationem difficultatis tetigi eo loco de viſione Dei, & eam breuiter inſinuo hîc, quia Angelus dicit de facto ordinem ad infinitos actus cognitionis & volitionis ſpecie diuerſos, quos poteſt circa infinita obiecta naturalia ſpecie diuerſa in diuerſis ſtatibus exercere; continentia autem eorum omnium ſimul eſt de facto in ipſo Angelo. Prætereà continet infinita indiuidua intra quamlibet ſpeciem cognitionis; ergo ſi omnia, quæ actu continet, debent cognoſci in comprehenſione ipſius, debebunt actu cognoſci infiniti actus ſpecie diuerſi, & intra quamlibet ſpeciem infinita indiuidua. quod multum valdè eſt.

Primò, recentiores quidam huic argumento reſpondent. Graues aliqui recentiores videntur huic argumento duobus modis reſpondere. Primò, negando Angelum continere categorematicè infinitos actus, quia non tot continet, quin plures. Hanc

34 *Contrà eſt.* ſolutionem, vt ex terminis implicatoriam, reieci fusè ſuprà, vbi probaui his actibus, v.g. quos hodie continet Angelus, non poſſe vllum ampliùs addi, vnde hodie tot continet, quin plures in poſterum; ergo illi determinatè & categorematicè ſunt infiniti, niſi velis eſſe finitos & determinatos, quod non concedis. vide paulò antè dicta.

Secundò alij reſpondent. Aliter ergo reſpondens Secundò, infinita indiuidua in nulla cauſſa creata contineri; quia Deus debet ad indiuiduationem determinare, vnde conſequenter inferri videtur, in nulla cauſſa creata poſſe indiuiduū aliquem effectū cognoſci.

Contrà eſt Primò. Verùm hæc etiam doctrina non poteſt ſuſtineri: aliud enim eſt, cauſſam creatam non poſſe ſe ad indiuiduationem determinare: aliud, eam non continere indiuiduationem: imò, quia omnes indiuiduationes, ſeu omnia indiuidua, æqualiter continet, & nihil habet, quod eam magis ad vnum indiuiduum, quàm ad alterum determinet propterea indiget determinatione Dei. Adde, Angelos fortè cognoſcere in particulari indiuidua actuum, quos poſſunt elicere, & conſequenter poſſe ſe liberè determinare ad hoc præ alio: & idem eſſet in homine, ſi Deus illi infunderet cognitionem indiuiduorum. In aliis autem cauſſis neceſſariis, quid mirum, ſi non ſe determinent ad indiuiduationem; cùm nec ad ſpeciem poſſint ſe determinare? Et miror, quòd non hi intulerint, 35 calorem non contineri in igne, quia ignis non ſe determinat ad calefaciendum, ſed debet ab alio determinari, nempe ab approximatione paſſi, aut à concurſu connaturali Dei.

Porrò, indiuiduationem contineri in cauſſis, eſt certo certius, vt alibi oſtendi. Et nunc breuiſſimè inſinuo, quia in veris principiis, quæ ex Logica ſuppono, non eſt à parte rei alia ratio ſpecifica, quàm omnia indiuidua confusè cognita: atqui cauſſa continet rationem ſpecificam effectus, ergo & indiuiduationem; quæ eſt idem: nam ea diuerſitas cognitionis claræ aut confuſæ non ſe tenet ex parte cauſſæ continentis, vt per ſe eſt certum.

Secundò. Secundò hoc ipſum ſuadetur, quia, vt dixi in Phyſicis, Deus non aliter determinat ad indiuiduationem, quàm negando concurſum ad alia indiuidua, hoc vno excepto: ergo ſupponitur, hoc contentum in ea cauſſa. Patet, quia, ſi non contineretur, non fieret ea cauſſa potens per hoc, quòd Deus illi negaret concurſum ad alia indiuidua: ergo ſignum eſt, eam non indiguiſſe aliquo ſuperaddito, vt contineret; ſed potius debuiſſe coarctari ad vnum, quia nimis multa continebat. Vnde hinc probatur, quod & paulò antè notaui, potiùs nimis magnam eſſe continentiam, quàm defectum illius cauſſæ; ergo ex hoc capite non poteſt ſaluari, quomodo non ſit neceſſarium, in Angelo comprehenſo cognoſci infinita indiuidua.

Tertiò. Tertiò denique reiicitur ea ſolutio, quia Angelus non ſolùm infinita indiuidua intra vnam ſpeciem, ſed etiam infinita obiecta ſpecie diſtincta cognoſcere poteſt; ergo de facto habet continentiam infinitorum actuum ſpecie diuerſorum, quidquid ſit de infinitis indiuiduis.

Obiectio. Suarez. P. Suarez cap. 31. non reputat durum, concedere Angelo ſe aut alium comprehendenti cognitionem infinitorum actuum: imò omnino vt certum docet, inferiorem poſſe cognoſcere quæcumque in ſuperiori continentur. Addit tamen id non per vnicum, ſed per duos actus fieri: quod ad comprehenſionem putat non ſufficere; debet enim eſſe vnicus actus: quoad ſeipſum verò & inferiores omnino certum putat, etiam vnico actu id fieri poſſe, eò quòd ſe & inferiorem adæquet in perfectione. *Contrà eſt.* Diſparitas tamen hæc ex adæquatione perfectionis ſumpta non eſt ſolida; quia (vt ſæpè inſinuaui) non ſequitur benè, *Hæc potentia eſt perfectior ſuo obiecto, ergo poteſt illud omnino quidditatiuè cognoſcere*, vt patet in potentiis materialibus, quæ ſunt perfectiores ſuis obiectis,

obiectis,v.g.calore,colore, & tamen valdè abſunt à cognitione perfectè quidditatiua,à comprehenſiua verò multò magis. Similiter non repugnat diuinitus vna ſubſtantia ſpiritualis incapax ad comprehendendum obiectum, imò & ad quidditatiuè cognoſcendum; capax tamen abſtractiuæ cognitionis: quæ enim in hoc repugnantia?

Sententiam Suarez, ob communem auctoritatem, cenſeo eſſe probabilem.

Aliam rationem pro hac ſententia non adducit Suarez; communis tamen auctoritas valdè illi fauet, propter quam ego etiam puto illam eſſe probabilem. neque vllum reputo abſurdum, ſi concedatur poſſe ſimul ab Angelo infinitos eos actus cognoſci, de quibus in ratione dubitandi agebatur: ſæpe enim dixi,eam cognitionem infinitorum eſſe finitam.

37 *In contrarium adhuc formari poteſt hæc obiectio.*

Dico *probabilem*; nam poteſt in contrarium adhuc ſic vrgeri ratio ſuprà facta: Angelus dicit ordinem eſſentialem & tranſcendentalem ad omnes cognitiones, quas poteſt naturaliter in omni ſtatu diuiſiuè facere; hæ autem ſunt cognitiones determinatæ & explicitæ de omnibus obiectis poſſibilibus & naturalibus:hæc enim omnia ſunt obiecta naturaliter cognoſcibilia ab Angelo; & etiam de ſupernaturalibus,quæ ſaltem, poſtquam fuere, cognoſci poſſunt actu naturali ab Angelo; ergo ille actus de facto continetur in Angelo, vt quid naturale; ergo Angelus cognoſcens in ſe omnes has cognitiones naturaliter poſſibiles, neceſſariò debet cognoſcere omnia obiecta poſſibilia diſtinctè & clarè, eo modò quo in viſione diſtincta albedinis poteſt Angelus diſtinctè albedinem cognoſcere, licet non quidditatiuè;ergo & naturaliter poterit cognoſcere vt poſſibilia,etiam antequam ſint,entia ſupernaturalia, quæ per eos actus cognoſcerentur, poſtquam de facto exiſterent;hoc autem eſt abſurdum,ergo.

Hoc argumentum Suarez omiſit, vtpote quo eius principium redarguitur.

P. Suarez omiſit hanc obiectionem, qua euidenter redarguitur ipſius principium, ſcilicet Angelum naturaliter non poſſe, neque quoad *an eſt* res in ſubſtantia ſupernaturales cognoſcere. cuius contrarium ex hoc argumento euidenter ſequitur: nam etiam Angelus poteſt habere actum naturalem (ſuppoſita iam reuelatione obiecti ſupernaturalis) quo cognoſcat tale obiectum ſupernaturale, ſicut de facto hæretici
38 habent circa myſteria gratiæ; ergo Angelus cognoſcens in ſe omnes actus naturales, quos poteſt habere, cognoſcit inter illos diſtinctè actum naturalem; quo, ſuppoſita reuelatione, cognoſcit obiectum ſupernaturale, etiam quoad ſubſtantiam; ergo rurſus in eo actu cognoſcit ipſum obiectum: iam ergo naturaliter poteſt cognoſcere obiectum ſupernaturale,quoad *an eſt*, etiam antequam exiſtat aut reueletur: nam hæc comprehenſio non pendet ab vlla reuelatione, licet actus ille naturalis,in quo cognoſcitur obiectum ſupernaturale,pendeat poſteà in ſua exiſtentia à reuelatione præuia.

Primò reſpondeo obiectioni ſuprà factæ.

Quid ſit comprehenſio ſtrictiſſima.

Difficilis obiectio,quam diſput. 13. de viſione num.5.tetigi,& ob quam, dixi valdè probabilem eſſe ſententiam negantem, poſſe ab Angelo naturaliter creaturam aliquam in prædicto ſenſu comprehendi: num. verò 2. duas diſtinxi comprehenſiones; vnam *ſtrictiſſimam*, quæ omninò penetrat quidquid eſt in obiecto formaliter & eminenter,ſeu terminatiuè, id eſt, omnes terminos,quos obiectum comprehenſum reſpicit eſſentialiter, inter quos etiam comprehenduntur termini potentiæ obedientialis; quam potentiam ibidem ſuppoſui eſſe eſſentialem ſubiecto: &, iuxta hanc acceptionem comprehenſionis,ibi negaui, naturaliter loquendo, Angelo comprehenſionem perfectiſſimam alicuius obiecti. in quo conueniunt ferè omnes auctores, & argumentum ſuprà factum de terminis ſupernaturalibus ſatis id conuincit. Aliam ibi diſtinxi comprehenſionem 39

Quid ſit comprehenſio minùs rigoroſa.

minùs rigoroſam, vocatam tamen comprehenſionem communiter;quando in obiecto comprehenſo cognoſcuntur omnes effectus ſolùm naturales, item & naturales termini. Et in hoc ſenſu dico,in præſenti propter communem auctoritatem poſſe Angelo concedi cognitionem comprehenſiuam ſui,& Angelorum inferiorum.

Reſpondeo Secundò obiectioni.

Ad obiectionem verò num.37. reſpondendum eſt,Angelum non continere adæquatè cognitiones naturaliter in ſe poſſibiles: hæ enim maiori ex parte in ſpeciebus impreſſis continentur. quod licet non impediat, ne Angelus in ſe cognoſcere poſſit eas cognitiones, quandoquidem illas reſpicit tranſcendentaliter (vt eo numer. 2. de viſione contra aliquos recentiores oſtendi;) ſufficit tamen, vt non poſſit Angelus in ſe ipſo quantumcumque comprehenſo perfectè cognoſcere eas cognitiones, ſed ſolùm quoad *an eſt*.

Vlterior ratio reſponſionis eſt.

Vlteriùs, cùm cognitiones non contineant obiecta, fit vt in cognitione tamquam in medio nequeat obiectum perfectè cognoſci;ergo Angelus deueniens ad cognitionem obiectorum per duo media valdè imperfecta in ratione continentium obiectum, neceſſum eſt vt imperfectiſſimam de obiectis poſſibilibus cognitionem habeat. Hanc autem non eſt abſurdum naturaliter illi concedere de omnibus rebus poſſibilibus.

Roboratur.

Quòd ſi comprehendat alias cauſſas, quæ adæquatè ſuos effectus continent, vt ignem verbi gratia reſpectu caloris; 40
cognoſcere poterit ibi quidditatiuè infinitos calores, aut luces infinitas in ſole, & ſic de ſimilibus cauſſis. Non eſt autem inconueniens, Angelum naturaliter cognoſcere quidditatiuè infinitum aliquod numero in vno aut altero genere.

Replicabis.

Quòd ſi contra dicta obiicias,etiam in Angelo cognoſci ſpecies ipſas poſſibiles de omnibus obiectis,ideóque in ipſo ſimul & ſpecie tamquam in cauſſa adæquata,poſſe quidditatiuè cognoſci omnes cognitiones poſſibiles.

Reſpondeo.

Reſpondeo facilè, ſpecies illas cognoſci quidem in Angelo, non tamen quidditatiuè, quia non continet illas eminenter, ſed purè eſt ſubiectum illarum, ſicut materia reſpectu formæ, vt ſuprà contra P. Granadum docui: vnde cùm in Angelo non cognoſcantur perfectè ſpecies,non cognoſcitur perfectè cognitio, quæ eſt effectus eius ſpeciei: quia vt effectus cognoſcatur quidditatiuè, non ſufficit quæcumque cognitio cauſſæ, ſed debet eſſe quidditatiua.

SVBSECTIO TERTIA.

Duæ illationes ex præcedentibus.

Hinc Primò infertur, & contra Granadum ex ipſo Granado oſtenditur, Angelum non poſſe ſe, vel alium inferiorem comprehendere naturaliter.

EX his colliges Primò contra P. Granadum ſuprà relatum,non eſſe tam manifeſtum quàm ipſe iudicat, poſſe quemlibet Angelum comprehendere ſe, & omnes quaſcumque creaturas, diuinitus poſſibiles, ſe inferiores. Imò meo iudicio contrarium eſt probabilius: & quidem ex ipſius Granadi ſententia facilè id probo: nam cùm ſpecies omnes, quibus Angeli cognoſcunt, ſint proprietates dimanantes ab eſſentia Angeli; ſequitur, Angelum in ſe ipſo comprehenſo cognoſcere actu quidditatiuè & perfectè omnes ſpecies

ſpecies intentionales de omnibus obiectis etiam inferioribus ſe, & conſequenter vnico actu cognoſcere clarè & diſtinctè omnes actus cognitionis poſſibiles, quos circa omnia obiecta inferiora diuiſiuè poſſet facere. Eſt autem procul dubio valdè durum, concedere actu Angelo cognitionem quidditatiuam & comprehenſiuam tot ſpecierum intentionalium, & actuum infinitorũ, tam quoad indiuidua intra quamlibet ſpeciem atomam, quàm quoad infinitas ſpecies, imò & genera ſubalterna cognitionum, quæ fieri poſſunt circa infinitas creaturas ſpecie & genere ſubalterno diuerſas, quæ ſunt poſſibiles infra quemlibet Angelum.

Granadus fortè dicet. Dicet fortè, ſolas ſpecies de rebus huius vniuerſi eſſe proprias paſſiones Angeli, ideòque has ſolas debere cognoſci quidditatiuè in Angelo. Sed *Contrà eſt.* contrà, quia, cùm ſupponat Angelum poſſe naturaliter comprehendere omnia alia poſſibilia, etiam non contenta in hoc vniuerſo ſe inferiora; gratis dicet, harum rerum ſpecies eſſe proprias paſſiones, non verò ſpecies de aliis rebus: non eſt enim vllum argumentum, vt dicamus ſpecies angelicas de iis rebus eius eſſe paſſiones, niſi quia naturaliter poteſt cognoſcere has res: atqui alias etiam poteſt cognoſcere naturaliter, vt ſupponimus: ergo etiam illarum ſpecies ſunt paſſiones Angeli. *Reſpondebit adhuc Granadus.* Reſpondebit adhuc, Angelo cognitionem huius vniuerſi non ſolùm eſſe poſſibilem, *Contrà eſt.* ſed etiam deberi, ideòque ſpecies de illo eſſe Angeli paſſiones. Sed contrà, quia vltra naturalem capacitatem noſcendi res huius vniuerſi nullum
42 aliud fundamentum eſſe poteſt, vt adſtruatur tale debitum. Certè ego nec inuenio, nec in vllo auctore aliquod fundamentum vidi, pro eâ ſpeciali exigentia, ergo.

Primam illationem ſuprà poſitam probo. Abſolutè autem probo illationem ſuprà poſitam, ſiue tales ſpecies ſint paſſiones, ſiue non, quia poſſibile eſt aliquod obiectum in perfectione inferius potentiâ cognoſcitiuâ, quod tamen ab ea potentia cognoſci nequeat; ergo non benè infertur, *Angelus eſt perfectior omni alio infra ſe, ergo poterit illa omnia quidditatiuè cognoſcere.* Conſequentia videtur bona; antecedens eſt certum, quia potentia viſiua leonis perfectior eſt in entitate, quàm ſonus; & tamen non poteſt vllo modo cognoſcere ſonum. Idem è contrario de pœnitentia auditiua reſpectu lucis, aut etiam reſpectu aliorum accidentium materialium, quæ non percipiuntur per ſenſus. *Obuiatur replicæ.* Nec ſufficit dicere, id verum eſſe in potentiis materialibus, non autem in ſpirituali intellectiua. Hoc, inquam, non ſufficit, quia ſicut ſe habet ſpiritualis potentia ad obiectum ſpirituale, ita materialis ad materiale: neque vlla in hoc poteſt aſſignari diſparitas; ergo, ſicut non eſt de ratione potentiæ materialis cognoſcitiuæ, poſſe cognoſcere omnia obiecta materialia ſe inferiora, ita neque de ratione ſpiritualis eſt cognoſcere omnia ſpiritualia ſe inferiora. Quo argumento alibi vſus ſum ad probandum, non eſſe de ratione potentiæ cognoſcitiuæ ſpiritualis ſe extendere ad omnia obiecta poſſibilia.

43 *Roboratur illatio.* Conſtet ergo, non eſſe poſitiuum argumentum ad tribuendam Angelo vim cognoſcendi quidditatiuè omnia poſſibilia ſe inferiora; ergo non eſt certum, ea omnia ab Angelo quolibet poſſe noſci, quid dicam comprehendi? Fortè in re multi, fortè etiam omnes, poſſunt, quia ad talem vim comprehenſiuam non requiritur infinita perfectio; at nobis non ideò licet eam omnibus tribuere, quia etiam non ſequitur ex natura intellectuali creata, vt ſic. Quod ſi non ſequitur, probabilius videtur aliquas eſſe poſſibiles tales naturas, ſiue exiſtant actu, ſiue non, quæ ab Angelis non poſſint comprehendi; licèt quoad cognitionem quidditatiuam non ita exactam, probabilius putem eos poſſe omnes ſubſtantias ſe inferiores noſcere, vt dixi ſubſectione primâ.

Secundò infertur contra P. Suarez. eum malè explicare cur Angelus inferior non comprehendat ſuperiorem. Secundò infero, Patrem Suarez non bene explicaſſe, cur Angelus inferior non poſſit comprehendere ſuperiorem: eſt autem eius ratio, quòd inferior, licèt poſſit cognoſcere omnes ſpecies, quas ſuperior habet, & quæ in illo continentur eminenter; non tamen per vnicum actum, ſed per multos. id quod ad comprehenſionem ait non ſufficere: perinde ac ſi quis vno actu noſceret omnes creaturas poſſibiles in ſe ipſis, alio verò Deum; videret ſine dubio illum, non comprehenderet; ergo nec Angelus inferior ſuperiorem. Infertur, inquam, id non ſolidè dici, quia, licèt, quando non cognoſcitur in causâ effectus, non comprehendatur cauſa, etiamſi noſcantur duobus actibus cauſa & effectus (quod probat exemplum allatum de viſione Dei;) at ſi effectus videatur in causâ, & 44
media pars effectuum vno actu videatur, altero verò actu altera media pars; non video, cur duo illi actus non ſint futuri comprehenſio cauſæ, quandoquidem iam penetratur cauſa, quantum penetrabilis eſt ex parte obiecti. Vnde, niſi recurratur ad æqualitatem in perfectione, quam nos requirimus; non poteſt eis cognitionibus negari ratio comprehenſionis; ergo, ſi Angelus habet virtutem cognoſcendi in ſuperiori ſubſtantiam, & effectus eius ſubſtantiæ in ipſo, licèt id non præſtet vnico, ſed duobus actibus, ſanè illum comprehendet.

Tertiò infertur, non rectè etiam alios negare, ab inferiori poſſe propriè comprehendi ſuperiorem Angelum. Tertiò infertur, non rectè etiam alios negare, ideò ab inferiori poſſe propriè comprehendi ſuperiorem Angelum, quia, ſi ſemel poſſet comprehendere hos exiſtentes ſe ſuperiores, poſſet, etiam omnes poſſibiles, quantumuis perfectiores. quod videtur abſurdum. Infertur, inquam, hoc non ſolidè dici. *Probatur. Primò.* Primò, quia conſequentia hæc nulla eſt, *Poteſt Gabriel comprehendere Michaëlem vno gradu ſe ſuperiorem; ergo poterit alterum Angelum mille gradibus ſe ſuperiorem*: eſt enim argumentum à minori ad maius affirmatiuè, quod haud dubiè non concludit. *Secundò.* Secundò, quidquid ſit de comprehenſione, cùm hi auctores admittant, ſaltem duobus actibus inferiorem poſſe cognoſcere omnia quæ ad ſuperiorem ſpectant: rogo, an ibi habeat vim ea conſequentia, *Inferior ſaltem per duos actus poteſt noſcere quæ ad ſuperiorem ſpectant, ergo quæ ſpectant ad omnes poſſibiles, quantumuis perfectos*, an non? Si non valet conſequentia in 45
ordine ad noſcendum, multò minùs valebit in ordine ad comprehendendum: ſi verò valet, & non reputatur conſequens illud abſurdum, nec debebit abſurdum reputari in ordine ad comprehenſionem.

Abſolutè cenſeo, non poſſe comprehendi quemuis ex ſuperioribus à quouis ex inferioribus. Abſolutè putarem non poſſe comprehendi quemlibet ex ſuperioribus à quolibet ex inferioribus: quia, ſi adhuc in præcedentibus dixi, dubium eſſe, an poſſit quemcunque ex inferioribus; à fortiori erit incertum de ſuperioribus, vbi ob exceſſum in perfectione maior eſt difficultas; maximè, ſi vera eſt ſententia aſſerens; poſſibilem eſſe ſubſtantiam aliquam naturalem, cui ſit connaturalis viſio Dei, gratia habitualis, &c. Si enim Angeli talem ſubſtantiam poſſent comprehendere naturaliter, poſſent etiam quidditatiuè cognoſcere naturaliter dona gratiæ vt poſſibilia.

quod

quod tamen meritò à meliori parte Doctorum negatur.

Hactenus dicta adhuc explicantur.

Hoc autem intellige de comprehenſione, non ſolùm iuxta meam acceptionem pro cognitione procedenti ab æquali principio: nam in hoc ſenſu certum eſt, naturaliter non poſſe, nec quidem vnicum ex ſuperioribus comprehendi ab infe-
46 riore; ſed in omni ſententia, etiam eâ, quæ ſolùm requirit pro comprehenſione cognitionem claram eorum quæ ſunt formaliter & eminenter in tali re: de hac enim ſola cognitione procedit argumentum à me paulò antè factum. Quomodo autem diuinitus etiam inferior poſſit comprehendere ſuperiorem, dixi alibi, fieri poſſe Deo ſupernaturaliter eleuante inferiorem ad tam perfectam cognitionem habendam de ſuperiori, quàm poterat habere ipſe ſuperior naturaliter de ſe, in quâ eleuatione nullum ſine dubio apparet abſurdum.

Angelus inferior poteſt diuinitus cõprehendere ſuperiorem.

SECTIO SEPTIMA.

De compoſitione ſeu iudicio.

Quid ſit iudicium.

IVdicium dici ſolet in nobis, *compoſitio* aut *diuiſio*, non quia conſtet ex multis actibus realiter inter ſe diſtinctis (ſuppono enim ex libris de Anima eſſe qualitatem ſimplicem) ſed quia ad illam præcedunt duæ apprehenſiones diſtinctæ, vna, quâ ſubiectum ſecundùm ſe, altera, quâ prædicatum; &, ſi vis, etiam tertia, quâ copula apprehendatur: quæ omnia poſteà intellectus coniungit per vnicum actum affirmatiuum, qui dicitur compoſitio; diſiungit verò per negatiuum, qui diuiſio dicitur. Iam ergo, ſuppoſito in Angelo iudicio indiuiſibili, quo aſſentitur Deum eſſe, ſeipſum exiſtere, &c. dubitatur, an ibi ſit compoſitio.

Duplex iudicij compoſitio eſſe poteſt.

Vt autem in hac materia clariùs procedamus, aduertendum eſt, duplicem poſſe in præſenti compoſitionem excogitari, vnam quaſi realem, quæ
47 in eo præcisè conſiſtit, quòd in intellectu præceſſerit apprehenſio, & poſteà ſecutum fuerit iudicium. qui duo actus videntur quamdam inter ſe compoſitionem conſtituere, ſiue inter ſe vniantur, ſiue non; ſed vnus tantùm prærequiratur ad alium, à quo iam abſtraho: ſpectat enim aliò. Vnde difficultatem hanc non propono ſub terminis compoſitionis, ſed clariùs, an Angelus ante iudicium debeat habere apprehenſionem eius obiecti.

Prima iudicij compoſitio.

Secunda.

Altera compoſitio magis intricata in ipſo iudicio reperitur, non ratione ſui; quia, vt dixi, ſuppono illud eſſe indiuiſibile; ſed quaſi ex parte obiecti, eò quòd obiectum videtur diuidere, & quaſi in ipſo compoſitionem agnoſcere, aliquid per modum prædicati, aliquid per modum ſubiecti cognoſcendo, & tertium per modum copulæ connectentis ea duo extrema, licet id per vnicum præſtet actum: quando enim dico, *Petrus eſt animal*, aliquam videor inter ea duo diſtinctionem agnoſcere, aut ſaltem per modum diſtinctorum videor ea duo cognoſcere: ideò enim τὸ *eſt* vocatur copula propoſitionis, quæ extremum connectit; copula autem ſemper dicit ordinem ad duo. Eſt autem valdè difficilè explicare, in quo is modus concipiendi conſiſtat, ſeu quid illud ſit, nec poteſt cum fundamento ab Angelo ea compoſitio excludi, niſi in ſe priùs benè explicetur, alioquin negabimus illi quod neſcimus.

Dicet quis, eã compoſitionẽ eſſe ratione noſtra.

Dicet quis, eam compoſitionem eſſe ratione noſtra, quia per rationem prædicatum diſtinguit à ſubiecto. Sed contrà, quia in multis iudiciis affirmatur identitas etiam per rationem inter prædicatum & ſubiectum, vt verbi gratia, quando di- 48
co, *Homo eſt animal rationale*, etiam ratione noſtra: non enim poteſt dici, quòd ſimul ipſo iudicio ea duo diſtinguam ratione; & tamen ſimul dicam, *ea eſſe idem ratione*; in eo autem iudicio eſt tota difficultas: nam etiam vtor ibi eo verbo *eſt*, ſeu copula propoſitionis, quæ eo ipſo videtur denotare duo extrema.

Contrà eſt.

Probabilius ea compoſitio non eſt aliud, quàm ordo quidam ad prauias duas & diſtinctas apprehẽſiones de prædicato, & de ſubiecto.

Crediderim, eam compoſitionem nihil aliud eſſe, quàm ordinem quemdam ad præcedentes duas & diſtinctas apprehenſiones, vnam de prædicato, alteram de ſubiecto: quas ad iudicium neceſſarias eſſe diximus, vt ſenſus illius iudicij ſit, ea, quæ per duos actus, ac ſi eſſent diſtincta, concepi, ſunt vnum quid ſeu realiter idem inter ſe. Vnde illud iudicium facit compoſitionem, quatenus relationem dicit ad illud obiectum, vt priùs cognitum duobus actibus diſtinctis: ideóque ſi ſemel dicamus non præcedere duas apprehenſiones diſtinctas prædicati & ſubiecti, non poteſt dubitari, quin non ſit talis compoſitio in actu iudicij.

Obiectio Prima.

Dices Primò, ſiue præcedant, ſiue non, tales apprehenſiones, ſemper Angelus verbi gratia dicit, *Homo eſt animal rationale*; ergo ſemper debet facere eam compoſitionem. Conſequentia eſt bona; antecedens verò probatur, quia non poteſt vllo modo percipi, quomodo ille cognoſcat eam entitatem, & non cognoſcat eſſe animal rationale; ergo ſemper debet coniungere ea duo.

Reſpondeo.

Reſpondeo, negando antecedens: non enim dicit Angelus, *Homo eſt animal rationale*; quia dum formaliſſimè 49
noſcit hominem, noſcit animalitatem & rationalitatem: quæ idem omnino ſunt inter ſe; ſicut qui ex parte ſubiecti dicit *albedo*, non ponit eamdem rurſus deinde ex parte prædicati, *albedo eſt albedo*. duo ergo illa nomina, ſeu voces, *homo & animal rationale*, ſunt diſtinctæ reſpectu noſtri, quia per vnam noſcimus eam entitatem in ordine ad accidentia iſta externa; per alteram verò in ordine ad diſcurſum & ſenſationem; vnde eas poſteà inter ſe coniungimus: at ſi intuitiuè & quidditatiuè illa res conciperetur, vnicus tantùm eſſet conceptus, vna vox, neque ibi eſſet prædicatum & ſubiectum.

Confirmo.

Confirmo & explico: Viſio, quia intuitiua eſt, etiamſi videat duo, albedinem v. g. & eius vbicationem (vt fusè alibi oſtendi, quia non ſola videtur albedo, ſed & vbi ſit) non tamen facit vllam talem compoſitionem, *albedo ibi eſt*; ſed indiuiſibiliter totum videt per modum vnius, nec præcedit viſio albedinis ſecundùm ſe, & poſteà vbicationis, ac tandem vtriuſque coniunctio: vnde dixi alibi, Deum non cognoſcere per modum compoſitionis & diuiſionis, ſed indiuiſibiliter ad modum, quo potentiæ noſtræ externæ ſua percipiunt obiecta, & eorum vbicationes.

Qui Deus cognoſcat per iudicium.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Saltem in iudiciis negatiuis neceſſariò debet eſſe, non quidem compoſitio, ſed ordo ille ad duo: nam qui dicit, *Homo non eſt equus*, iam ibi dicit duo, hominem, & equum. Reſpondeo, in his nullam eſſe difficultatem: cùm enim homo realiter diſtinguatur ab equo, quòd concipiantur
50 vt duo, & non vt identificata inter ſe, non includit vllam repugnantiam. An autem ille actus procedat à duabus ſpeciebus, vna de homine, altera de equo, dictum eſt ſuprà, & res eſt à præſenti difficultate aliena.

Reſpondeo.

Ex his ergo conſtat, punctum præſentis dubij totum reduci ad primã difficultatem ſuprà poſitã; ideò

ideò ſi oſtenderimus, Angelum non indigere prævijs iis inadæquatis apprehenſionibus, ſimul oſtendemus, nec primam nec ſecundam compoſitionem in eorum iudiciis inueniri.

Concluditur Primò, Angelum in his, quæ clarè & immediatè noſcit, non prærequirere apprehenſiones diſtinctas, ideóque non noſcit componendo aut diuidendo.

Concluſio ergo prima ſit. Angelus in his, quæ clarè, euidenter & immediatè cognoſcit, non prærequirit apprehenſiones diſtinctas, ideóque non cognoſcit componendo aut diuidendo. Ita D. Thomas quæſt. 58. artic. 4. & Thomiſtæ ibi, Ægidius, Durandus, & alij, quos refert P. Suarez ſuprà cap. 32. qui ſine diſtinctione, & vniuerſaliter negant Angelis omnem compoſitionem; ipſe verò Suarez num. 6. concluſionem hanc noſtram defendit.

Ratio concluſionis.

Ex dictis verò à nobis paulò antè facilis ratio deducitur: cùm enim Angeli intueantur clarè & quidditatiuè res, ac prout ſunt in ſe, non requirunt vllo modo præcedentes apprehenſiones, vt determinentur; ſed indiuiſibiliter cognoſcunt eo modo, quo paulò antè de viſu diximus: video enim immediatè librum illum ſupra aſſerem, 51 nec affirmat oculus, Liber eſt ſupra aſſerem, nec vllam facit compoſitionem, nec præuias requirit apprehenſiones, vnam de libro, alteram de aſſere, & tertiam de vbicatione ſuprà.

Concluſio hæc ampliùs declarabitur aliquarum obiectionum, quæ fieri poſſunt contra illam, ſolutione.

Obiectio Prima.

Primò ergo obiicitur, Intellectus noſter ſemper facit eiuſmodi compoſitionem, etiam in his quæ immediatè intuetur: nam licet viſus non dicat, *Albedo eſt ſupra aſſerem*; ſi tamen id quod oculis intuemur, velimus mente declarare, debemus ad eam compoſitionem recurrere; *Albedo eſt vbicata ibi.* quo actu fit formaliſſimè compoſitio.

Reſpondeo.

Reſpondeo, verum quidem eſſe, ſæpè fieri à nobis etiam in talibus caſibus compoſitionem, quia vtitur intellectus cognitionibus abſtractiuis & imperfectis, illa, verbi gratia, quam de albedine ſecundùm ſe habebat, & quam de vbicatione in tali loco, abſtrahendo ab hac albedine, vel alio quolibet corpore: & tunc operatur, quaſi non videret immediatè eam vnionem: at Angelus cùm habeat eas omnes cognitiones claras & immediatas, numquam recurrit ad formanda iudicia tali modo, ſed vel in primo iudicio, vel in altero omnino ſimili perſeuerat. Quòd ſi etiam nos in primo eo iudicio intuitiuo perſeueraremus, numquam circa tales res haberemus eiuſmodi compoſitionem: nam actus ille intellectus, quem de albedine vbicata ex præſenti viſione habuimus, non fuit magis compoſitus, quàm ipſa exterior viſio.

Obiectio Secunda.

Obiicitur Secundò, hanc doctrinam veram quidem eſſe, quando Angelus noſcit prædicata identificata rei, v. gr. hominem & animal rationale: 52 tunc enim, ſicut in obiecto nulla eſt compoſitio, ita nec in actu: at quando Angelus noſcit hominem v. g. habentem aliquod accidens, maximè quando de nouo illud habet, vt hominem eſſe album aut calidum, qui antè non erat, non poſſe ſine compoſitione rem declarari, quia debet coniungere ſeu componere conceptum illum, quem anteà habebat de homine, cum alio nouo conceptu albedinis, eodem prorſus modo ac nos, ergo facit tunc compoſitionem.

Reſpondeo.

Reſpondeo, eo caſu non vti Angelum prima ſpecie, quam de homine habebat, ſed albedinem illam v. gr. in ſe, & hominem ac vnionem intuitiuè cognoſcere nouo conceptu independenti prorſus à priori, quem de homine habebat: ac ſi diceret, Video hominem, albedinem, & vtriuſque vnionem.

Replicabis.

Quòd ſi vrgeas, Ergo tunc prior ille conceptus erit impertinens, quia ſecundus cognoſcit hominem, ſicut prior, & prætereà albedinem ſibi vnitam;

Reſpondet Suarez.

reſpondet P. Suarez, negando conſequentiam, quia per ſecundum conceptum homo ſolùm in obliquo cognoſcitur.

Solutio Suarij durior eſt.

Solutio hæc dura alicui videtur, quia ſi Angelus dicit, *Petrus eſt albus*; ergo hominem noſcit in recto, non verò in obliquo, eodem planè modo quo nos.

Reſpondeo tamen cum Suario ad replicam.

Nihilominùs defendi adhuc poteſt doctrina Suarij, & reſponderi, hominem in obliquo ideò tunc ab Angelo noſci, quia non dicit tunc Angelus, *Homo eſt albus*, vt contendit obiectio; ſed, *Albedo eſt in homine*, intuendo clarè vnionem albedinis cum homine, vt dixi.

Reſpondeo Secundò.

Secundò poteſt obiectioni ſecundæ reſponderi, nullam eſſe difficultatem, etiamſi tunc concedamus, eumdem hominem duplici actu cognoſci, & vtroque quidditatiuo, vno ſolum hominem, & altero cum albedine ſimul: 53 neque enim ideò ſequitur, eſſe otioſum aliquem ex illis, quia quando diuerſo modo obiectum cognoſcitur, nulla eſt in intellectu otioſitas, vt alibi ſæpè dixi. & neceſſariò hoc debet admittere Suarius, omnéſque benè ſentientes: nam quando Angelus noſcens quidditatiuè Petrũ vnico actu verbi gr. & alio leonem, poſteà autem tertio actu, iudicio ſcilicet negatiuo dicit, *Petrus noſter eſt leo*; neceſſum eſt vt in iſto ſecundo iudicio in recto cognoſcat iterum quidditatiuè aliquod ex obiectis, quæ per alios actus diſtinctos nouit, etiam quidditatiuè. nec poteſt dici, eum teneri tunc actus priores deponere; id enim ſine fundamento diceretur.

Concluſio Secunda eſt, Angelum facere compoſitionem, dum rem abſtractiuè & obſcurè quaſi diſcurrendo cognoſcit.

Secunda concluſio. Quando abſtractiuè & obſcurè, & quaſi diſcurrendo Angelus cognoſcit aliquod obiectum, neceſſum eſt vt componat non ſecùs ac nos.

Suarez probat.

Id quod rectè declaratur à P. Suarez ſuprà in actibus fidei, ſiue humanæ, ſiue diuinæ: nam priùs quàm iſti propoſitioni, *Deus eſt trinus & vnus*, aſſentiatur Angelus, oportet vt apprehendat terminos, imò & motiua ad credendum hoc; quibus adhuc poſitis, eſt in poteſtate ipſius aſſentiri aut diſſentiri. Et ad hoc facit, quod docet D. Paulus; *Quomodo credent, ſi non audierint?* (quod idem eſt in Angelis ac in hominibus;) illa autem auditio eſt apprehenſio, quia per illam formaliter non iudicat Angelus, ſed ſolùm apprehendit terminos, quibus poſteà vel aſſentitur credendo, vel non credendo diſſentitur: atqui ſuprà oſtendi, totam compoſitionem in nobis fieri 54 propter eam dependentiam à præuiis apprehenſionibus; ergo erit etiam in Angelis, vnde in hoc ſunt Angeli nobis omnino pares.

Roboratur.

Idem eſt, quando non certò, ſed opinando ex variis coniecturis Angelus aliquam veritatem deducit circa actus v. g. liberos, quos immediatè non intuetur, vel circa futura; & denique reſpectu omnium eorum, quorum non habet certam quidditatiuam immediatam cognitionem.

Obiicies.

Fortè dices, Angelus habens aliunde quidditatiuam notitiam actuum eorum, ſaltem vt poſſibilium, cùm primùm dantur ſufficientia motiua ad iudicandum, poterit habere talem cognitionem affirmatiuam ſine compoſitione, qualem habuiſſet, ſi non præceſſiſſent eiuſmodi apprehenſiones; ita vt diuerſitas ſe ſolùm teneat ex parte prærequiſitorum, non autem ex parte iudicij ſecuti.

Reſpondeo.

Reſpondeo, id omnino repugnare: nam cùm actus ille ſit neceſſariò abſtractiuus, non poteſt Angelus illum facere intuitiuum, & conſequenter nec poteſt illi dare eam formalem & intrinſecam

intrinſecam independentiam ab apprehenſionibus præuiis; ſed neceſſariò actus ille dicet ordinem intrinſecum ad eas, non aliter ac noſtri omnes actus,quos ob eum ordinem dixi ſuprà facere talem compoſitionem.

SECTIO OCTAVA.

De diſcurſu Angelorum.

55 *Triplex eſt diſcurſus. Primus diſcurſus eſt, dum vno actu vnum obiectum in alio noſcitur.*

SVpponendum eſt, triplicem poſſe eſſe diſcurſum. Primus eſt, quando vnico actu reali cognoſcitur vnum obiectum in alio, verbi gratia cognoſcens cauſſam noſcit ibi contineri effectum, ideo effectum vt poſſibilem in eo cognoſcit. Diſcorſus hic dicitur virtualis, quia formaliter ex parte cognitionum non tranſit intellectus ex vna ad aliam, licet per vnicam cognitionem tranſeat ex vno obiecto ad aliud. De hoc autem dubium non eſt, quin poſſit Angelo conuenire: eſt enim perfectiſſimus actus,quia in ſuo obiecto primariò penetrat terminos, quos tale obiectum reſpicit. Vnde & ipſi Deo non repugnat,imò neceſſariò ei conuenit, dum in ſe creaturas,& ſe in creaturis cognoſcit.

Secundus diſcurſus eſt, dum ex vna cognitione ad aliam pergitur occaſionaliter.

Secundus ergo diſcurſus eſt, quando ex vna cognitione pergimus ad aliam occaſionaliter; quia per illam excitatur ſpecies de alio obiecto: quo ſenſu etiam non negatur Angelo diſcurſus: nam propter ſimilitudinem obiectorum inter ſe, poteſt ex cognitione vnius excitari ipſi ſpecies de altero, vt in nobis ſæpè contingit. Verùm hic non eſt propriè diſcurſus.

Aduerte tamen contra nonnullos, in eo etiam diſcurſu requiri prioritatem naturæ vnius cognitionis reſpectu alterius: licet enim non ſit formaliter conſequentia inter illas; ea tamen, quæ excitat ſpeciem pro altera, debet eſſe ſine dubio natura prior altera. Vtrùm autem debeat in eo-
56 dem inſtanti reali exiſtere, an ſufficiat præceſſiſſe priùs tempore,vt videtur contingere in memoria noſtra,dixi hac diſp. num. 20. vbi tamquam probabilius hoc vltimum docui.

Tertius & proprius diſcurſus quis ſit.

Tertius ergo & proprius diſcurſus eſt, quando ex aliquo medio cognito infertur coniunctio duorum extremorum inter ſe, quæ cognita ſunt vt identificata illi medio; vel è contrario negantur inter ſe, quia cognoſcuntur vt diuiſa in medio. Hic autem fit per actus diſtinctos realiter in nobis: nam in Deo aliquando poſſe inueniri per diſtinctos ſolùm ratione aut virtualiter, dixi in materia de ſcientia Dei.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima pars noſtræ ſententiæ.

Prima concluſio eſt, Angelum circa obiecta euidenter & quidditatiuè cognita non diſcurrere. Ratio concluſionis.

COncluſio ſit. Circa ea obiecta, quæ quidditatiuè & euidenter cognoſcit, non admittit per ſe Angelus diſcurſum. Hæc eſt communis inter Thomiſtas,de quâ P. Suarez cap.33.Ratio eſt, quia in his, quæ euidenter & quidditatiuè cognoſcit vnico indiuiſibili actu, noſcit cauſſam & effectum in ea contentum, & contrà in effectu cauſſam ab eo reſpectam; non ergo poteſt tunc vlteriùs diſcurrere. Dixi *per ſe*, propter limitationem in ſecunda concluſione ponendam.

Obiectio Prima. Reſpondent Vaſquez & Suarez.

Obiicies Primò, Aliquæ ſunt veritates per ſe mediatæ, id eſt, quæ à nullo intellectu cognoſci poſſunt, niſi in aliquo medio, ergo reſpectu illarum diſcurrit Angelus. Vaſquez negat antecedens: P. Suarius illud diſtinguit, & benè: ſi enim, ait, veritas ſit exiſtens, nulla erit quæ immediatè nequeat cognoſci, quia in ſe poteſt videri,etiamſi non videatur eius cauſſa, à qua eſſentialiter pendet,ſi verò veritas ſit adhuc in ſtatu
poſſibilitatis, aliquæ ſunt, quæ neque ab Angelo 57
poſſunt cognoſci,niſi in aliquo medio. V.g. eclipſis futura non poteſt in ſe cognoſci, debet ergo cognoſci in motu ſolis & lunæ vſque ad oppoſitionem inter ſe, qui motus eſt cauſſa eius eclipſis.

Limito reſponſionem.

Dixi,hanc diſtinctionem eſſe bonam;debet tamen intelligi naturaliter loquendo,quia diuinitus poſſet infundi Angelo ſpecies intuitiua eclipſis futuræ in ſe, & non in cauſſa, ſicut de aliis obiectis futuris.

Reſpondeo abſolutè ad obiectionem.

Reſpondendum ergo eſt obiectioni, admittendo antecedens pro præſenti quæſtione, negando tamen conſequentiam: quia ea veritas licet cognoſcatur mediatè, cognoſcitur tamen eodem actu quo medium ipſum,& conſequenter ſine diſcurſu formali.

Hinc & alij obiectioni reſpondetur.

Et hinc reſpondetur etiam alij obiectioni,quæ poſſet fieri ex rebus futuris,v.g.circa eclipſin ſolis, quæ ſine diſcurſu non videtur poſſe ab Angelo cognoſci. Reſpondetur, inquam, eodem actu quo Angelus noſcit motum ſolis & lunæ, noſcere etiam ex eodem motu ſecuturam eclipſim; vnde nullus eſt ibi formalis diſcurſus, ſed cognitio effectus in ſua cauſſa per vnicum actum.

Obiectio Tertia.

Obiicies Tertiò, In materia de ſcientia Dei 58
à me dictum, ex cognitione Dei comprehenſiua ſui & creaturarum in ſe, oriri aliam ratione noſtra cognitionem, qua creaturæ noſcuntur in ſe ipſis, & in recto; ergo Angelus etiam ſi noſcat quidditatiuè calorem in igne, poterit inde alium actum realiter diſtinctum elicere, qui calorem in ſe ſeu in recto cognoſcat; ille autem erit diſcurſus formalis, ergo.

Reſpondeo.

Reſpondeo, actum illum omnino poſſe haberi ab Angelo. Quod ſufficienter probatum eſt à me loco citato de Deo. Et videtur eſſe eadem ratio pro Angelis, cum hac tamen differentia, quòd Deus ob ſimplicitatem ſummam non poteſt illum actum habere realiter diſtinctum; at in Angelo, vtpote realis compoſitionis, & plurium actuum inter ſe etiam realiter diſtinctorum capaci, poteſt etiam realiter eſſe diſtinctus; nego tamen illum eſſe diſcurſum formalem, de quo agimus: nam hic neceſſariò debet oriri ex præmiſſis,in quibus duo extrema identificantur cum vno medio, & inde deducuntur vnita inter ſe; nihil autem tale habet prædictus actus, qui non infert cognitionem nouæ identitatis, ſed circa idem prorſus obiectum anteà in obliquo cognitum, nouam cognitionem eiuſdem in recto. Quòd ſi adhuc velis inſiſtere, & dicas eam cognitionem vocandam diſcurſum, quæſtio erit de nomine,in qua, re intellecta,non
ero tibi contrarius. At in concluſione noſtrà non 59
negamus Angelo talem diſcurſum, ſed illum qui ſine controuerſia ab omnibus iudicatur verus diſcurſus.

Quarta obiectio difficilior.

Quartò difficiliùs obiicies, Poteſt aliquando res futura (alioquin cognoſcibilis naturaliter ab Angelo) pendere à concurſu duarum cauſſarum, cum vna alia tertia. ſcit Angelus cras v.g. futuram eclipſim, ſcit etiam alium planetam habiturum concurſum cum altero: ex quibus duabus cauſſis, eclipſi ſcilicet, & altero concurſu, pendet pluuia, aut ventus, aut quilibet alius effectus, ita vt vna ex illis cauſſis ceſſante, talis non ſequeretur effectus: tunc ſi argumentor, In tali caſu eclipſis futura cognoſcitur ab Angelo

Angelo per diuerſum actum ab eo, quo diuerſorum planetarum concurſus: cùm enim ſint obiecta inter ſe diſparata, non video cur debeant vno actu neceſſariò noſci. imò P. Suarius diceret, non poſſe vllo modo vnico noſci, quia non repræſentantur eadem ſpecie: ergo tunc neceſſariò debet habere tertium actum, quo inferat, *Ergo erit pluuia.* Patet conſequentia, quia neuter ex illis actibus prioribus noſcit pluuiam: cùm enim quælibet ex illis cauſſis ſeorſim ſumptis non inferat pluuiam, repugnat, vt cognitio vnius cauſſæ dicat, *Pluuia erit*; cognitio enim ſeu comprehenſio eclipſis ſolùm dicit, *Hæc eclipſis, ſi accedat altera coniunctio, cauſſabit pluuiam*; alia verò cognitio ſolùm dicit, *Erit talis coniunctio:* neceſſarium ergo eſt, vt tertia cognitio ſequatur, quæ dicat, *Ergo erit pluuia.* Poteſt ergo diſcurrere circa hæc futura etiam naturalia, & quorum cauſſas neceſſarias cognoſcit euidenter.

P. Suarez ait, Angelum, non poſſe vno actu noſcere obiecta inter ſe diſparata.

60

Reſpondebit aliquis Primò.

Reſponderet fortè aliquis, in eo caſu poſt duas illas cognitiones reſultare tertiam aliam in Angelo, quæ ſecundò cognoſcit eum concurſum vtriuſque cauſſæ, & ſimul in obliquo ſecuturam inde pluuiam, & ſic non dari locum vllum diſcurſui. Similem reſponſionem tetigi diſp. 10. de viſione Dei à num. 44. eámque reieci Primò, quia gratis omnino ponit tertium illum actum, iterum cognoſcentem indiuiſibiliter cauſſarum concurſum, cùm ſufficiat tertius ſolùm illatiuus pluuiæ. Secundò, quia intellectus angelicus informatus duabus illis præmiſſis, vna, qua noſcit futuram eclipſim talem eſſe, vt, ſi concurrat cum altera aliorum planetarum coniunctione, neceſſariò ſit illatura pluuiam; & alia, qua noſcit futuram eam coniunctionem, non poteſt non inde determinari ad inferendum, *Ergo erit pluuia*, ſiue ſemel habeat alium actum indiuiſibilem, quo noſcat ea omnia, ſiue non. Et certè magis neceſſariò cogitur intellectus ad eam illationem, quàm ad cognoſcendum ruſus vnico actu id quod priùs per duos nouerat. Ad hoc enim nihil videtur cogere, ad alterum verò cogit ipſa vis conſequentiæ. Nec dubitandum eſt, ſi Angelus videret Petrum euaginato gladio è cubiculo egredientem, & paulò pòſt alio actu diſtincto videret in cubiculo Antonium occiſum; magis tunc determinatum fore intellectum illius ad inferendum, Ergo Petrus hunc occidit, quàm ad habendum vnicum actum, quo ruſus noſceret Petrum exiiſſe, & Antonium eſſe occiſum, ergo non poteſt ibi negari diſcurſus.

Reſponſionem hanc reijcio Primò. Secundò.

61 *Reſpondebis Secundò.*

Reſpondebis Secundò, Angelum eſſe incapacem diſcurſus, & ideò in eo caſu non poſſe habere illationem illam, ſed debere per alterum actum indiuiſibilem totum illud cognoſcere. Sed contrà, quia in hac ſolutione petitur principium: argumentum enim probat, non ſolùm eſſe capacem, verùm & debere neceſſariò habere diſcurſum: ſolutio autem dicit, illum non habere, quia non poteſt.

Contrà eſt.

Et vt magis de ea petitione principij conſtet, aduerto, ideò præciſè negari poſſe Angelis diſcurſum, quia cùm ſemper habeant quidditatiuam cauſſæ cognitionem, eo ipſo vnico actu cognoſcunt ibi effectum. At, vt in obiectione probatum eſt, quando effectus pendet à duabus cauſſis, quarum quælibet diſtincto actu noſcitur, neuter actus habet virtutem cognoſcendi ſecuturum abſolutè effectum, quomodocumque accipiantur, ſiue ſeorſim (vt ſic enim eſt res certiſſima) ſiue copulatiuè: quia, ſi neutra cognitio aſſerit, *Pluuia erit*, etiamſi ſimul accipiantur, vtraque cognitio non dicet, *Pluuia erit*, quia per coniunctionem duarum cognitionum non poteſt formaliter cognoſci nouum obiectum, quod per neutram illarum tangebatur, vt per ſe conſtat: ergo cùm illi actus non dicant futuram pluuiam, tunc ceſſat ratio, ob quam Angelis poterat negari diſcurſus, & conſequenter obiectio poſita benè concludet, ibi debere dari.

Noto, vnde præciſè poſſit Angelis negari diſcurſus.

Vis obiectionis quartæ manet.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duæ vltimæ partes ſententiæ.

Sit ergo ſecunda concluſio. Per accidens circa ea obiecta, quæ Angelus non intuetur in ſe vt exiſtentia, ſed in cauſſa cognoſcit, poteſt habere diſcurſus, quando ex duabus diuerſis cauſſis procedit illud obiectum, & cuiuſlibet cauſſæ poſitio diſtincto actu cognoſcitur. Hæc videtur ſufficientiſſimè probata obiectione quarta præcedentis ſectionis; nullus tamen videtur ſingulariter hæc obiecta excipere, ſed ſolùm ea de quibus in tertia concluſione. ſi tamen res benè conſideretur, eſt eadem ratio de his, & de ſequentibus, de quibus ſit

Concluſio Secunda tuetur quartam obiectionem.

62

Tertia concluſio. A fortiori circa res occultas, ſiue præſentes, ſiue futuras, quaſcumque naturaliter non cognoſcit certò & euidenter, poteſt Angelus diſcurrere. Hanc tenet Pater Suarez ſuprà, pro ea multos referens auctores, & benè illam ſuadens. Probatur eodem exemplo ſuprà allato de aſſenſu fidei, ſiue diuinæ, ſiue humanæ, vbi neceſſariò Angelus diſcurrit: ex duobus enim iſtis actibus, *Deus* aut *Petrus*, verbi gratia, *verax eſt in ſuis dictis, & hoc de facto dicit* (quæ obiecta ſunt protſus diſparata, & poſſunt noſci diſtinctis actibus) infert neceſſariò, *Ergo hoc verum eſt.* Similiter circa res futuras liberas aut ſecreta cordis ex aliquibus coniecturis cognitis infert, *Ergo talis res erit*, vel, *Talem & talem actum habet Petrus*, &c.

Concluſio Tertia eſt, Angelum poſſe diſcurrere circa res occultas, quas naturaliter certò non noſcit. Pro hac Suarez varios auctores refert.

Dices, eodem actu, quo Angelus nouit coniecturas, noſcere etiam ipſum effectum poſteà ſecuturum, ſine vllo tamen diſcurſu, ſicut ſuprà dicebamus de eclipſi futura ex motu ſolis & lunæ.

Obiectio.

Sed contrà Primò, quia ſæpè vna coniectura vel altera, quæ per vnicum actum cognoſcitur, non oſtendit ſufficienter futuritionem, vel exiſtentiam obiecti; tunc autem oportet, vt ex omnibus coniecturis ſimul ſumptis & cognitis per diuerſos actus inferatur poſteà tertius, quo aſſeratur, *Ergo obiectum erit*, quia id non erat cognitum, imò neque poterat vllo ex actibus prioribus.

63 *Contrà Primò.*

Contrà Secundò, quia, licet vnico actu ea omnia cognoſcantur, id eſt, omnes coniecturæ, & per illum actum etiam cognoſcatur, illas oſtendere probabiliter futurum effectum; tamen per illum actum non dicitur illum futurum abſolutè, quòd longè diuerſum eſt, ergo quando Angelus abſolutè ſe determinat, motus iis rationibus ad dicendum, *Ergo erit*, id debet facere per actum diſtinctum, & conſequenter per diſcurſum. Confirmatur: quia iſte ſecundus actus, quo Angelus concludit, *Ergo erit*, poteſt eſſe falſus; primus autem ſemper eſt verus, licet obiectum non ita futurum ſit: nam primus ſolùm dicit, *Hæ coniecturæ oſtendunt probabiliter eſſe talem & talem rem*: ſecundus abſolutè dicit *eſſe*. Vnde ſi res non ſit, hic eſt falſus, primus verò verus, quia vt coniecturæ ſint

Secundò.

Confirmatur.

ſint probabiles, non requiritur obiectum ita eſſe abſolutè.

Differentia inter bonos & malos Angelos quoad punctum præſens.

Hinc intelliges differentiam inter bonos & malos Angelos, quoad punctum præſens, quòd mali ex talibus præmiſſis inferunt ſæpiſſimè conſequentiam de *ineſſe*, id eſt *ergo erit*, vel *ergo eſt*; vnde ſæpè falluntur, vt diabolus ſæpè circa Chriſtum Dominum: iam enim inferebat, *Ergo eſt Deus*, ex præmiſſis probabilibus; iam verò ex aliis pro contraria parte inferebat,
64 *Ergo non eſt Deus.* Boni verò, quia ſtatui beatitudinis, quem habent, fallacia repugnet, & in diſcurrendo non ducuntur paſſione aut affectu, ſed prudenter omnia perpendunt; fortaſſe numquam inferunt conſequentiam de ineſſe, ſed de modo, id eſt, *Hæ coniecturæ probabiliter oſtendunt rem futuram, ergo probabiliter erit.* Quæ conſequentia ſemper eſt bona, & conſequens verum, etiamſi abſolutè poſteà obiectum non ſit extiturum.

Aduerto, aliquando coniecturas & præmiſſas omnes vnico momento ab Angelo cognoſci, eò quòd ſimul veritates illæ occurrant, aliquando verò ſucceſſiuè vna poſt aliam; in vtroque tamen caſu eo inſtanti, quo infertur concluſio, debere eius vtriuſque præmiſſæ cognitionem exiſtere ſimul, quia (vt in libris de Anima probaui) cùm præmiſſæ concurrant illuminando intellectum, non poſſunt in concluſionem influere, niſi ambæ exiſtant eo planè momento, quo concluſio infertur.

Obijcies cum Tannero, Angelos in nullo caſu diſcurrere poſſe.

Verùm ad probandum, non poſſe Angelos in vllo caſu diſcurrere, obiicies cum Tannero quæſt. 3. dub. 8. quia ſi Angeli poſſent diſcurrere, ſequeretur *rationale* ſeu *diſcurſiuum*, quæ eſt vltima & propria differentia hominis, eſſe etiam communem Angelis. quod eſt abſurdum: nam duo genera diuerſa non poſſunt habere eamdem differentiam. Reſpondeo Primò, negando ſequelam: nam rationale, prout eſt differentia hominis, denotat eum non vtcumque, ſed per ſe eſſe diſcurſiuum; at Angelus non eſt niſi per accidens diſcurſiuus. quod ſufficit vt, non dicatur eadem Angeli & hominis differentia. 65

Reſpondeo Primò.

Secundò.

Secundò reſpondeo, concedendo ſequelam; negando verò in ea vllum eſſe abſurdum. Ad probationem nego, duo genera non poſſe habere eaſdem differentias. Et ne longiùs abeamus, quis negabit animal etiam rectè diuidi non ſolùm per rationale, ſed etiam per intellectiuum? hoc modo, Animal aliud eſt intellectiuum, aliud non intellectiuum; & tamen τὸ *intellectiuum* in omni ſententia eſt commune Angelo, Deo & homini, qui ſunt ſub diuerſis generibus. Item cognoſcitiuum eſt differentia corporis, quod diuiditur per non cognoſcitiuum, & per cognoſcitiuum: omne enim ſenſitiuum eſt cognoſcitiuum; vnde, mutatis terminis ſenſitiui in cognoſcitiuum, tradi poteſt ea diuiſio; eadem autem differentia eſt contractiua ſubſtantiæ vt ſic. benè enim ſubſtantia diuiditur in cognoſcitiuam, & non cognoſcitiuam. Quòd ſi, vt alibi oſtendi poſſe fieri, admittatur poſſibilis ſubſtantia materialis intellectiua, quis neget, τὸ *intellectiuum* eſſe differentiam & generis materialis, & ſubſtantiæ vt ſic? Ratio eſt, quia, etſi differentiæ videantur eſſe eædem, dum coniunguntur cum diuerſis generibus, conſtituunt ſimpliciter diuerſas ſpecies; nec eſt ratio, cur duæ ſpecies debeant & in genere, & in differentia eſſe diſſimiles, & non ſufficiat, ſi in vno ex illis differant.

Ratio eſt.

DISPVTATIO DVODECIMA.

De locutione angelica.

Exponitur difficultas, an & qui loquantur Angeli.

1 POST actus intellectus, quibus quodammodo nobiſcum interiùs loquimur, iure merito ſuccedit locutio exterior, qua aliis noſtros manifeſtamus conceptus. De hac difficultate fusè diſputant auctores in præſenti, maximè autem Pater Suarez à c. 26. Conſiſtit autem in hoc tota difficultas, quandoquidem Angeli non poſſunt, eò quòd purè ſint ſpirituales, vti vocibus aut ſonis materialibus, alia autem ſigna ſpiritualia non videntur poſſibilia; non apparet, quî poſſit vnus cum altero loqui; cùm tamen omnino certum ſit ex Scriptura & ratione, eos poſſe inter ſe loqui: pertinet enim ad perfectionem angelicam, & ad rempublicam politicam, quam conſtituunt, vt poſſint inter ſe conuerſari, non minùs quàm homines. Vnde & Paulus 1. Corinth. 13. linguas agnoſcit Angelorum: *Si linguis hominum loquar & Angelorum*, &c. ergo eis tribuit vim loquendi. Et licet fortè quis dicat hinc non inferri eos inter ſe loqui, ſed nobiſcum per verba materialia; nihilominùs non debet ita limitari locus Pauli, maximè cùm ex multis aliis locis eos inter ſe loqui manifeſtè conſtet. Vide Suarium ſuprà num. 2.

S. Paulus tribuit Angelis vim loquendi.

SECTIO PRIMA.

Quid de ſententia aiente, eos loqui per ſigna.

Primò, Durandus apud Suarez ait, Angelos inter ſe loqui per ſigna materialia. Hic Durandi modus, licet ſit poſſibilis, melius tamen reijcitur.

DVplicia poſſunt ſigna conſtitui, per quæ Angeli loquantur, vel ſpiritualia, vel ſenſibilia, ſeu materialia. Durandus apud Suarium ſuprà cap. 26. aſſeruit, Angelos per eiuſmodi ſigna materialia loqui inter ſe, ea verò formari in aëre, vel in alio corpore Angelis vicino. Iſte modus loquendi poſſibilis eſt inter illos, & de facto in corporibus aſſumptis ita loquuntur inter ſe, & cum hominibus. In noſtra verò ſententia aiente à re materiali poſſe Angelum, aut aliam ſubſtantiam purè ſpiritualem ex ſe accipere ſpecies; certius eſt talem modum loquendi poſſibilem eſſe, illum tamen ponere tamquam neceſſarium & vnicum in Angelis, omninò improbabile eſt, quia exiſtentia & communicatio Angelorum inter ſe, non pendet à productione alicuius corporis; ergo nec loquela eorum poteſt pendere à prædictis ſignis corporeis. 2

Argumentum quorumdam pro confirmatione contra Durandum omitto, vtpote facilè ſolubile.

Omitto argumentum quorumdam deſumptum ex eo quòd talia ſigna non poſſint immutare Angelum non habentem phantaſiam, ſicut nos habemus; & conſequenter non poſſint cogere

cogere ad audiendum, prout neceſſarium eſt ad propriam loquelam. Hoc, inquam, argumentum omitto, quia facilè aduerſarij dicerent, vel eam vim cogendi ad audiendum non eſſe neceſſariam ad propriam loquelam, vel eam eſſe in talibus ſignis,eo ipſo quò exiſterent. Poſsétque hæc ſententia ſatis plauſibiliter ita defendi: vt, ſicut de facto dæmones & Angeli ſciunt perfectè linguas noſtras, & poſſunt etiam non aſſumendo corpus,ſi velint inter ſe Latinè, Græcè, aut alia quacumque lingua loqui, ita Deus ab initio eis infuderit ſpecies de vna ex illis linguis, vt ſic inter ſe loqui poſſint, vt dicemus de ſignis ſpiritualibus ad placitum. Et certè ſi modus alius facilior non eſſet,haud dubitarem hunc cum Molina noſtro aliiſque defendere.

Alij ſecundam ſententiam docentem, Angelos loqui per ſigna ſpiritualia, impugnant.

Sit ergo ſecunda ſententia, docens eam locutionem conſiſtere in ſignis quibuſdam ſpiritualibus productis per volitionem loquendi: quæ ſententia ſic propoſita, non declarat in particulari, quæ & qualia ſint ea ſigna; dat autem optionem, vt qui velit eam defendere, poſſit eligere quem iudicet optimum eius defendendi modum. Eam reiiciunt multi, inter quos eſt P. Suarez ſuprà, qui improbabilem & inexplicabilem eam reputat; diſcurrit autem per omnes modos, quibus poſſet explicari, eruditè quidem, dubito tamen an efficaciter. Et, vt verum fatear, mihi videtur hæc ſententia quoad poſſibilitatem locutionis eiuſmodi omnino certa, vt iam oſtendo ſolutione omnium difficultatum. non tamen ideò de facto cenſeo defendendam; habemus enim faciliorem viam. Nec quæcumque admittimus diuinitus poſſibilia, continuò de facto cogimur ponere. Videamus ergo quid contrà obiiciatur. Primò, hæc ſigna debent eſſe qualitates reales, non quidem vitales (aliàs etiam eſſent occultæ, ſicut ipſi actus mentis) ad modum quo Theologi de charactere diſcurrunt. vnde oritur difficultas, quia videtur inintelligibilis talis qualitas: characterem enim ponimus, coacti auctoritate fidei, etiamſi perfectè non intelligamus quid ſit. In præſenti autem gratis & ſine fundamento ponere ſimilem qualitatem inexplicabilem, non videtur probabile.

Prima eorum ratio eſt.

Contrà eſt. Hæc ratio non vrget: nam licet nos non videamus res ſpirituales, ideóque earum eſſentias non poſſimus explicare; non tamen ideò debemus iudicare in ordine ſpirituali non eſſe poſſibiles varias qualitates & accidentia, ſicut in ordine materiali, quæ pertineant ad ornatum, & perfectionem ſubſtantiæ ſpiritualis: ſicut colores, & alia accidentia materialia pertinent ad pulchritudinem & ornatum ſubſtantiæ materialis: neque enim vlla eſt ratio,cur debeamus res

4 ſpirituales magis ſteriles facere quàm materiales: impenetrabilitas enim, quæ conſtituit materialitatem, non videtur per ſe magis conducere ad plurium rerum productionem, quàm penetrabilitas, nec in præſenti videtur deeſſe ratio ad ponenda hæc ſigna, vt ſcilicet per ea explicetur Angelorum locutio.

Secunda eorum ratio eſt.

Secundò contra hæc ſigna obiicitur. Non poſſunt ea eſſe per modum ſpeciei impreſſæ aut cognitionis, quæ formaliter repræſentent, vt & eorum auctores fatentur; debent ergo eſſe ſigna inſtrumentalia,quæ primò cognita ducant in cognitionem obiecti: tunc ſic,neque poſſunt ea ſigna eſſe ad placitum. Primò, quia ad hoc fuiſſet neceſſarium ipſos Angelos priùs inter ſe conueniſſe & locutos fuiſſe, vt talem ſignificationem eis ſignis imponerent;tunc autem eſt difficultas,quomodo illi locuti fuerint inter ſe. quæ ratio in homine non vrget: nam oſtendendo manu, vel alio modo rem repræſentatam, potuerunt homines primò ſignificationem verbis imponere, quod in Angelis non habet locum.

Contrà eſſe poteſt.

Reſpondeo, neque hoc argumentum vrgere, vt & eius auctores tandem notarunt: poſſent enim dicere aduerſarij, Deum Angelis infudiſſe ab initio notitiam eorum ſignorum, ad modum quo infudit Adamo notitiam linguæ Hebrææ, qua locutus eſt cum vxore Heua; idque in Angelis exigi propter mutuam eorum communicationem inter ſe.

5

Secunda ratio vrgetur Secundò. *Contrà eſt* *Tertiò vrgetur ratio ſecunda.* *Reſpondeo.*

Secundò, contra ea ſigna ad placitum ſic argumentantur, quia hic modus loquendi eſt imperfectus. Verùm aduerſarij dicunt, non poſſe dari alium meliorem. Tertiò, quia ſequitur, eam locutionem non poſſe eſſe ſecretam inter duos. quod eſt abſurdum. Reſpondeo; illa ſigna non cauſſare ſpecies niſi in Angelo vicino, ideóque ab abſentibus non poſſe audiri; ſi autem alius ſit præſens, non eſt inconueniens quòd non poſſit cum vno ſolo loqui, vt contingit etiam in hominibus.

Quartò vrgetur ratio ſecunda. *Reſpondetur.* *Vlterius ſecunda ratio vrgetur.*

Quartò obiiciunt, hæc ſigna non ſufficere ad excitandam ſpeciem. Verùm id negatur ab eorum propugnatoribus; quia ſi producunt ſpeciem ſui,per eam ſufficienter excitabunt audientem.

Quòd ſi dicas, ea ſigna eſſe naturalia, inſurgunt etiam iidem auctores,quia tunc deberent ea ſigna habere ſimilitudinem aliquam naturalem cum actibus, ratione cuius eos repræſentarent; hæc autem ſimilitudo videtur omnino ficta, nec poteſt explicari in quo conſiſtat; vel ſi ſimilitudo negetur,deberent illa ſigna ſe habere per modum effectus, aut cauſſæ actuum, quos repræſentant: neutrum autem habere poſſunt: nam in primis, cùm actus illi ſint independentes à locutione ipſa non poſſunt eſſe effectus illius. Neque è contrario ſunt cauſſa eius locutionis: nam actus ſolùm producunt habitus & ſpecies. Denique nec ſunt ea ſigna connexa per modum relationis, quia ea connexio non ſufficeret: in vno enim correlatiuo non cognoſcitur alterum.

Contrà eſt.

Neque hæc ratio conuincit; nam facilè ſignorum auctores dicent,actus angelicos habere alios effectus,præter habitus & ſpecies: tribuunt enim illis etiam hæc ſigna, quomodo iam probabitur ab eis actibus ea non prodire? Deinde, quòd dicitur in vno correlatiuo non poſſe cognoſci alterum relatiuum, falſum eſt in relationibus tranſcendentalibus, vt & ipſi argumentantes paſſim alibi docent; ea verò ſigna eſſe poſſent tranſſcendentaliter relatiua,ergo non oſtenditur non poſſe eſſe ſigna naturalia. 6

Tertia impugnantium ratio.

Tertiò tamen adhuc contra eadem ſigna aliqui argumentantur: Talia ſigna non poſſunt liberè ab Angelo produci (prout ſupponitur debere fieri, quandoquidem locutio eſt illis libera) quia, iuxta communem doctrinam, Angelus per ſuum velle nullas poteſt efficere qualitates tranſeuntes.

Contrà eſt.

Verùm hæc impugnatio eſt contra ipſius auctores, qui (vt infrà videbimus) admittunt talem liberam efficientiam ſpecierum tranſeuntium; cur ergo non admittent ex hoc capite & ſignorum immanentium in ipſo Angelo, qualia ponunt hi auctores?

Quartò arguunt.

Quartò contra ea ſigna obiicitur, quia ea non poſſunt in ſolo Angelo loquente produci, aliàs non excitaretur audiens, quandoquidem nihil in ſe reciperet. Præterea, ſi in ſolo loquente produ-

cerentur, quilibet alius ea poſſet videre, & conſequenter non poſſet vni ſoli loqui, etiamſi vellet: neque item poſſunt produci in audiente, quia ibi etiam poſſent ab omnibus videri, & conſequenter non eſſent ſecreta vni ſoli.

7 *Neque hæc vrgent.* Sed neque hæc vrgent. Primò, quia fortè ad loquendum non requiritur actualis excitatio in audiente, ſed vt poſſit, ſi velit, audire. Deinde, etiamſi requiratur, facilè dicent aduerſarij, tunc vel à Deo debere infundi ſpecies eorũ ſignorum, vel ipſum Angelum eas accipere (iuxta diuerſas ſententias de acquiſitione ſpecierum) & per eas ſpecies excitari Angelum. Quod autem ſecundo loco obiicitur de ſecreto, facilè admittent aduerſarij, Angelum in præſentia aliorum non poſſe vni ſoli ſecretò loqui; in quo non videtur inconueniens, vt non eſt inter homines.

In quo ſubiecto immediatè recipiantur ea ſigna ſpiritualia, caſu quo dentur. Quòd ſi roges, in quo ſubiecto immediatè recipienda eſſent ea ſigna; Reſponderi poſſet, in ſententia non diſtinguente potentias ab Angelo, recipi in ſubſtantia, ſeu in potentiis, quia hæ idem ſunt cum ſubſtantia; ſi verò eas diſtinguas, dic vel in ſubſtantia, vel in intellectu, prout volueris, quia neutrum videtur repugnare.

Quintò obijcitur. Quintò obiicitur, Iſta ſigna deberent eſſe perpetua, quia non habent contrarium; vnde vlteriùs fieret, Angelum fore oneratum omnibus locutionibus quas aliquando habuit, & quotidie ſe ita nouiſſet nouis onerare, vt tandem non ſit ſufficiens tot ſigna geſtare, nec alij Angeli poſſent in eo cognoſcere & diſtinguere quæ ſunt noua, & quæ antiqua. *Reſpondeo Primò.* Reſpondeo (quod & in libris de Anima, & ſuprà fusè probaui) falſum eſſe, omnia accidentia non habentia contrarium debere eſſe perpetua: & in noſtra locutione patet, quæ non habet contrarium, & tamen non eſt perpetua; & res eſt clarior in actionibus liberis, quæ pro ar-

8 bitrio producentis poſſunt ceſſare, ſicut actus voluntatis, & omnes actiones, quæ ab ipſo procedunt; & tales eſſent hæ qualitates ſeu ſigna. *Reſpondeo Secundò ex Suario.* Secundò reſpondeo, ſicut non eſt inconueniens in ſententia Suarij, Angelum eſſe onuſtum omnibus ſpeciebus diſtinctis, quas, vt ipſe fatetur, audiendo recipit; ita neque inconueniens eſſe, eum onuſtum eſſe ſuis locutionibus, cùm præſertim incomparabiliter multò plura, regulariter loquendo, vnus audiat ab omnibus, quàm vnus loquatur.

Obiectio Sexta. Obiicitur tandem contra ea ſigna, quia non poſſet quidditatiuè actus internus per illa cognoſci. quod videtur durum. *Reſpondebit aliquis.* Huic argumento fortè aliquis reſponderet, eos actus liberos cognoſci quidditatiuè vt poſſibiles; tunc autem in noſtra ſententia etiam ipſam exiſtentiam quidditatiuè cognoſci, licet non affirmetur, poſteà verò accedente quocumque medio, ex quo poteſt affirmari ea exiſtentia, cognitionem eſſe quidditatiuam, quia nil noui, nihil clarius aut expreſſius per ſcientiam viſionis cognoſcitur, quàm per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ; ſed differentia in eo præcisè conſiſtit, quòd per vnam affirmatiuè, per alteram apprehenſiuè idem noſcatur. *Hæc ſolutio optima eſſet, niſi falſum ſupponeret.* Hæc ſolutio optima eſſet, ſi ſupponeremus, Angelum quidditatiuè noſcere aliorum actus in eſſe poſſibili. Hoc tamen non videtur facilè poſſe admitti, quia in ſubſtantia Angeli, quandoquidem non continet adæquatè eos actus,

9 non poſſunt quidditatiuè cognoſci, vt ſuprà dixi. Dicere verò, infuſas fuiſſe ſpecies proprias eorum actuum vt poſſibilium, videtur repugnare ſecretò de eis actibus futuris: nam ex illis poſſent diſcurrere Angeli ad futuritionem hoc modo, Non habeo ſpecies infuſas, niſi de actibus futuris, & habeo de his & de illis; ergo hi & illi futuri ſunt; niſi diceres de omnibus poſſibilibus habere ſpecies. quod licet non ſit improbabile, eſt tamen valdè incertum.

Reſpondeo ſextæ obiectioni. Locutionem fieri per ſigna ſpiritualia, non eſt improbabile; reijcitur tamen, quia datur melior modus explicandi illam. Hac ergo ſolutione omiſſa, reſponderi poſſet, concedendo ſequelam, negando verò in ea eſſe abſurdum aliquod: imò id videtur pertinere ad locutionem, vt fiat per medium ſolum inſtrumentaliter & abſtractiuè repræſentans rem de qua eſt locutio. Hinc conſtat, hanc locutionem per ſigna ſpiritualia non eſſe improbabilem, eámque facilè poſſe defendi, niſi aliunde; vt infrà dicemus, clariùs hæc locutio poſſet explicari.

SECTIO SECVNDA.

Quid de ſententia Scoti & Vaſquez.

Tertia ſententia Scoti, &c. SCotus in 2. diſt. 9. quæſt. 2. §. *Ad quæſtionem iſtam.* Baſſolis ibi ad 1. & Scotiſtæ paſſim docent: Angelum, dum loquitur, producere immediatè cognitionem in intellectu audientis. *Primus ſenſus huius ſententiæ impugnatur.* Hæc ſententia à ceteris omnibus meritò reiicitur, quia vel loquuntur hi auctores de productione totali, & ſic improbabiliter diſcurrunt; quia intellectus vt productiuus cognitionis non operatur in extraneo ſubiecto, ſed in proprio, & immanenter: tribuere illi autem virtutem producendi adæquatè in alieno ſubiecto intellectionem, omnino eſt contra conceptum communem de potentiis intellectiuis & volitiuis, & ſine vllo fundamento. 10 *Secundus huius ſententiæ ſenſus impugnatur Primò.* Si verò loquantur de productione partiali, reiiciuntur Primò, eo quòd ſine vllo etiam fundamento tribuunt intellectui eam virtutem inadæquatam operandi cum alieno intellectu per modum potentiæ intellectiuæ. *Secundò.* Secundò, quia difficulter per eam virtutem inadæquatam declarari poteſt, quomodò determinet alterum ad audiendum, aut vt velit liberè audire: nam, vt velit liberè, iam ſupponitur aliquid ſciens de ea locutione; quod tamen eſt falſum, quia primò poſt eum concurſum ſcit ſecum loqui Angelum. *Tertiò.* Neceſſariò item non videtur determinari: nam cùm intellectus Angeli audientis ſit occupatus adæquatè in ſuis actibus, & Angelus qui loquitur non habeat dominium in eos actus, non apparet, quomodo coget illum ad omittendum aliquem ex actibus antiquis, & nouum producendum. Quomodo verò per ſpeciem nouam ea determinatio fiat, dicetur ſuo loco. *Quartò.* Denique, ſi loquantur de productione per modum obiecti, tunc non ipſe intellectus Angeli, ſed actus manifeſtatus deberet concurrere, prout dicit quinta ſententia infrà impugnanda; quia tunc non cognoſcitur de nouo intellectus, ſed eius actus, aut actus voluntatis, ſpecies autem debet ab ea re produci, quæ cognoſcitur vt obiectum.

11 *Quintò.* Aduerte, hanc Scoti ſententiam ideò communiter reiici, quia actus intellectus eſt vitalis, & conſequenter debet prodire phyſicè ab ipſo intelligente; ergo non poteſt immediatè produci ab altero Angelo. *Impugnationi huic reſponderi poſſet.* Quod argumentum ego omitto: reſponderet enim quis, hinc ſolùm probari Angelum loquentem non poſſe totaliter producere eum actum; partialem verò concurſum non impugnari, quia ad rationem vitæ ſufficit, vt ipſum viuens ſit partiale operationis principium. Secundò, iuxta dicta in libris de Anima,

Anima, non eſt de conceptu actus vitalis intellectiui alia vitalitas quàm intentionalis, quæ non requirit concurſum phyſicum, vt ibidem ex Deo viuente per intellectionem manifeſtè oſtendi.

Meliùs Scotus reiicitur.

Præciſè ergo reiicienda eſt hæc ſententia quia ſine vllo fundamento eam virtutem tribuit, vt oſtenſum eſt.

Quarta ſententia eſt P. Vaſquez aientis, Angelum loqui cum altero per actum reflexum. Ratio huius quartæ ſententiæ eſt. Confirmat ex SS. Patribus.

Quarta ergo ſententia eſt P. Vaſquez diſput. 211. vbi docet, Angelum loqui cum altero ſolùm per actum reflexum, quo cognoſcit, ſe habere hunc vel illum actum liberum; vel (vt alij dicunt) quo cognoſcit, ſe velle manifeſtare ſuos actus alteri; fundatur in eo quòd omnis locutio eſt cognitio; ergo quando cognoſcit ſe aliis manifeſtare ſuos actus, loquitur cum illis de eis actibus. Quod confirmat aliquibus locis Patrum docentium, linguam Angelorum eſſe eorum intellectum.

Impugnat Suarez.

Hanc fusè, & meritò, impugnat P. Suarez c. 27. à num. 2. Ego vnum vel alterum argumentum Suarij vrgebo, addam & aliud efficax.

12 *Pro Suario vrgeo Primò.*

Primò ergo ſic argumentor, quia actus intellectus licet dicatur locutio, non tamen eſt locutio cum alieno ſubiecto, ſed cum ſeipſo; alioquin, quandocumque aliquid intelligeremus, loqueremur cum aliis. quod eſt apertè falſum; & hoc modo reiicitur fundamentum Vaſquez, innitentis ei verbo *locutio* malè accepto & extenſo.

Secundò.

Secundò, quia ex hac ſententia ſequitur, non poſſe Angelum vel hominem cognoſcere ſe amare, aut odio habere, niſi eo ipſo idem aliis manifeſtet. quod euidenter eſt contra experientiam, imò & videtur eſſe contra ea, quæ ex Scriptura & Patribus de ſecretis cordium diximus ſuprà: oſtendimus enim, eos actus eſſe notos ipſi habenti, occultos autem aliis. & duas has partes docet ſententia communis de ſecretis cordium: ſemper enim reſpectiuè ad alium, non ad ipſum habentem, loquuntur auctores; & ipſemet Vaſquez proponens diſputat. 209. num. 1. ſenſum quæſtionis, de ſecretis cordium expreſsè ait, ab aliis Angelis non poſſe noſci, ergo ab habentibus illos poſſunt: atqui, iuxta præſentem eiuſdem Vaſquez ſententiam, tam ſunt ij actus occulti ipſi eos habenti quàm aliis: nam eo ipſo, quòd ille eos cognoſcat, etiam & alij eos cognoſcunt; & alij tunc præciſè eos ignorant, quando & ipſe non ſcit ſe eos habere, ergo.

Tertiò.

Argumentor Tertiò, quia vel Angelus habens actus voluntatis, neceſſariò cognoſcit ſe illos habere, vel non, ſed debet voluntate libera reflexè ſe determinare ad cognoſcendos illos:
13 ſi dicatur primum, ſequitur euidenter, actus noſtros liberos numquam eſſe aliis ſecretos, quia ex ea reflexa cognitione, quæ neceſſariò ſequitur, ſequitur in aliis Angelis cognitio eorumdem actuum, ergo neceſſariò & per ſe ſunt noti. quo deſtruitur veritas Catholica de ſecretis cordium. Si verò dicatur liberè excitari voluntas ad volendum illos per intellectum noſcere, rogo, vt voluntas id velit, qua cognitione dirigitur? debet enim aliquam habere, quia nihil volitum quin præcognitum, ergo priùs noſcit ſe habere tales actus; hoc autem non poteſt dici, quia iam ſupponeretur notitia illorum ante libertatem, & conſequenter non liberè, ſed neceſſariò eos noſceret.

Confirmo.

Nec poteſt præcedere ſcientia aliqua confuſa, quòd habeat aliquos; neſciat tamen qui illi ſint: hoc, inquam, non poteſt dici, tum quia iam eo ipſo alij Angeli ſcirent illum habere aliquos actus in communi, & conſequenter non eſſent perfectè occulti actus liberi; tum quia in Angelis non poteſt ea confuſa notitia dari: eſt enim experimentalis, ideóque debet eſſe diſtincta. Et videtur planè incredibile, dicere, Angelum noſcere ſe amare, non tamen quid amet, vel quid odio habeat; ergo illa cognitio debet eſſe diſtincta; & tunc redit difficultas prima, neceſſariò ſcilicet eos actus noſci ab ipſo, & conſequenter ab omnibus aliis. Si verò dicatur, ad eam volitionem de cognoſcendis propriis actibus, non intelligi cognitionem neque diſtinctam, neque confuſam de eis vt exiſtentibus, ſed præciſè vt poſſibilibus; tunc clariùs reiicietur, quia ex eo ſolo quòd homo ſciat ſe poſſe amare, non poteſt efficaciter ſe determinare ad volendum ſcire ſuum amorem vt exiſtentem, quia fortè nullum habet.

Dices. Contrà eſt.

Dices, Vult efficaciter ſcire, an habeat nec ne, & hoc poteſt efficaciter velle, etiamſi nullum habeat. 14 Sed contrà, quia tunc non poſſet ſe determinare, niſi cæco & caſuali modo; vnde ſæpè nullum actum inueniret in ſe, ſæpè etiam neſciret quid faceret; præterquam quòd hîc maximè habet locum inconueniens ſuprà allatum, quòd ſcilicet non poſſet ſe determinare ad ſciendum quid vellet, niſi eo ipſo ſe aliis proderet. quod planè eſt abſurdum. Vnde omnino putarem, in hoc ſenſu eam ſententiam eſſe improbabilem, ſi formaliter eo ipſo, quòd quis ſuos actus noſcat, dicant eius auctores, illos aliis eſſe notos.

Replicabis cum recentioribus quibuſdam Contrà eſt.

Quòd ſi prætereà dicas cum aliquibus recentioribus; non quamcumque reflexionem ſupra ſuos actus, ſed eam, qua cognoſcit ſe velle eos manifeſtare, eſſe locutionem; adhuc reiicieris, quia vel ea voluntas manifeſtandi eſt per ſe occulta, antequam cognoſcatur ab ipſo habente, vel non: ſi non eſt occulta, ergo impertinens eſt actus reflexus, quo cognoſcatur; ſi verò eſt occulta, iam redit ſecundum argumentum, ſcilicet, non eſſe in poteſtate habentis actum occultum eum cognoſcere, niſi eo ipſo ab aliis cognoſcatur, & conſequenter iam erit occultus ipſi habenti quàm aliis. quod per ſe eſt manifeſtè falſum. 15
Sequela verò probatur, quia non poteſt quis noſcere ſuam occultam voluntatem de manifeſtandis actibus, niſi eo ipſo & actus & eam voluntatem manifeſtet.

Quartò principaliter reiicio Vaſquez.

Quartò principaliter reiicitur Vaſquez, quia (vt ſuprà dixi, agens de ſecretis) non ſolùm voluntatis actus, ſed etiam cognitiones mentis ſunt ſecretæ natura ſua, ergo etiam illa cognitio reflexa erit occulta.

Quintò reiicitur ob ſenſum triplicem.

Quintò, quia vel hæc cognitio reflexa phyſicè producit ſpeciem ſui in Angelo audiente, vel Deus illam producit ad præſentiam illius, vel tandem nihil producitur poſt eam cognitionem.

Primus ſenſus reiicitur.

Si hoc vltimum dicatur. contrà manifeſtè, quia Angelus audiens non habebat ſpeciem de ea cognitione reflexa, neque erat completus in actu primo ad eam cognoſcendam; ergo ſi, poſita ea reflexione, adhuc nihil noui accepit, tam impotens erit iam ad eam cognoſcendam, quàm anteà.

Secundus reiicitur. Tertius ſenſus reiicitur, in quo Vaſquez ſibi ipſe contradiceret.

Si verò dicatur, à Deo produci ſpecies de ea cognitione reflexa, non erit neceſſarium ad cognitionem recurrere; ſed dicere, à Deo produci ſpeciem de ipſa voluntate manifeſtandi, prout infra nos docebimus. Tandem, ſi dicatur ipſa cognitio reflexa producere ſpeciem de ſe, in primis videtur Vaſquez ſibi contradicere, dum ait, Angelum non accipere ſpecies ab obiectis; iam verò hîc docere videtur,

ex eo actu dimanare ſpecies in audiente. Secundò, ſi hoc ſemel eſſet verum, poſſet idem dici de voluntate manifeſtandi eos actus, non recurrendo ad eam cognitionem reflexam, ſcilicet ex ea volitione produci ſpecies, & per illas manifeſtari obiectum ante omnem reflexionem.

16 *Sextò reijcitur ſententia Vaſquez.*

Sextò & vltimò, quia rogo, quid ea voluntas, dicens, *Volo manifeſtare*, habeat pro obiecto: non ſe ipſam, aut cognitionem reflexam ſupra ſe, quia non poteſt, iuxta probabilem ſententiam, ſe ipſam habere pro obiecto, & multò minùs aliquid ſupra ipſam reflexum, nec poteſt habere pro obiecto productionem ſpecierum in audiente; quia inde ſequeretur, quando volens mentiri, vellet manifeſtare actum quem non habet (prout hi dicunt poſſe fieri) haberet pro obiecto ea voluntas productionem ſpecierum fallentium, & quidem à ſolo Deo producendarum: ac ſi diceret, *Volo vt Deus fallat illum Angelum, dando illi ſpecies rerum quæ non ſunt.* Certè Deus non poteſt annuere tali petitioni: eſt enim annuere mendacio. ſicut licet Deus per ſe poſſit, tamquam Dominus, quemcumque occidere; tamen id non poteſt facere annuendo iniuſtæ petitioni alicuius, qui ex odio petit à Deo mortem alterius: hoc enim eſſet annuere peccato; ergo, licet Deus abſolutè ſpecies rerum non exiſtentium poſſet mihi infundere, & ipſum errorem, vt cum Vaſquez ſentio; non poteſt tamen id facere, vt annuat deſiderio alterius volentis mihi mentiri, prout deberet fieri in iſto caſu; aliud autem obiectum talis voluntatis non poteſt inueniri, ergo.

Ad loca SS. Patrum, quæ Vaſquez pro ſe citat, reſpondeo Theophyl. pro nobis eſt.

Ad illa loca, quæ pro ſe Vaſquez citat, facilè reſpondetur, in eis omnibus à SS. Patribus ſolùm intendi, Angelos non habere potentiam aliquam naturalem diſtinctam ad loquendum, qualem nos habemus, vt expreſsè loquitur Theophylactus in 1. ad Corinth. 3. vel fortè etiamſi doceant, intellectum eſſe potentiam ad loquendum; de actu tamen illo reflexo à P. Vaſquez poſito nihil dicunt:

17 *Ex Suarez addo.*

Suarez enim docens actus ipſos intellectus producere ſpeciem ſui, & per eos Angelum loqui, rectè explicat, intellectum eſſe potentiam loquentem; non tamen recurrit ad actum vllum reflexum. Adde deniquè, quod benè obſeruauit Suarez, eos Patres valdè in communi locutos: tantùm enim aliqui docent, linguam eſſe intellectualem, ſeu Angelorum linguas intelligentia percipi. quod ſanè valdè eſt procul à ſententia Vaſquez. Quod verò Beda dicat de illis, *Quod volunt, ſubitò enuntiant*; apparet non eſſe ad rem de actu reflexo: aliunde enim ea celeritas explicatur faciliùs quàm in ſententia P. Vaſquez.

SECTIO TERTIA.

Sententia P. Suarez examinatur.

Quinta ſententia eſt Suarez docentis, ipſos actus liberos producere de ſe ſpecies, modò perſona eos habens conſentiat. Fundamenta eius ſunt.

Qvinta ſententia eſt P. Suarez docentis cap. 27. numer. 32. actus liberos, & cogitationes cordis eſſe de ſe productiuas ſpecierum, caſu quo id permittat ipſa perſona eos actus habens: vnde, cùm primum illa vult ſe manifeſtare, ſtatim actus, qui manifeſtandus eſt, producit ſpeciem ſui in Angelo audiente; & hinc explicat, in quo conſiſtat excitatio ad audiendum, ſcilicet in receptione phyſicæ ſpeciei productæ in audiente. Hanc probat Primò ab impugnatione ceterarum opinionum. Secundò, quia nihil in ea includitur vllo modo rationi contrarium; aliunde autem omnia quæ ad perfectam loquelam requiruntur, ſaluantur facilè, ergo ita dicendum eſt. Citat pro ea Alenſem, 18
Bonauenturam, Aureolum, Richardum, imò conatur etiam ad ſe attrahere Scotum, Ockamum & Gabrielem. Verùm verba, quæ ex Bonauentura refert, non explicant ipſam efficientiam, ſed facilè poſſunt ad quamcumque ſententiam trahi (vt legenti patebit:) quòd enim dicat, ſpeciem protendi ad alteram, vbi efficientiam innuere videtur; hoc, inquam, non vrget, quia etiam poteſt applicari pro ſententia Scoti docentis, eam ſpeciem producere in audiente immediatè cognitionem. Dein non explicat Bonauentura, an ſit ea protenſio per modum obiecti cognoſcibilis, an per cauſſalitatem. Ockam autem & Gabriel, cùm negent ſpecies diſtinctas, malè pro hac ſententia afferuntur, vt tandem ipſe Suarez fatetur; & potiùs ad ſententiam Scoti accedunt, docentis, poſſe loquentem immediatè producere cognitionem in audiente.

Varios pro ſe auctores citat; qui tamen facilè refelluntur.

Recentiores hanc Suarij ſententiam impugnant Primò.

Quorumcumque verò ea ſententia ſit, diſplicet aliquibus recentioribus valdè ob argumenta aliqua non magni momenti, quæ examinanda ſunt, vt meliùs de ea ſententia iudicium ferre poſſimus. Primum ſit, quia ex ea ſequitur, nos poſſe ita de facto loqui cum Angelis, & illos nobiſcum: anima enim ſeparata ita poteſt & debet loqui; corpus autem non poteſt noſtros actus impedire, ne in Angelis producant ſui ſpeciem, aut ne actus angelici in noſtra anima: hoc autem eſt contra experientiam, ergo. Argumentum hoc leue eſt: omnes enim tenentur ei reſpondere; nam anima ſeparata poteſt ſe ipſam quidditatiuè cognoſcere, & etiam Angelos, vel per ſpecies infuſas à Deo, vel ab ipſis Angelis datas, à quo iam abſtraho; neutrum autem ex his videtur impediri per corpus non magis, quàm in actibus noſtris productio ſpecierum; ergo ſicut inferebatur contra Suarium, eos actus etiam de facto poſſe producere ſpeciem ſui, ita inferri debet, animam de facto poſſe ſe quidditatiuè cognoſcere, imò & Angelos, & quæcumque alia obiecta, quæ poteſt ſeparata quidditatiuè noſcere.

Argumentum hoc leue eſt, vtpote cui reſpondere omnes tenentur. 19

Omnes ergo debemus reſpondere experientiæ. Dico igitur eſſe nobis notum, animam impediri à corpore in ordine etiam ad operationes purè ſpirituales. Rationem autem huius à priori vix poſſumus reddere, neque ad hunc locum pertinet, ſed ſupponenda eſt ex omni ſententia. Vnde facilè P. Suarez dicet, impediri etiam, ne poſſimus eo modo cum Angelis loqui, illique nobiſcum.

Secunda impugnatio eſt.

Secundum ſit. Productio ſpecierum non eſt libera, ergo, ſi actus ſecreti habent virtutem producendi ſpecies, eas ſemper debent producere.

Reſpondet Suarez.

Reſpondet Suarez, aliquas potentias naturales ſubiici imperio voluntatis, qualis eſt potentia locomotiua: cur ergo non ſubijcientur & ipſi actus quo ad hanc virtutem? Hanc tamen ſolutionem impugno efficaciter, quia potentia locomotiua ideò ſubiicitur animæ, quia ipſa anima influit in motum immediatè, & conſequenter, ſi ipſa non velit, nequit ea potentia operari. At ſi motus ille adæquatè à ſola potentia prodiret, difficulter valdè poſſet intelligi, quo pacto ſubiaceret imperio voluntatis. Vnde communiter contra Durandum ab ipſo etiam Suario obiicitur, quòd, ſi Deus non influeret immediatè cum cauſſis creatis, non poſſet intelligi, quo pacto ex ſola Dei voluntate poſſent impediri cauſſæ, ne operarentur; ergo etiam in præſenti, cùm ſolus amor producat ſpeciem ſui, 20

Reſponſionem hanc efficaciter reijcio.

Suarez contra Durandum.

non

non poteſt intelligi, quomodo voluntas eum actum poſſit impedire, ne operetur; etiamſi dicat, *Nolo vt opereris*; quia nec ille actus audit tale præceptum, nec illud percipit, & extrinſecè ab illo non poteſt impediri.

Confirmatur ad hominem contra Suarez.

Confirmatur ad hominem contra P. Suarez, quia ipſe fusè impugnat eos, qui docent volitionem Angeli loquentis eſſe conditionem, vt ſpecies impreſſa in altero exiſtens operetur cognitionem: quia, inquit, non poteſt intelligi quomodo volitio illa poſſit conducere, vt ſpecies excitetur ad operandum.

Arguo Primò.

Vnde ſic ego argumentor, Ergo etiam in eodem ſubiecto non poterit intelligi, quomodo vnus actus ſit conditio, vt alter operetur. Probo conſequentiam; quia, quòd ſint in eodem ſubiecto, parum conducit, quandoquidem nec vnus actus concurrit cum altero, nec illum trudit aut detinet magis, quàm ſi vnus eſſet Romæ, alter apud Indos, maximè cùm ſubiectum vtriuſque non concurrat cum illo actu ad productionem ſpecierum.

Secundò.

Quòd autem dicantur radicari in eodem ſubiecto, parum etiam iuuat: nam hæc radicatio in re nihil eſt aliud, quàm eſſe in
21 ſubiecto, licet explicetur per vocem *radicatio*; quæ quia obſcurior, videtur in ſe includere aliquod myſterium. Suprà autem oſtenſum eſt, exiſtentiam in eodem ſubiecto parum conducere, quando ſubiectum non concurrit cum vtraque, vel cum vna ex illis potentiis.

Effugium.

Vt hoc argumentum effugias, fortè etiam dices, ipſam voluntatem concurrere ad productionem ſpecierum de ſuis actibus, eò quòd actus de ſe ſint indifferentes ad producendam in omnibus Angelis ſpeciem, debet ergo eſſe vna cauſſa quæ ipſos determinet; hæc autem eſt ipſa voluntas.

Contrà eſt.

Sed contrà, quia etiam ex hac parte ipſa voluntas eſt indifferens, vt producat ſpecies in omnibus Angelis, non ergo rectè coarctantur per illam alij actus.

Roboratur.

Præterea ſi ille actus continet adæquatè ſpecies de ſe ipſo, vt videtur neceſſariò eas continere, ſicut albedo continet ſpecies de ſe, & ſonus de ſe, &c. non eſt cur debeat concurrere cum illo voluntas magis, quàm non concurrit ſubiectum albedinis cum albedine ad productionem ſpecierum albedinis; ſed debet ille actus tamquam cauſſa neceſſaria adæquata in omnibus, vbi poteſt, producere ſpeciem, ſicut eam producit calor exiſtens in nobis & alia accidentia; vnde nos non poſſumus illa impedire, aut limitare quoad hanc productionem.

Hoc argumentum habet magnam vim contra Suarez. Simpliciter tamen non puto id eſſe efficax.

Hoc argumentum magnam habet vim contra P. Suarium ex ipſius & communibus principiis; ſimpliciter autem non puto illud eſſe efficax, quia poteſt probabiliter dici, ſicut, vt quis producat in inſtanti B vbicationem ſuam in loco A, debuit in inſtanti præcedenti extitiſſe in loco vicino; & illa præcedens vbicatio, licet iam non duret, prærequiritur vt conditio; ita meliùs poſſe ad hoc, vt operentur actus illi ſpeciem ſui, requiri vt conditionem, quòd exiſtat conſen-
22 ſus voluntatis. Neque hoc magis difficulter videtur intelligi, quàm in approximatione, & aliis conditionibus, quibus paſſim indigent cauſſæ ad operandum.

Tertiò arguitur Suarez.

Tertiò à recentioribus obiicitur contra Patrem Suarez, quia ſequitur ex eius ſententia Angelum numquam poſſe alteri mentiri. Conſequens reputatur ab ipſo pro abſurdo. Probatur verò ſequela, quia non poteſt producere ſpeciem, niſi de illo actu, quem verè habet; ergo non poteſt illi mentiri. Hoc argumentum obiecit ſibi P. Suarez, ſed ſolutionem diſtulit in alteram quæſtionem, & ad finem libri, imò & totius tomi; poſteà tamen oblitus fortè, nihil de ea dicit. Ego difficilem illam iudico in eiuſdem P. Suarij principiis: reputat enim conſequens pro abſurdo. Vnde ad hominem contra ipſum efficax videtur obiectio. Abſolutè autem non vrget (quia, vt paulò pòſt dicemus) non videtur abſurdum dicere, vnum Angelum alteri mentiri non poſſe.

Quartò abſolutè reijcitur Suarez.

His ergo argumentis omiſſis, abſolutè reiicitur ea ſententia, quia ſequitur ex illa, non poſſe alterum Angelum loqui, niſi ſibi intimè præſenti. quod eſt abſurdum. Sequela verò probatur, quia Angelus non poteſt habere actionem phyſicam in diſtans.

Reſpondebis.

Reſpondebis, Angelum benè poſſe operari in diſtans, quia non debet diffundere actionem per medium, & quia eſt actio ſpi-
ritualis, ſecùs verò agentia phyſica. 23

Contrà eſt.

Sed hic manifeſtè petitur principium, quia, ni fallor, diffundere actionem per medium, & producere aliquid in medio, idem eſt; ergo dum dicitur, *Non debet operari in medio, quia non debet actionem diffundere per medium*; idem eſt, ac dicere, *Non debet operari per medium, quia non debet operari per medium.*

Quarta impugnatio roboratur.

Quod de ſpiritualitate actionis additur, non ſatisfacit: nam cùm ea actio ſit per generationem rigoroſam in paſſo, non minùs quàm materialis; non video, cur in materiali debeat magis requiri per medium tranſmitti, quàm in ſpirituali. Quòd ſi ſemel ea virtus operandi in diſtans non operando in medio, conceditur alicui, certè non negatur conſequenter agentibus materialibus, quia & negandi ratio omnibus eſt communis. vt autem multis rebus materialibus tribuatur, plus vrgent experientiæ aliquæ de magnete, &c. de quibus in Phyſicâ, quàm pro locutione angelica. Adde, inferri etiam conſequenter in infinita diſtantia (quam ſaltem diuinitus poſſunt habere inter ſe duo Angeli, vt ex Phyſicis ſuppono) poſſe naturaliter Angelum phyſicè producere qualitatem, id eſt, ſpeciem: quod valdè durum eſt. Probatur verò ſequela; quia, ſi ſemel admittitur poſſe in diſtans operari, nihil operando in medio; parum eſt illam diſtantiam eſſe maiorem vel minorem, aut infinitam; & ideò ſequela conceditur à Suario, mihi tamen dura videtur.

Reſpondebis.

Faciliùs fortè huic argumento reſponderetur, concedendo non eſſe inconueniens, Angelos non poſſe inter ſe loqui, niſi quando ſunt ſimul: cùm enim habeant capacitatem occupandi ſimul magnum locum, poterunt ſe extendendo ad totum illum loqui inter ſe.

Contrà eſt.

Nihilominùs tamen non placet hæc ſolutio, quia valdè per eam limitatur vis angelica ad loquendum; vnde cùm poſſimus commodè rem aliter explicare, non eſt cur ad has anguſtias reducamur.

Secundò abſolutè reijcitur Suarez.

Secundò ea ſententia reiicitur, quia non eſt valdè conſentanea ipſius P. Suarij principiis: dum enim agit, vtrùm Angeli recipiant ſpecies ab obiectis, vtitur rationibus, quæ eodem ferè modo impugnant ſpecies productas ab actibus, quàm ab ipſa ſubſtantia Angeli, quale eſt illud de illapſu, & de inæqualitate perfectionis; vt inferior producat ſpeciem in nobiliori. quæ eodem modo vrgent contra ſpecies ab ipſis actibus productas. Et licet nos hæc principia ibi non approbauerimus, ideóque ex hoc capite ſententia illis contraria reiici à nobis non debeat; tamen, quia ſaltem ſine fundamento tribuit omnibus actibus liberis Angelorum eam virtutem

phyſicam

Sententia Suarez poſſet tamen ſaltem pro aliquibus actibus poſſibilibus admitti.

phyſicam producendi ſpecies ſui in quocumque alio Angelo, ſine dubio poteſt probabiliſſimè reiici, licet fortè aliquibus actibus poſſibilibus ea virtus non repugnet. Vnde formo argumentum hoc: Concedere virtutem phyſicam omnibus actibus tam intellectus, quàm voluntatis omnium Angelorum, ad productionem phyſicam, non debemus ſine experientia, aut ratione aliqua vrgenti, quæ in præſenti non ſunt: nam loquelam eam angelicam faciliori modo explicabimus, vt paulò pòſt apparebit; ergo non debemus abſolutè concedere talem virtutem phyſicam.

SECTIO QVARTA.

Vera ſententia.

Concluditur, in quo propriè conſiſtat locutio angelica.

HVius difficultatis explicatio non meliùs meo iudicio poteſt intelligi quàm recurrendo ad rationem, cur actus tam intellectus quàm voluntatis, qui per locutionem manifeſtantur, ſecreti ſint. Diximus enim ſuprà, hoc prouenire ex

25 defectu ſpecierum à Deo infuſarum, naturámque eorum actuum eſſe talem, vt petant, ne ab ipſo Deo infundantur de ſe, propter rationes morales ibi poſitas, niſi caſu quo ipſe habens eos actus, velit illos manifeſtare. Hinc iam è contrario dicimus, eo ipſo quòd ille Angelus eos velit manifeſtare, Deum vt auctorem naturæ, non ampliùs quaſi prohiberi à productione ſpecierum; ſed potiùs teneri eas naturaliter producere, non ſecùs ac de ipſa ſubſtantia Angeli, aut aliis obiectis ex ſe non ſecretis. Erit ergo locutio, voluntas manifeſtandi ſuum actum, ad cuius intuitum Deus producit ſpeciem de eo actu in Angelo, cui alter vult illum manifeſtare. Hanc noſtram ſententiam quo ad ſubſtantiam defendit P. Tannerus diſputat. 5. quæſt. 4. dub. 3. licet ex ſuo principio generali, quòd omnes ſcilicet ſpecies de rebus futuris & ſecretis dicat fuiſſe congenitas Angelis ab inſtanti creationis, non requirat nouam in locutione produci ſpeciem; ſed dicat volitionem Angeli ſe habere vt conditionem ad hoc, vt queant ea ſecreta intelligi, ſicut nos dicimus ſe habere vt conditionem ad hoc, vt Deus alteri Angelo infundat ſpecies, quibus intelligat. Punctum autem hoc, in quo à nobis differt, poſt explicatam noſtram ſententiam meliùs reiicitur. Pro hac refert D. Thomam, quatenus ſæpè locutionem in ordinatione per voluntatem conſtituit; item Caietanum, Capreolum, Valentiam, multóſque alios, quos tamen puto valdè obſcurè in hac re locutos, quia non declararunt ſatis, quid ſit ea ordinatio, vel quomodo vltimò com-

26 pleatur Angelus ad audiendum per ſolam alterius voluntatem.

Rationes concluſionis.

In hac ſententia declarantur multa, quæ ad locutionem requirantur.

Primò quomodo fiat excitatio in audiente.

Secundò quomodo poſſit Angelus vni ſoli loqui.

Noſtra tamen explicatio fit Primò probabiliſſima ex impugnatione aliarum ſententiarum. Secundò, à claritate ipſius, & quia nec leue in ea apparet inconueniens. Tertiò, quia pulchrè declarantur multa, quæ ad locutionem requiruntur. Primò enim intelligitur, quomodo fiat excitatio in audiente, quia ſcilicet in eo producitur ſpecies à Deo, qua poſita, ſtatim tenetur Angelus eam cognoſcere, iuxta dicta à nobis ſuprà de neceſſitate actualiter cognoſcendi omnes ſpecies quas habet. Secundò intelligitur, quomodo vnus Angelus poſſit vni ſoli loqui, etiam in præſentia alterius, quia ſcilicet vni ſoli vult manifeſtare ſuum ſecretum, & ideò Deus illi ſoli infundit ſpecies. Tertiò intelligitur, quomodo inferior Angelus poſſit loqui cum ſuperiori, quia ſcilicet non ipſe inferior producit ſpeciem, ſed Deus, etiamſi (vt paulò antè inſinuaui) non ſit improbabile, poſſe actus Angeli inferioris producere immediatè ſpeciem ſui, etiam adæquatè, in Angelo ſuperiori, ſicut obiecta omnia materialia imperfectiora producunt ſpeciem ſui, in potentia perfectiori. Quartò intelligitur, quomodo poſſit Angelus cum altero loqui in quacumque etiam diſtantia, quia, cùm non ipſe producat ſpeciem ſui, ſed Deus ad voluntatem ipſius; Deus autem vbique ſit præſens, poteſt vbique eas producere.

Tertiò, quomodo poſſit inferior Angelus loqui cum ſuperiori.

Quartò, quomodo poſſit Angelus alteri loqui etiam in quauis diſtantia.

Quintò, vbi & argumento P. Suarez ſatisfit.

Quintò, hoc modo ſoluitur difficultas, quam P. Suarez obiicit contra auctores, qui dicunt, Angelum loqui cum altero ſolùm per ordinationem extrinſecam: ait enim non poſſe intelligi, 27 quomodò hæc ordinatio extrinſeca conducat ad productionem cognitionis in audiente: nos enim facilè dicimus, eam volitionem mediatè conducere, quatenus Deus ex eius viſione determinatur ad infundendas ſpecies in Angelo audiente, ſicut in aliis exemplis phyſicis Deus determinatur ad hoc vel illo modo concurrendum, ex eo quòd videt hæc vel illa accidentia, aut diſpoſitiones in creaturis: & licet difficulter intelligatur (vt & notatum eſt à nobis) quomodo agentia phyſica & non cognoſcitiua determinentur à conditione extrinſeca & diſtanti ad operandum; at in cauſſis operantibus per intellectum, qualis eſt Deus, nullam penitus habet difficultatem, quòd ſcilicet cognita volitione manifeſtandi, vidénſque iam ablatum impedimentum, vt daret ſpecies de eis actibus, velit eas dare ſeu infundere, ſicut videns hominem benè operantem, vult illi dare præmium: vnde conſtat argumentum P. Suarez inde deſumptum, quòd ea cognitio ſit extrinſeca, non eſſe contra nos.

Sextò, quomodo poſſit Angelus ſimul cum multis loqui.

Sextò intelligitur, quomodo poſſit Angelus ſimul cum multis loqui: nam tam facilè poteſt dicere, *Volo loqui his centum*; ſeu, *Volo manifeſtare his meum actum*, quàm dicere, *Volo his quatuor*; cùm enim non ipſe, ſed Deus ſit producturus ſpecies, ipſe non magis laborat, ſi in infinitis producantur, quàm ſi in vno aut in nullo; licet Deus plus in vno caſu quàm in altero operetur: in Deo autem non eſt periculum defatigationis.

Notandum.

Aduerte tamen ſi Angelus vellet clarè & di- 28
ſtinctè, omnes cum quibus loquitur, numerare, fortè non poſſe æquè velle loqui cum multis quàm cum paucioribus, quia non poſſet vnico inſtanti ita diſtinctè eos tangere per intellectum, propter virtutem limitatam ipſius; hoc tamen non habet locum, quando ad omnes confusè per modum vnius multitudinis intentio dirigitur.

Septimò, quomodo audiens diſcernat loquentem.

Septimò & vltimò intelligitur ex noſtra ſententia, quomodo audiens diſcernat loquentem, id eſt, ſciat quis loquatur: quod requiritur ad perfectam communicationem inter ipſos, aliàs eſſet magna imperfectio, non poſſe ſcire, quis cum illo loqueretur. intelligitur, inquam, quomodo hoc fiat: nam per talem ſpeciem de alieno actu productam in audiente, audiens videt intuitiuè actum alterius, & vnionem cum ſubiecto, vnde videt, in quo ille actus ſit, & conſequenter quis cum illo loquatur.

* * *

SECTIO

SECTIO QVINTA.

Reſpondetur obiectionibus.

Obiectio Prima.

OBiicies Primò, ſequi ex hac ſententia, vnum Angelum alteri mentiri non poſſe. Concedo ſequelam per ſe loquendo, neque in hoc videò vllum abſurdum. *Reſpondeo.* Dico *per ſe loquendo*: nam ſi in corporibus aſſumptis loquantur, vel per ſigna aliqua in corpore facta, poterunt ſe inuicem fallere non minùs quàm homines. *Replicabis.* Replicabis, Lucifer in cælo ſeduxit malos Angelos, ergo illis mentitus eſt, quo argumento conuincitur Suarius, ad affirmandum, eos omnino poſſe mentiri. *Suarez hac replica conuictus eſt.* Verùm (vt ſuprà dixi) difficiliùs longè in eius ſententia explicari poteſt, quo pacto vnus alteri mentiatur.

29 *Reſpondeo Primò contra P. Suarez.* Addo, ipſum inferiùs, dum agit, vtrùm in intellectu Angeli fuerit aliqua ignorantia, negare abſolutè fuiſſe vllum errorem. Vnde miror quòd hîc ſupponat Luciferum mentitum ceteris Angelis, multóſque ſeduxiſſe: quod niſi cauſſando in illis errorem, ſine dubio fieri non potuit. *Reſpondeo Secundò replicæ.* Ideò reſpondeo, eam ſeductionem non fuiſſe per mendacium propriè, ſed perſuadendo aliis Angelis illud idem, quod ipſe apud ſe indignè ferebat, vel iudicabat, ſiue ipſe falleretur, ſiue non. quod longè abeſt à mendacio: hoc enim conſiſtit in eo quòd dicat aliis aliud, quàm ſentiat in ſe.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò, Illa ſpecies in altero Angelo producta eſt cognoſcibilis etiam ab aliis; ergo non poterit eſſe ſecreta ea locutio pro vno tantùm aut altero. *Reſpondeo.* Reſpondeo, eam ſpeciem, quia eſt de actu libero, eſſe etiam ſecretam, non minùs quàm alia quæ in habente actus liberos relinquitur ex illis in memoriâ, etiam quando eos alteri non manifeſtauit: quæ in omnium ſententia etiam dicenda eſt ſecreta. vnde concludo, niſi ille, qui eam habet, velit manifeſtare illam, non poſſe cognoſci ab aliis.

Obiectio Tertia.

Tertiò obiicies, iuxta hunc noſtrum modum loquendi non tam Angelum loqui cum altero, quàm Deum ad voluntatem ipſius infundere ſpecies, cùm in Scriptura paſſim dicatur vnus Angelus clamare ad alterum, vt Iſaiæ 6. & Apocalyp. 7. *Confirmatur ex Scriptura.* quod ſine dubio denotat aliquam efficientiam, dum loquuntur.

30 *Reſpondeo Primò.* Reſpondeo hîc poſſe eſſe quæſtionem de voce, quid ſignificetur nomine locutionis, an ſcilicet requiratur, vt ipſe loquens producat aliquid immediatè in altero, an verò non. Ego dico in primis teneri mecum loqui omnes, qui negant Angelos à rebus vllas accipere ſpecies, ſed eas à Deo infundi, ſiue ea locutio fiat per ſigna, ſiue per actum reflexum cognitionis, ſiue alio modo; ſemper enim Deus ad præſentiam eorum ſignorum infundit ſpecies in audiente; ergo eſt difficultas communis. *Secundò.* Secundò addo, in omnium ſententia argumentum hoc eamdem difficultatem habere: nam in multorum ſententia obiecta etiam ſenſibilia, albedo, verbi gratia, ſonus, &c. non producunt ſpeciem ſui, nec immediatè concurrunt ad notitiam ſui, ſed ſunt præciſè conditio, quâ exiſtente, potentia determinatur ad cognitionem; & tamen in hac ſententia nullus negauit me loqui poſſe cum altero. Licet enim ea ſententia aliunde reiiciatur, & meritò; nemo tamen inde probauit ſonum & voces, quibus cum alio loquor, producere ſpeciem ſui: quia ſi id non faceret, etiamſi alter audiret eas voces, ego tamen non loquerer cum illo. Tale enim argumentum ad vnum omnes dicerent eſſe nullum, quia punctum locutionis non pendet ab ea quæſtione de productione ſpecierum. quod ipſum ego in præſenti affirmo, & ſic facilè me expedio ab hoc argumento.

Ad confirmationem è Scriptura, vbi Angeli dicuntur vnus clamare ad alterum. 31 *Ad confirmationem ex Scriptura reſpondeo.* Reſpondeo, non denotari ibi niſi vnum alteri locutum, in quacumque re ea locutio conſiſtat. Vnde, ſicut in nobis; eò quòd dicatur vnus ad alterum clamaſſe, non licet inferre, Ergo efficienter concurrit ad auditionem alterius; ita neque licet in Angelo. ſed an detur efficientia, an non, aliunde decidendum eſt.

Obiicies Quartò cum Molina.

Quartò obiicies cum P. Molina quæſt. 57. artic. 4. hinc ſequi multiplicandas in Angelis innumeras ſpecies infuſas, ſingulorum conceptuum ac volitionum, quas aliis vellent manifeſtare. quod eſt abſurdum. *Reſpondeo Primò.* Reſpondeo Primò, obſcuram videri obiectionem: nam ſpecies non debent multiplicari in eo qui vult loqui, ſed in audiente: nam loquens ſuos actus per ipſos cognoſcit, debuit ergo dicere in audiente. *Secundò.* Hinc autem reſpondeo Secundò, difficultatem eſſe ipſi communem, quia, etſi loquantur per ſigna (vt credit probabilius) debent multiplicari ſpecies in audiente, eodem modo, quo ſi à ſolo Deo infundantur. *Tertiò.* Reſpondeo Tertiò, eos non audire infinita: vtrùm autem aliquæ tales ſpecies deſtruantur aliquando, tangam infrà.

Obiectio Quinta.

Quintò denique & vltimò obiicies, Loquela eſt proprius actus intellectus, ergo non poteſt fieri per ſolum actum voluntatis dirigentis, ſeu volentis reuelare alteri ſecretum. *Reſpondeo.* Reſpondeo, antecedens eſſe falſum, etiam in nobis; quia ipſa externa locutio non eſt aliud, quàm actio potentiæ loco motiuæ, quæ immediatè à voluntate imperatur, non ab intellectu; licet debeat in intellectu præcedere cognitio modi, quo debeat loqui; 32 ergo in Angelo tam erit propria locutio, quàm in nobis: tam enim requirit præceſſiſſe actum intellectus cognoſcentem, quo modo obiectum illud debeat manifeſtari, quàm requiritur in nobis, & tam non habet intellectus immediatum influxum in verba, ſed ſola voluntas in nobis, quàm non habet in Angelis; ergo eſt eadem omnino ratio. Vnde miror ex hoc capite ſpecialem difficultatem in ea locutione repertam ab aliquibus. Et tandem ipſe P. Suarez cap. 28. num. 31. ponens locutionem in ipſo actu immanente Angeli loquentis, docet eam aliquando eſſe actum voluntatis, aliquando intellectus: voluntatis, quando manifeſtantur actus voluntatis; intellectus verò, quando actus intellectus producunt ſpeciem ſui.

Licet alia obiecta eſſent productiua ſui ſpecierum, adhuc eſſet ratio id negandi de actibus liberis & ſecretis.

Hæc dicta ſint circa locutionem & auditionem Angelorum, caſu quo non accipiant ſpecies ab obiectis aliis, ſed per infuſas cognoſcant; ſi verò ab obiectis accipiant ſpecies (quod, vt ſuprà dixi, nobis dubium eſt) aliter poteſt locutio Angelorum explicari, dicendo, etiamſi alia obiecta ſint productiua ſpecierum, actus tamen ſecretos voluntatis & intellectus non eſſe earum productiuos, propter rationes morales, 33 propter quas ſuprà diximus, Deum non eſſe infuſiuum, vt ſic dicam, ſpecierum de his ſecretis; licet ſit de aliis obiectis; actum tamen voluntatis, quo Angelus vellet manifeſtare alicui ſuum ſecretum, eſſe ex ſe productiuum ſpecierum, quia in eo ceſſant rationes morales, quæ in aliis militant, licet ceteri actus omnes etiam

ſint

ſint voluntatis: vnde per ſpeciem ab ipſo actu productam Angelus audiens cognoſcit obiectum, quod manifeſtatur, ſaltem abſtractiuè. Et conſequenter dicendum eſſet, per locutionem non acquiri ab audiente cognitionem quidditatiuam de aliis actibus, ſed ſolùm de ea voluntate illos manifeſtandi. neque hoc eſſe inconueniens, imò fortè de ratione locutionis id eſſe, vt, licet de ipſo verbo propriam habeamus cognitionem, non tamen de re ſignificata. Præterea iuxta hanc ſententiam poſſet explicari, quomodò vnus Angelus alteri mentiretur: ſi enim haberet voluntatem manifeſtandi ſe habere talem actum, alter Angelus cognoſcens eam voluntatem putaret illum habere talem actum, etiamſi illum in re non haberet.

Si actus voluntatis eſſent productiui ſpecierum, poſſet explicari, quomodo Angelus, alteri mentiatur.

Quodnam foret obiectum voluntatis, caſu quo Angelus alteri vellet ſuum amorem manifeſtare.

Quòd ſi roges, quod eſſet obiectum voluntatis, *Volo manifeſtare meum amorem*; poſſet reſponderi, eſſe vel cognitionem ſecutam in audiente, vel productionem ipſam ſpecierum, quæ fit per eum actum, quam ſine dubio ipſemet actus poteſt habere pro obiecto, quaſi diceret, *Volo producere de me ſpeciem in illo aut illo Angelo.*

Hic modus dicendi differt à ſententia Patris Suarez, quòd ille actibus omnibus tribuit virtutem producendi ſpecies, poſita hac voluntate ma-
34 nifeſtandi, quod ſuprà vt difficile reiecimus; nos autem ſolùm ipſi voluntati manifeſtandi virtutem eam producendi ſpecies tribuimus, vnde productionem ſpecierum non facimus liberam vel dependentem à conditionibus extrinſecis, ſed neceſſariam: ille enim actus licet potuerit non exiſtere, cùm tamen primùm exiſtit non ſpectata alia conditione, niſi quæ communis eſt omnibus cauſſis, ſcilicet approximatione paſſi, hoc eſt Angeli, recepturi ſpecies (ne ſine fundamento dicamus eos operari immediatè in diſtans) producit ſpeciem ſui, qua ſe prodit neceſſariò alteri, cui vult ſuos actus manifeſtare.

SECTIO SEXTA.

Noſtra ſententiæ explicatio ab aliis tradita reijcitur.

In quo Tanneri diuerſa à noſtra explicatio diſpliceat Primò.

Dixi ſuprà, poſt ſtabilitam meam ſententiam, oſtenſurum me, in quo diſpliceat P. Tanneri diuerſa à noſtra explicatio. quod iam breuiter oſtendo. Primò ergo in eo diſplicet, quòd ſpecies rerum futurarum liberarum, quales ſunt actus voluntatis, & etiam actuum intellectus (de quibus eſt locutio) ponat fuiſſe inditas ab inſtanti creationis. quod fusè à me ſuprà reiectum eſt, eò quòd inde ſequatur, potuiſſe ab Angelis per eas cognoſci futura libera.

Secundò diſplicet.

Secundò, nam, licet demus, de futuris liberis ad ſe pertinentibus debuiſſe eos habere ſpecies à puncto creationis; non tamen de actibus, qui futuri erant occulti, etiam quando extiterunt, niſi reuelarentur.

Ratio eſt.

Ratio eſt, quia, licet exiſtentia ipſius obiecti dicatur conditio ad hoc, vt
35 poſſit videri res aliqua, ideóque vtcumque explicari queat, quo pacto etiamſi Angelus habeat, quidquid ex parte principij requiritur; non tamen potuerit cognoſcere obiectum ex defectu exiſtentiæ; certè eo iam exiſtente, difficulter valdè intelligitur, quomodo ſi intellectus habet & exiſtentiam obiecti, & complementum totum ex parte principij, quia habeat ſpecies, nihilominùs ex ſolo illo defectu extrinſeco conſenſus, ea ſpecies prodire non poſſit in actum. Suprà enim dixi, non debere nos facilè ad eiuſmodi conditiones extrinſecas & diſtantes concurrere.

Vrgeo contra aduerſarium.

Quod iam ampliùs vrgeo: nam per hoc tollitur omnis ratio ad probandam neceſſitatem diſtinctæ ſpeciei: dicam enim ego, etiam potentiam viſiuam eſſe completam ex ſe, nec indigere ſpecie ſuperaddita; pendere tamen ab hoc, vt exeat in actum ab approximatione ſubiecti, à luce & carentia corporis opaci præcisè, vt à conditione, nullo verò modo à cauſſa producente ſpecies: ſicut dicis, Angelum pendere à conſenſu alterius, non vt à dante ſpecies, & per ſe concurrente, ſed vt à pura conditione.

Fundamentum à priori, cur in nobis dari ſpecies admittatur.

Certè nos aliud fundamentum à priori non habemus pro eis ſpeciebus diſtinctis ponendis (vt dixi in libris de Anima) niſi eam dependentiam, quam ad videndum habet Angelus ab obiecto, quam etiam ha-
ber Angelus pro ſecretis cordis ab alterius con- 36
ſenſu; ergo ſi ſemel eas dependentias ſaluare volumus per ſolas conditiones extrinſecas, ſine dubio ceſſat fundamentum ad ponendas ſpecies diſtinctas, quas tamen ipſe Tannerus admittit. Meliùs ergo, & multò conſequentiùs diſcurrimus, ſi eas ſpecies tunc primò, quando manifeſtantur ſecreta, dicimus produci, & ex defectu illarum negamus Angelo aliorum ſecreta poſſe noſci; quomodo autem in noſtra ſententia reſpectu Dei, poſſit eſſe conditio ad productionem ſpeciei voluntas Angeli de actu ſuo manifeſtando, dixi ſuprà. Denique, cùm non omnia ſecreta deinde manifeſtentur, multæ ſpecies eſſent in Angelo, quæ numquam poſſent reduci ad actum. id quod abſurdum eſt.

Tertiò diſplicet Tannerus.

Etiam diſplicet, quod ait Tannerus, ſpeciem de ſubſtantia Angeli eſſe ſpeciem de omnibus illius operationibus, eo ipſo quòd hæ ponantur; hoc, inquam, etiam diſplicet: nam ſicut in voluntate Angeli, vt in medio, non poteſt cognoſci libera operatio vt futura, aut vt exiſtens, eò quòd ſubſtantia vt talis non magis habet connexionem cum operationis futuritione, quàm cum carentia illius, ac proptereà nec poſita ipſa actuali operatione determinatur ea ſubſtantia, vt ſit medium ad operationem cognoſcendam determinatè vt futuram:

A ſimili.

ita pari ratione dico de ſpecie repræſentante ipſam ſubſtantiam: per hoc enim quòd ipſa ſpecies dicat, *Homo* verbi gratia *eſt animal*
rationale potens amare aut odio habere; non habet 37
maiorem connexionem cum actuali amore vt exiſtente, quàm cum carentia illius, aut maiorem quàm habeat ipſa ſubſtantia hominis, quam repræſentat; ergo, ſicut ob defectum eius connexionis non poteſt ſubſtantia eſſe medium, in quo noſcatur actus vt futurus, ita ob eumdem defectum nec ſpecies repræſentans ſubſtantiam vt talem poterit eſſe medium, etiamſi ponatur de facto ea exiſtentia actus liberi.

Ratio à priori eſt.

Ratio à priori inde deſumitur, quòd poſitio obiecti non immutat eſſentiam ſpeciei, ergo vt hæc efficiat cognitionem, qua potiùs dicat *exiſtit*, quàm *non exiſtit* (quod ſine dubio denotat magis connecti eam ſpeciem cum exiſtentia, quàm cum carentia obiecti) per accidens omnino ſe habet huius exiſtentia relinquens ſpeciem ex ſe æquè independentem; ergo debet eſſe ſpecies diſtincta & propria de ipſa futuritione aut exiſtentia libera, vel ſaltem modificatio aliqua realis: ſi autem ad modificationem nouam realem recurrimus, melius eſt recurrere ad nouam ſpeciem.

Reſpondebis.

Reſpondebis, poſſe intelligi ſpeciem de ſe talem eſſe, vt, ſi ſit operatio, eam repræſentet, licet

licet contingenter exiſtat; ſi verò non ſit, repræſentet eius carentiam. *Contrà eſt. Primò.* Sed contra, quia (vt dixi hucuſque) difficulter valdè id intelligitur, & dat occaſionem negandi omnes ſpecies diſtinctas in potentiis, ſi dicamus eas ex ſe eſſe tales, vt ſine nouis ſpeciebus, ſi ponatur obiectum, valeant illud videre, audire, &c. *Secundò.* Contrà Secundò, cur eodem modò non dicis etiam ipſam ſubſtantiam, quando ponitur actus liber, eſſe medium, vt hic in ipſa cognoſcatur; illo verò non exiſtente, eſſe medium, vt cognoſcatur carentia eiuſdem actus? nec enim video, cur connexio determinata magis requiratur in medio quod, ſeu cognito,
38 quàm in medio ex quo, ſeu incognito, poſſitque exiſtentia obiecti eſſe conditio in ſpecie, & non in ipſa Angeli ſubſtantia. Certè qui rem benè conſiderauerit, inueniet eamdem eſſe vtrobique rationem.

Quartò diſplicet Tannerus. Vltimò denique diſplicet Tannerus, quia non explicat, quomodo fiat auditio: cùm enim per eam licentiam non immutetur Angelus, nec ſciat ſe iam noſcere poſſe actus alienos; ad audiendum autem non teneatur in ſententia ipſius: poteſt enim eſſe, ait, diſtractus ad alia obiecta, ergo tunc non tenebitur audire. Cùm hæc, inquam, ita ſint, rogo, quo pacto vmquam audit? non neceſſariò, vt ſupponis; non liberè, quia ad hoc deberet ſcire alterum loqui, vt poſſit ſe determinare ad audiendum, ergo nullo modo poterit audire: quod *Effugium.* ſi dicat, eum audire, quando non eſt diſtractus ad *Contrà Primò.* alia obiecta; Contrà euidenter Primò, quia ſemper eſt diſtractus: ſemper enim eſt in adæquato *Secundò.* actu intellectus. Contrà Secundò, rogo, an tunc temporis audiat liberè, an neceſſariò: ſi neceſſariò, ergo tenetur audire, ſi aliunde non ſit impedimentum, quod videbatur negatum; ſi liberè, per quid, quæſo, nouit ſe poſſe iam audire? non enim potuit liberè velle ſe determinare hîc & nunc ad audiendum, ſi non priùs nouit ſe poſſe
39 de facto hunc Angelum audire. Ideò cenſeo ſemper debere aliquam cognitionem nouam excitari neceſſariò in audiente, alioquin non ſcit Angelus ſe poſſe iam audire, &c. ea autem cognitio fit in Angelo ex noua receptione ſpeciei, quam eo ipſo cognoſcere debet, & in eâ confusè obiectum reuelatum, vt ſic poſſit ſe determinare ad cognoſcendum per eam ſpeciem obiectum ipſum, vt vniuerſaliter dicemus infrà de determinatione ad omnem cognitionem. Hinc conſtat, clariorem & bonis principiis magis cohærentem explicationem eſſe, quam nos ſuprà poſuimus.

SECTIO SEPTIMA.

Dubia aliqua expenduntur.

OMnia ferè quæ ad Angelorum locutionem pertinent, inter explicandum & probandum noſtram ſententiam explicata ſunt, quæ deſiderantur, hîc fuſiùs explicabimus.

SVBSECTIO PRIMA.

Inter quos poſſit eſſe locutio, & in quo illa formaliter conſiſtat.

An inter quoſuis Angelos poſſit eſſe mutua locutio. PRimò ergo dubitari poteſt, an inter quoſlibet Angelos poſſit eſſe mutua locutio, inferioris ad ſuperiorem, & è contrario. Dixi ſuprà, ab aliquibus ideò reiici ſententiam Suarez, quia ſequeretur, non poſſe inferiorem in ſuperiori producere ſpeciem. Quod argumentum eſt etiam contra ſecundum noſtrum modum declarandi locutionem angelicam, quod ſcilicet ipſa voluntas manifeſtandi producat ſpeciem ſui in alio. *Quidam eodem argumento & P. Suarez & noſtram ſententiam impugnant.* Verùm hæc ratio ibi ſoluta eſt: non enim video, cur, ſicut anima ſiue ſe ſolâ, ſiue cooperante phantaſmate accipit ſpecies ex ob- *Contrà eſt.* iectis adeò ſe inferioribus, non poſſit etiam An- 40 gelus eas accipere ab inferiori Angelo: gratis enim & ſine vllo, vel in experientia, vel in ratione fundamento recurritur ad eam æqualitatem ordinis inter cauſas ſpeciei, & ſubiectum, in quo producuntur; imò ex hoc capite (ſi materialitas non obſtaret) non viderem, cur à re materiali non poſſet etiam Angelus immediatè accipere ſpecies.

Adde pro ſecunda eius difficultatis ſolutione, ſi inferior Angelus eſt improportionatus ad eius ſpeciei productionem, facilè Suarium & nos reſponſuros, eum non ſolùm poſſe, ſed debere iuuari concurſu ipſiuſmet Angeli recipientis, qui ſine dubio maximè eſt ſibi proportionatus ad eum modum, quo phantaſma iuuatur ab anima in productione ſpeciei ſpiritualis. Neque eſt inconueniens, dicere, Angelum ſuperiorem neceſſariò accedente inferiore & volente manifeſtare ſuum actum, teneri ſimul cum illo ad productionem ſpeciei concurrere; quia, vt dixi alibi, productio aut receptio ſpeciei non debet neceſſariò eſſe libera, vt in nobis conſtat.

Hæc dicta ſint circa ſententiam Suarez & noſtram ſecundam: nam in primâ noſtrâ res multò facilior; non enim Angelus loquens producit ſpecies in ſuperiore, ſed Deus ad voluntatem ipſius. *Iuxta ſententiam noſtrâ poteſt eſſe mutua locutio inter quoſuis Angelos.* Vt autem velit eas produci à Deo, ſine dubio habet ſufficientem proportionem Angelus inferior, item Deus, vt producat, eſt ſatis completus; ergo in noſtra ſententia clarè explicatur, quomodo omnes inuicem loqui poſſint. Porrò eam communem locutionem petit reſpublica angelica & politica, vt, quandoquidem ſuperior Angelus non 41 ideò omnia ſcit, maximè ſecreta inferiorum (tam enim ea ignorat, quàm è contrario) oportuit, vt, ſicut ſuperior potuit ſuos actus inferiori manifeſtare, & ea quæ aliunde ſcit; ita è contrario inferior ſuperiori: alioqnin peioris conditionis eſſet ſuperior quàm inferior. Vtrùm autem ea locutio ſit dicenda illuminatio, nec ne, quæſtio erit de nomine: propriè non dicitur, quia illuminatio eſt ad res maioris momenti. ſed de hoc infrà.

Secundò quæri poteſt, an locutio ſit formaliter in audiente, an verò in loquente, & in quo ea formaliſſimè conſiſtat. *Quæ requiruntur ad locutionem.* Difficultas hæc ſolùm pertinet ad modum loquendi: de re enim, hæc ibi dictum eſt intercedere, actum manifeſtandum, voluntatem manifeſtandi, productionem ſpeciei à Deo in intellectu Angeli audientis, & denique huius cognitionem. Hæc ibi in noſtra ſententia reperiuntur. Quid autem illorum formaliter dicendum ſit locutio, quæſtio eſt de nomine, in quâ nonnulli putant, ipſum actû internum qui manifeſtatur, eſſe locutionem; voluntatem verò manifeſtandi, ſolùm eſſe conditionem. *Nonnulli putant, locutionem formaliter eſſe actum internum, qui manifeſtatur; voluntatem verò manifeſtandi, ſolùm eſſe conditionem.* Hic tamen modus loquendi, qui relabitur in connotata extrinſeca ſæpè à me euidenter reiecta, etiam in præſenti diſplicet: rogo *Contrà eſt.* enim, an tota eſſentia locutionis conſiſtat in eo actu manifeſtando, vt condiſtincto ab ipſa volitione, an verò non? Si tota eſſentia ibi conſiſtit, ergo, eo ſolo manente, & ablatâ eâ conditione ſeu volitione, manet tota eſſentia locutionis, & conſequenter manet locutio; quia tota eſſentia

locutionis, & locutio idem eſt formaliſſimè: improbabiliter autem dicitur manere tota eſſentia alicuius totius, & tamen ex defectu conditionis non manere totum, cùm totum à totâ eſſen-
42 tiâ nec ratione diſtinguatur; vnde hac manente, illud debet manere. Quòd ſi ille actus vt condiſtinctus à voluntate manifeſtandi, non eſt tota eſſentia locutionis; ergo ea voluntas eſt pars eius eſſentiæ, ſeu aliquid illius (quod idem eſt) vnde ſuprà dixi, omne id, quo præciſè & formaliter ablato, aufertur totum aliquod, neceſſariò eſſe partem illius totius. Dico formaliter, quia efficienter ex defectu cauſſæ ceſſat effectus; at non quia formaliter cauſſa ceſſat, ſed quia perit alia entitas diſtincta, quæ ab ea pendebat, & quæ entitas dicebatur, eratque verè effectus: atqui in præſenti, ſolâ ablatâ eâ voluntate, cæteris remanentibus, perit totum, ſiue denominatio totius: ergo ea voluntas erat aliquid componens illud totum; ergo non erat conditio extrinſeca & condiſtincta ab eſſentia illius totius.

Concluditur, in quo formaliter conſiſtat locutio.

Dicendum ergo, locutionem formaliter conſiſtere in duobus his, & in voluntate manifeſtandi, & vlteriùs in productione ſpecierum à Deo in intellectu audientis, quia quolibet ex his ablato, ceſſat locutio: licet enim vellem, ſi tamen Deus non daret ſpecies, non loquerer actu. Præterea ſi Deus me non volente daret ſpecies, etiam non eſſet locutio; poſitis autem his duobus, etiamſi alter non audiat, aut etiamſi re ipſa nul-
43 lus in me eſſet actus manifeſtandus, eſſet propria locutio, ſicut eſt in eo qui mentitur; ergo formaliter locutio in his duobus ſolis conſiſtit. Quod dico in mea ſententia de productione ſpecierum à Deo, debet in ſententia Suarez dici de productione earum ab ipſo Angelo.

Vaſquez reiicitur.

Ideò reiiciendus eſt Vaſquez, qui ipſum actum intellectus aut voluntatis producentem ſpeciem, dicit eſſe locutionem; productionem verò ſpecierum eſſe effectum illius. cuius eam reddit rationem, quòd in nobis locutio non conſiſtit in productione ſpecierum, ſed in prolatione verborum, à quibus ſpecies producuntur. Reiiciendus, inquam, quia incidit in idem argumentum ſuprà factum contra præcedentem modum: nam quando eſt ſolus ille actus ſine productione ſpeciei, non eſt formalis locutio; ergo ille ſolus non eſt tota eſſentia locutionis.

Exemplum à Vaſquez citatum non eſt ad rem.

Exemplum autem allatum ex noſtra loquela non eſſe ad rem, inde quis ſuaderet: nam locutio externa etſi diuinitus impediretur à producenda ſpecie, adhuc eſſet locutio: nam ex ſe formaliter eſt publica, id eſt petens noſci, adeóque ex ſe eſt manifeſtatio in actu primo, licet hîc & nunc impedita per accidens. At actus noſtri natura ſua ſunt occulti, vnde non poſſunt per ſe ſoli dici manifeſtatio; debent ergo compleri per ipſam productionem.

Replicabis.

Replicabis, Eſto cæteri actus noſtri natura ſua ſint occulti, volitio manifeſtandi eſt ex ſe non minùs publica, quàm verba noſtra externa, eſto per accidens impediatur à productione ſpecierum.

Obiectio.

Vnde non recurrendo ad eam productionem, poterimus inuenire totam eſſentiam locutionis, ſi dicamus, voluntatem eſſe etiam ex ſe manifeſtam, quia ex ſe ſaltem mediatè eſt productiua ſpecierum in audiente, ſicut noſtrum verbum externum eſt locutio, etiamſi actu impediat Deus eam ſpecierum productionem. Reſpondeo, id ſatis eſſe probabile, dummodò
44 tunc temporis etiam dicatur Angelus loqui, eo ipſo quòd velit, licet nihil foris producat, ne relabamur in præcedens abſurdum illatum num.41. contra aliquos, ſcilicet tota eſſentia locutionis manente, non manere locutionem tamen. Ideò ad inſtantiam Vaſquez meliùs reſpondetur, caſu quo Deus nollet produci ſpecies à noſtris verbis, non futura ea actualem locutionem; quia eſſent actu ſecreta, ſed ſummum in actu primo, & radicaliter. quod idem de volitione angelica dicimus.

Reſpondeo.

Colligitur Primò.

Hinc colligo Primò, locutionem inadæquatè eſſe in loquente, quatenus dicit volitionem manifeſtandi; inadæquatè verò in audiente, quatenus in eo eſt productio ſpeciei; quæ eſt altera pars locutionis, iuxta dicta.

Secundò.

Colligo Secundò, locutionem inadæquatè eſſe actum voluntatis, illum ſcilicet qui vult manifeſtare; inadæquatè verò eſſe actum diuinæ virtutis producentis ſpeciem, iuxta noſtram ſententiam. vel ſi dicamus cum Suario, ipſum actum manifeſtatum producere ſpeciem ſui, tunc dicendum erit, inadæquatè loquendo, locutionem eſſe actum intellectus, quando ſcilicet ille manifeſtatur; aliquando verò voluntatis, quando hic manifeſtatur; ſemper tamen, præter voluntatem manifeſtandi, inadæquata locutio eſt actus voluntatis. Vnde ſi actus manifeſtatus ſit voluntatis, ex vtro-
que capite locutio erit actus voluntatis; ſi verò 45
manifeſtetur actus intellectus, tunc inadæquatè ad intellectum, & inadæquatè pertinebit ad voluntatem.

Contraria eiuſdē opinio.

Contrà eſt.

Contrarium ſentit nonnullus, qui locutionem in actu intellectus, ordinante ſecretum ad alium, locutionem conſtituit. Verùm facilè reiicitur, quia ad loquendum v. g. de amore ſecreto, nullus alius actus intellectus interuenit, quàm quòd noſcat Angelus, ſe poſſe, ſi velit, manifeſtare; in hoc autem procul dubio non conſiſtit actualis loquela. Poſt illum verò ſequitur voluntas manifeſtandi eum amorem, nec neceſſarius eſt actus alius intellectus, qui ſit imperium aut ordinatio; ergo quando manifeſtatur ſolus actus ſecretus voluntatis, nec quidem inadæquatè poteſt locutio in actu intellectus conſiſtere, multò minùs adæquatè, prout volebat hoc auctor.

SECTIO SECVNDA.

An per locutionem res manifeſtentur abſtractiuè: vbi, de quibus rebus eſſe poſſit locutio.

Actus manifeſtatus poteſt intuitiuè noſci ab altero, cui manifeſtatur.

Tertiò quæri poteſt, an manifeſtetur Angelo res intuitiuè, an verò abſtractiuè. Duo poſſunt Angelis manifeſtari per locutionem. Vnum eſt actus intellectus aut voluntatis ipſius loquentis, aliud verò obiectum illius actus: ſi de primo loquamur, non videtur dubium, quin intuitiuè noſcatur ab audiente: vt enim hucuſque dictum eſt, vel Deus, vel ipſe actus manifeſtatus, pro-
ducunt ſpeciem ſui. Hæc autem eſt immediata 46
& intuitiua, ergo intuitiuè noſcitur actus.

Obiectio.

Obiicies, De ratione locutionis eſt, vt ſolùm fundet cognitionem nitentem authoritate dicentis; ergo non debet fieri per ſpeciem immediatam.

Solutio.

Reſpondeo facilè, id ſolùm eſſe de ratione locutionis humanæ, non verò vniuerſaliter de omni locutione. Ideò ſuprà dixi, in locutione Angeli non poſſe eſſe reſpectu Angeli alterius fallaciam aut mendacium. Hæc verò omnia intellige quoad actus ipſos, qui tunc manifeſtantur: de obiectis enim actuum iam dico.

De obiectis actuum non videtur poſſe eſſe locutio inter Angelos.

De his ergo non videtur poſſe eſſe inter Angelos locutio: nam omnia alia ab actibus diſtincta quilibet Angelus nouit, ergo non poteſt eſſe de

de eis loquela: vt quid enim alteri dicam, id quod ipſe ſcit, & ego ſcio illum ſcire? Vrgetur, loquela fit producendo ſpecies; Atqui Angeli non accipiunt ab aliis ſpecies rerum: has enim vel à Deo infuſas, vel à ſe acquiſitas habent: ergo de eis non eſt loquela, ergo neque ea obiecta ex locutione alterius noſcere non poſſunt, neque abſtractiuè, nec intuitiuè.

47 *Huic difficultati reſpōdet Suarez. Primò. Secundò.*

Huic difficultati benè reſpondet Suarez Primò, multa eſſe quæ Angeli ignorant, de quibus poteſt eſſe locutio: nam in primis omnes actus liberi præteriti, quando extiterunt non manifeſtati, poſſunt iam de nouo manifeſtati, & de eis loqui poteſt cum altero Angelo. Secundò, etiam de aliis rebus præteritis: neque enim neceſſariò omnes Angeli omnia noſcunt, quando ſunt; ſæpè enim ad alia diſtracti occupantur. Tertiò, eodem modo de præſentibus, ad quas alij vel alius non attendit. Item circa futura poteſt dicere ea quæ coniectando nouit, de quibus fortè alter non cogitarat.

Tertiò.

Reſpondeo ad primum argumentum Suarez.

Circa hoc tamen aduerto, in ſententia Suarez concedentis ſpecies in Angelis de omnibus rebus futuris, exceptis actibus liberis, dicendum eſſe, locutionem illam de præteritis eis diſtinctis ab actibus, magis eſſe excitationem ſpecierum ad operandum, quàm propriam locutionem: oſtendi enim ſuprà, contra ipſum Suarez, etiamſi Angelus non nouerit rem quando extitit; ſi tamen habeat ſpeciem de illa, poſſe poſteà ex vi illius ſpeciei eam immediatè in ſe noſcere, vt ſuo tempore præteritam; ergo eo ipſo quòd Angelus excitet alterum per ſpeciem pugnæ v.g. præcedentis, audiens noſcit intuitiuè & in ſe eam pugnam, vt præcedenti tempore exiſtentem, ideóque impertinens planè erit narratio illius.

48 *Hinc in noſtra ſententia oritur dubiū.*

Hinc tamen poterit quis dubitare, an in noſtra ſententia docente à Deo in locutione produci ſpecies; an, inquam, ſi Angelus loquatur de ſuis actibus præteritis nondum manifeſtatis, Deus producat ſpeciem immediatam de eis actibus præcedentibus, an verò ſolùm de voluntate præſenti manifeſtatiua illorum. Reſpondeo, licet ad loquendum ſine dubio ſufficeret ſola ſpecies de volitione præſenti, probabile eſſe, Deum de præcedentibus actibus etiam infundere ſpecies immediatas, ideóque illos cognoſcere quidditatiuè & intuitiuè in ſe, vt pro ſua differentia temporis exiſtentes.

Reſpondeo.

Rogabis, cur Deus debebit in hoc caſu infundere ſpecies quidditatiuas de actibus præteritis, non verò de obiectis aliis diſtinctis, de quibus loqui poſſunt Angeli? Reſpondeo facilem eſſe diſparitatem: etenim quòd Angelus audiens non habeat ſpecies immediatas quidditatiuas aliorum obiectorum, non ſtat per ipſum loquentem; ergo, eſto ipſe loquens velit, non proptereà alter accipiet eiuſmodi ſpecies. At quòd ſpecies de actibus ſecretis ipſius loquentis non acceperit, prouenit præcisè ex eo, quòd loquens non permiſit manifeſtari eos actus: ſola enim ratio cur non ſint publici, eſt ipſe qui illos habet, & illos non vult manifeſtare; ergo, hac ratione ceſſante, & data, vt ſic dicam, licentia ab illo, iam Deus tenetur de illis ſpecies quidditatiuas infundere ei cui vult alter eos manifeſtare Quod intelligendum eſt cum hac limitatione, niſi ipſe loquens diceret, *Solùm volo illi manifeſtare hanc meam volitionem immediatè, actum autem heſternum ſolùm mediatè in hac volitione*: eo enim caſu non videtur Deus infuſurus ſpecies, niſi de ſola ea volitione, in quâ mediatè alter cognoſcet actus, erga quos ea verſatur; quia tunc non deteguntur illi actus directè à loquente.

Ad ſecundum argumentum Suarez reſpondeo.

Secundò benè docet Suarez, etiam de rebus alioquin Angelis notis, poſſe inter ipſos eſſe locutionem, verbi gratia, dicendo, *Ne facias hoc vel illud*, vel, *veni huc*, &c. quam dicit eſſe locutionem practicam; ergo poſſunt de aliis rebus, & à ſuis actibus diſtinctis, loqui. Addo ego etiam, non petendo, aut iubendo, ſed per ſe poſſe de aliis rebus loqui. Sic in nobis, licet duo intueantur eamdem rem, hortum verbi gratia vel picturam, poteſt vnus dicere alteri, vel per modum admirationis aut ponderationis, vel alio modo, *O quam hic hortus amœnus! quanta florum varietas! quanta colorum pulchritudo?* &c. Sic etiam paſſim de facto alterius malo, vtrique loquenti noto, longa ſolet eſſe ſermocinatio: ergo eodem modo poterunt Angeli inter ſe de morte, verbi gratia, Chriſti Domini loqui; etiamſi vtrique ſit nota, loqui quidem cum admiratione, tam Chriſti amorem ponderando, quàm è contratio Iudæorum duritiem. 49

Ad tertium argumentum Suarez reſpondeo, ſcilicet obiecta actuum ab altero Angelo non noſci quidditatiuè, ſed abſtractiuè.

Vltimò docet, & benè, Suarez, quando fit locutio de talibus rebus, eas tunc formaliter non noſci quidditatiuè, ſed abſtractiuè, in medio ſcilicet imperfectiori in actu intellectus & voluntatis: qui licet dicant ordinem ad obiecta, ideóque ducant in eorum cognitionem, vt fusè probaui in materia de viſione Dei; non tamen ducunt in quidditatiuam obiecti notitiam, vt ibidem dixi. In hoc autem caſu habet locum aſſenſus nitens auctoritate dicentis, quia obiectum tunc ex vi eius loquelæ non in ſe, ſed in alio noſcitur: at non proptereà poteſt falſitas eſſe, quia actus ipſi exiſtentes in intellectu angelico tunc noſcuntur intuitiuè; qui autem intuitiuè cognoſcit quod alter habet in mente, non poteſt ab eo decipi, niſi & ipſe decipiatur quod non eſt propriè per mendacium falli. de quo iam hîc.

Quartò dubitari poteſt, an audiens teneatur audire. ſed de hoc fine ſect. 4.

Quintò poteſt dubitari, quomodo Angelus audiens diſcernat loquentem. Verùm etiam de hac re dixi ſuprà. *Qui Angelus audiens diſcernat loquentem.*

SVBSECTIO TERTIA.

An Angelus poſſit quoſcumque ſimul aut ſucceſſiuè audire.

Pater Suarez eo cap. 28. num. 53. diſtinguit in auditione duo. Vnum eſt receptio ſpecierum; alterum cognitio per illas facta. Si de receptione ſermo ſit, ait Angelum quoſcumque poſſe audire, ſiue quorumcumque ſpecies recipere; quia nec agentia producendo ſe impediunt, nec intellectus eſt incapax illarum ſpecierum, ergo illas poteſt recipere. Si verò ſermo ſit de ipſis actibus elicitis per ſpeciem, ait, non poſſe quoſcumque audire, quia non habet virtutem infinitam ſe extendentem ad eliciendos ſimul quoſcumque actus intellectus. 50 *P. Suarez requirit duo in auditione.*

Reſpondeo ad Suarez.

Ego in hac quæſtione cenſeo, verum quidem eſſe, minorem ceteris paribus requiri virtutem ad recipiendas ſpecies, quàm ad eliciendas cognitiones, ideóque plures poſſe ſpecies recipere, quàm cum eis actus elicere; non tamen proptereà dici poſſe, in virtute receptiua non eſſe terminum; nam certum eſt, maiorem virtutem requiri ad recipiendas ſimul mille ſpecies, quàm ad duas vel

vel tres; & creaturas communiter non ſolùm habere terminum in agendo, ſed in recipiendo, vt in intenſionibus naturalibus ab omnibus dici ſolet, & meritò; ergo non poteſt ita abſolutè aſſeri, quemlibet Angelum habere virtutem recipiendi quaſcumque ſpecies loquentium ſimul. Quòd ſi infiniti exiſterent, & omnes ſimul ad vnum loquerentur, haberétne vim naturalem recipiendi eas ſpecies infinitas, an non? certè mihi valdè proba-
51 bile eſt, vel nullum Angelum tot poſſe, vel ſaltem multos, maximè è minoribus, tam amplam non habere virtutem receptiuam naturalem; ergo ſicut ex finita virtute infert Suarez, Angelum non quoſcumque actus poſſe elicere, ita etiam poſſet ex eadem limitatione inferre, non poſſe ſimpliciter quaſcumque ſpecies recipere.

Reſpondeo ad quæſtionem propoſitam.

Secundò & vltimò cenſeo dicendum, licet virtus etiam receptiua ſpecierum finita ſit & limitata; probabile tamen eſſe, Angelos de facto exiſtentes tam amplam habere, vt ſe extendat ad omnes Angelos præſentes; ita vt, etiamſi omnes illi ſimul loquerentur, recipere poſſet eorum ſpecies, quia etiam hi finiti ſunt; & non fuiſſet pro politica & perfecta eorum republica, eſſe creatos aliquos ita limitatos, vt non poſſent omnium etiam ſimul loquentium ſpecies recipere.

Limitatio noſtræ ſententiæ.

Dico *id eſſe probabile*, quia qui contrarium doceret, non facilè redargui poſſet, maximè cùm non detur moraliter ille caſus, vt omnes ſimul loquantur; & ob eamdem rationem puto, quod ad auditionem attinet, non poſſe eos ſimul attendere ad omnium loquentium verba, in quo ſecundo puncto acquieſco Patri Suarez.

Obiectio Prima.

Obiici tamen difficulter poteſt Primò, Si Angelus haberet finitam virtutem ad recipiendas ſpecies, ergo cùm nouas ſemper & nouas per æterni-
52 tatem recepturus ſit, tandem veniet ad tot, vt nequeat plures recipere; hoc autem videtur planè abſurdum; ſequeretur enim, eum tandem ſurdum eſſe reddendum.

Reſpondetur Primò.

Reſponderi poteſt Primò ex meis principiis, multas ex eis ſpeciebus ſucceſſu tẽporis corrumpi: dixi enim alibi, id ſine contrario omnino fieri poſſe, imò & in nobis ita ſæpè contingere; cur ergo idem etiam non continget in Angelis, vt poſt longiſſimum tempus iam non habeant ſpecies de aliquibus actibus, quorum olim habuerunt ſcientiam? & licèt ſit aliqua imperfectio in eâ obliuione, non propterea debemus fugere eam illis concedere, cùm ſint limitatæ virtutis, nec poſſint omnia ſimul.

Secundò. *Solutio hæc non videtur omnino probabilis.*

Reſponderet etiam Secundò quis, Deum eas ſpecies diſtinctas mutaturum in vnam ſimplicem, quæ omnia præcedentia repræſentet, ideóque ſemper locum eſſe nouis recipiendis. Verùm hæc ſolutio non videtur admodum probabilis, quia mutatio ſpecierum gratis confingitur, & deberet per totam æternitatem ferè infinities fieri, cùm ſemper noua & noua audiat ab aliis Angelis.

Meliùs reſpondetur Tertiò.

Meliùs fortè reſponderet Tertiò quis, poſt diem iudicij omnibus iam in cælo exiſtentibus, ſine nouis illuminationibus, aut circa creaturas adminiſtrationibus, pauciſſimos futuros actus liberos occultos, aut quos operæ pretium ſit manifeſtare.

Reſpõſio hæc in vno ſenſu eſt probabilis prima tamen obiectionis ſolutio tenenda eſt.

53 Hæc ſolutio quoad Angelos in ſtatu beatitudinis probabilis eſt. Sed quia hîc agimus de illis ſecundùm ordinem naturæ, ſecundùm quam perpetui ſunt, & perpetuam eam manifeſtationem habere poſſint, videtur ad primam ſolutionem neceſſariò recurrendum.

Obiectio Secunda.

Secundò obiicies, Semper Angelus (vt ſuprà docuimus) intelligit omnia quæcumque poteſt ſimul; ergo non poteſt de nouo ſpeciem recipere, quia tunc etiam illam debet cognoſcere, iuxta dicta ſuprà; non habet autem ad hoc virtutem, quia tota erat exhauſta in aliis obiectis.

Reſpondent nonnulli.

Nonnulli reſpondent, cognitionem reflexam de ſpeciebus eſſe neceſſariam, ideóque per eam non impediri cognitionem liberam de aliis obiectis.

Contrà Primò.

Sed contrà manifeſtè Primò, quia non minùs intellectus laborat in his quæ ex neceſſitate intelligit, quàm in his quæ liberè; quia non minùs illorum quàm horum producit cognitionem.

Secundò.

Secundò, intellectus propriè nihil liberè cognoſcit, etiamſi pendeat à determinatione voluntatis.

Reſpondeo ad obiectionem.

Reſpondendum ergo, obiectionem conuincere, Angelum, poſt acceptam nouam ſpeciem, non poſſe circa antiqua obiecta, vel æquè intenſè ac anteà, vel certè non tot poſſe cognoſcere ſimul ex illis, quia diſtrahitur ad aliquod nouum obiectum.

Vrgebis.

Sed vrgebis, Ergo tam multa poterit audire de nouo, vt non maneat in illo virtus, niſi præcisè ad atten-
dendum ſpeciebus quas habet, & nihil aliud poſſit 54
cognoſcere.

Reſpondeo.

Reſpondeo in hac rerum ſerie id non poſſe contingere (etſi diuinitus tot poſſent illi infundi, vt virtus ipſius cognoſcitiua exhauriretur, imò & non ſufficeret ad omnes ſpecies conſiderandas.

Ratio eſt.

Ratio eſt, quia, vt ſupponimus, Angelus de facto habet virtutem cognoſcendi ſimul etiam infinita obiecta, v.g. in comprehenſione ignis infinitos calores & ignes poſſibiles; ergo licet pro qualibet ſpecie, quam de nouo acquirit, deberet ceſſare à cognitione vnius caloris aut ignis poſſibilis; tamen quia in hoc ordine rerum non poteſt infinita audire, nec poteſt tot ſpecies accipere, vt non maneat illi virtus ad cognoſcendum adhuc aliquos ignes & calores poſſibiles, imò etiam infinitos. Prætereà, aliquando etiam non minuetur numerus obiectorum propter nouam ſpeciem, ſed attentio ſeu intenſio circa obiecta antiqua.

Qui Angeli loquantur cum Deo.

Sextò dubitari poteſt, quomodo Angeli cum Deo loquantur, ſeu Deum orent. Hæc tamen quæſtio non eſt huius loci, ſpectat enim ad materiam de oratione; éſtque communis difficultas & hominibus & Angelis reſpectu Dei.

SVBSECTIO QVARTA.

Quomodo Angeli cum hominibus, & è contrario, loquantur.

55 *Qui homines cum Angelis loquantur.*

IN hac difficultate dicendum eſt in primis, Angelos nobiſcum poſſe loqui, & nos cum illis eiſdem verbis, quibus nos vtimur: Angeli enim & dæmones ſine dubio optimè callent linguas, poſſúntque formare eas voces vel in aëre, vel in aliis corporibus.

Suarez ait, hominem non poſſe in Angelo quidquã producere per locutionem, quo illum excitet.

Vbi aduerte, à P. Suarez conſequenter quidem ad propria principia doceri, non poſſe hominem in Angelo quidquam producere per locutionem, quo illum excitet: Angelus enim non accipit ſpecies ab obiectis materialibus, ſed eas habet congenitas; vnde fit, vt Angelus non excitetur per illam locutionem, ſed poſſit, ſi velit, attendere.

Contra Suarez eſt.

Hoc tamen, licet conſequenter dictum, mihi durum videtur: nam inde fieret, nec poſſe Angelum velle attendere. Ratio eſt manifeſta, quia cùm nihil volitum, quin præcognitum, vt velit attendere, oportet eum noſcere, ſe poſſe iam attendere: non poteſt hoc autem ſcire, niſi ei conſtet iam me ſecum loqui, cùm tamen anteà non loquerer; hoc autem iam eſt formaliter excitari; niſi velis dicere, illum ſub dubio tantùm poſſe ſe determinare, ac ſi diceret: *Volo attendere, an loquatur:* quod ſanè indignum valdè Angelo eſt,

eſt, quia vel ſemper deberet habere iſtam voluntatem, vel ſæpè non attenderet quando loqueretur homo; vel certè ſæpè optans audire, attenderet, etiam quando nullus loqueretur. quæ omnia abſurda ſunt.

56 *Concluditur, Angelum excitari ab homine præſente aut loquente.* Abſolutè ergo Dicendum eſt, Angelum excitari ab homine præſente aut loquente. quæ doctrina clara eſt in ſententia aiente, eos etiam ab obiectis materialibus accipere ſpecies (quam dixi ſuprà ſatis eſſe probabilem:) hæ enim ſpecies de nouo acceptæ neceſſariò illum excitant: ſi verò (quod & ſuprà docui vt probabile) non habeant ſpecies futurorum liberorum (qualis eſt ea loquela) ſed Deus tunc eas primò infundat, quando obiecta exiſtunt, etiam eo ipſo neceſſariò excitantur. *Cum Patre Suarez vlteriùs dicitur.* Denique, etſi dicamus cum P. Suarez, talium futurorum, quæ non ſunt ſecreta cordis, dari in Angelis ſpecies ab inſtanti creationis; quæ tamen ex defectu exiſtentiæ in obiecto non poſſunt illud intueri, etiam videbitur dicendum, Angelos excitari ea locutione materiali: nam, ea poſita, neceſſariò noua excitatur cognitio de ſpecie impreſſa quam habet: ſuprà enim cum ipſo Suario docuimus, Angelum neceſſariò noſcere in ſuis ſpeciebus ſaltem confusè ea obiecta, quæ poteſt cognoſcere. Et hinc explicuimus, quomodo ſe poſſit determinare liberè iam ad hoc iam ad illud obiectum noſcendum. Ergo eo ipſo quòd poſita exiſtẽtia obiecti iam eſt cognoſcibile illud obiectum per eam ſpeciem, debet neceſſariò in illa confusè ſaltem noſcere, ſe poſſe iam exiſtẽtem intueri eum actum; hoc autem non noſcebat anteà

57 ergo neceſſariò excitatur per eam loquelam, & ſic rectè explicatur, quomodo ei ſit liberum ſe determinare ad diſtinctiùs & clariùs audiendum. & hæc dicta ſint de loquela materiali.

Dubitatur, an homines cum Angelis purè ſpiritualiter loqui poſſint. Ratio dubij eſt. Difficultas autem præcipua hîc eſt, an purè ſpiritualiter, eo modo quo diximus eos loqui inter ſe, loqui poſſint cum hominibus, & homines cum ipſis. Ratio dubitandi eſt, quia, cùm anima ſeparata videatur eo modo poſſe cum eis loqui, aliunde verò vnio ad corpus nec animæ nec Angelo vires adimat, eodem modo poterunt in corpore, quo extrà, loqui inter ſe.

Dixi ſuprà, hanc illationem non eſſe bonam: *Primò reſpondeo ad dubium.* eſt enim neceſſariò ab omnibus concedendum, animam ratione vnionis ad corpus impediri vel ad recipiendum à Deo ſpecies ſpirituales; quas tamen, iuxta omnium ferè ſententiam, ſeparata poteſt habere perfectiores multò; vel ſi à Deo eas non accipit, ſaltem per ſe poteſt eas acquirere, in corpore autem non; ergo corpus impedit eas operationes nobiliores; ergo eodem modo poteſt impedire quoad loquelam cum Angelis. Patet conſequentia, quia hæc etiam fit per ſpecierum earum nobiliorum receptionem.

Iam hinc Concludo, non ſolùm non ſequi fieri debere eam locutionem inter hominem & Angelum, ſed nec de facto ita eſſe, nec poſſe. *Secundò reſpondeo ad dubij quæſtionem negatiuè.* quod benè defendit Suarez. Ratio, qua moueor, eſt; quia experientia manifeſtè oſtendit, nos nunquam hoc modo dæmones & Angelos audire, ergo non 58 poſſunt ipſi in nobis eas ſpecies imprimere, nec Deus naturaliter debet eas producere: ſi enim actio eſſet naturalis, abſque dubio frequenter contingeret. Quòd ſi nos hoc modo non audimus Angelos, nec etiam è contrario ipſi nos audient: non enim eſt maior ratio, cur à corpore impediatur receptio ſpecierum, quàm cur impediatur productio earumdem.

Dices: Loquela noſtra cum Angelo in noſtra *Reſpondebis.* ſententia non aliter fieri deberet, quàm volendo ei manifeſtare; atqui per vnionem ad corpus non impeditur ea voluntas, vt per ſe patet, ergo nec impeditur loquela. *Contrà eſt.* Reſpondeo, verum quidem eſſe, per ſe loquendo, non impediri eam voluntatem; addo tamen, Deum non producere ad eius petitionem in Angelo ſpecies, quia talis modus non eſt aptus pro anima, dum eſt alligata corpori; ſicut ob eamdem cauſſam, licet Deus non impediatur, ne producat ſpecies eas nobiliores in anima, tamen non producit eas, quamdiu eſt vnita corpori. & hæc de locutione Angelorum ſufficiant.

DISPVTATIO DECIMATERTIA.

De voluntatis angelicæ libertate.

SECTIO PRIMA.

Quædam ſupponuntur.

1 *Angelos habere voluntatem, & quidem liberam, patet ex Scriptura.* IN Angelis eſſe voluntatem & liberam, ſuppono vt omnino certum ex Scriptura & Patribus: Angeli enim mali propter peccatum puniuntur, boni verò præmiantur; præmium autem & pœna neceſſariò ſupponunt actionem liberam. *Voluntas Angeli non diſtinguitur ab eius ſubſtantia.* Eam voluntatem non diſtingui ab eorum ſubſtantia, ſuppono ex dictis de intellectu, & in libris de Anima circa potentias.

Angelos eſſe volitiuos, malè infertur præcisè ex eorum vi intellectiua. Eos verò eſſe volitiuos, non inferri præcisè ex eo quòd ſint intellectiui; oſtendi etiam in libris de Anima, & in materia de voluntate Dei, probans, non dicere duo contradictoria potentiam intellectiuam ſine volitiua: vnde à fortiori colligitur, non inferri eſſe liberos, eò quòd ſint intellectiui; quia licet intellectum neceſſariò comitaretur voluntas, adhuc non ſequeretur eos futuros liberos, quia non omnis appetitus eſt eo ipſo liber.

Multi conantur oſtendere, vtrumque ſequi ex *Contrariam quidam tamen admittunt Primò.* intellectiuo. quod probant Primò, quia omnia, quæ de facto exiſtunt, & ſunt intellectiua, id habent. *Contrà eſt.* Hoc tamen argumentum ſæpè à me reiectum eſt vt debile: non enim ea præcisè ſunt diuinitus poſſibilia, quæ actu exiſtunt. *Argument Secundò.* Argumentantur Secundò pro libertate, quia potentia intellectiua, eò quòd rationalis ſit, debet habere pro obiecto omne ens, & eius differentias; ergo & volitiua 2 pro obiecto debet habere omne bonum, & eius differentias, ergo debet eſſe libera ad amandum hoc vel illud bonum. *Contrà Primò.* Reſpondeo Primò falſum eſſe, nullum intellectum eſſe poſſibilem qui habeat pro obiecto omne ens; cuius contrarium ſæpè oſtendi non repugnare. *Secundò.* Secundò, admiſſo antecedente, negatur conſequentia in voluntate: nam intellectus diuinus habet etiam pro obiecto omne malum moraliter; voluntas autem non poteſt malum morale amare, ergo minùs extenditur

voluntas diuina quàm intellectus ipſius. idem ergo poſſet eſſe in creaturâ.

Reſpondebis. Reſpondebis fortè huic inſtantiæ, etiam voluntas diuina poteſt ferri circa malum illud, ſaltem odio illud habendo, ergo æquè ſemper eſt vniuerſalis potentia volitiua ac intellectiua. *Refutatio.* Sed contrà, quia ex hac vniuerſalitate nihil infertur pro aduerſariis: facilè enim concedam, eam voluntatem creatam extendi ad malum moraliter, illud tamen odio habendo. Hinc enim non infertur, eam eſſe liberam ad amandum & odio habendum bonum phyſicum. quod ſimul eſt malum morale. Nos autem hîc agimus de libertate. *Contrà Tertiò.* Denique Tertiò reſpondeo, etiamſi illa voluntas poſſet amare omne bonum, tam quod ſimul eſſet malum morale, quàm omne aliud; non continuò eſſet libera: nam poſſet eſſe determinata ad amandum in aliquâ circumſtantiâ, ad odio habendum in aliâ; v. g. ſi intenſiùs proponeretur malum morale ad amandum, ad odio habendum, ſi remiſſiùs.
3 Porrò nullam eſſe repugnantiam in aliquo appetitu rationali, qui eſſet eo modo determinatus, vel ad amandum id quod efficaciùs proponeretur, vel id quod vt maius bonum ſiue morale ſiue phyſicum repræſentaretur. Inde patet, quia & de facto id docet Vaſquez de noſtra voluntate; & licet nos contra ipſum inferamus, tolli inde libertatem, non tamen inde reiicimus, eò quòd diuinitus etiam repugnet appetitus rationalis eo modo determinatus, ſeu non liber, certè ego maiorem non inuenio repugnantiam in ea determinatione ad maius bonum morale vel maius phyſicum in appetitu ſpirituali, quàm in materiali ad maius bonum materiale ſenſitiuum.

Angelos habere voluntatem, & quidem liberam, præcisè ex ſpecifica illorum natura probandum eſt. Angelos ergo habere voluntatem, & quidem liberam, non ex ratione intellectiui vt ſic, ſed ex propria ſpecifica illorum natura probandum eſt, ſicut ſæpè dixi in ſimili de multis aliis prædicatis.

Communis Diuiſio libertatis eſt in contradictionis & contrarietatis. Pro meliori verò eorum, quæ circa libertatem Angelorum dicturi ſumus, intelligentia, ſupponenda eſt communis diuiſio libertatis in contradictionis & contrarietatis: illa eſt libertas ad faciendum & non faciendum actum; altera eſt ad faciendum hunc vel illum ſpecie diuerſum. *Libertas contradictionis adhuc aliter diuiditur.* Contradictionis autem rurſus poteſt diuidi in libertatem purè omittendi, ſeu contradictionis abſolutè, id eſt non ſolùm habendum & non habendum hunc actum, ſed ſimul ad carendum omni alio; & in contradictionis reſpectiuè, id eſt reſpectu huius numero actus, etiamſi teneatur alium
4 numero efficere, ſi hunc non elicit: in quo ſecundo ſenſu omnis libertas etiam quoad ſpecificationem eſt libertas contradictionis: quia ſi poteſt hunc vel illum ſpecie, ergo hunc numero poteſt habere, ſi velit; & ſi nolit, poteſt etiam omittere. *Libertas vt ſic dici poſſet.* Ideò fortè meliùs diceretur libertas vt ſic eſſe poteſtas ad faciendum hunc actum, vel non eum faciendum; & poſteà hæc quaſi contradictionis libertas diuideretur in contradictionis abſolutè, quæ habet poteſtatem ad omittendum omnem actum; & in libertatem contradictionis reſpectiuè, ſeu quoad ſpecificationem, quæ dicit poteſtatem hunc vel illum actum faciendi, & non faciendi, non tamen omnes omittendi.

Qua libertas contradictionis reperiatur in Angelis. Sed quidquid ſit de modo tradendi hanc diuiſionem, res eſt clara in ſe, ſolúmque in præſenti dubitari poteſt, an in Angelo vtraque libertas reperiatur. Et quidem reperiri illam, quæ actum & carentiam actus reſpicit, certum eſt, quia ea minima eſt libertas quæ poteſt eſſe, & ipſa includitur in quacunque aliâ: eo enim ipſo quòd ab hoc vel illo actu poſſim ceſſare, poſſum procul dubio hunc habere, vel non habere hunc; quæ eſt libertas contradictionis reſpectiuè. Difficultas ergo eſt, & de abſolutè condictoriâ, ſiue ad purè ſimpliciter omnem actum omittendum; de quâ infrà: & de libertate quoad ſpecificationem: de quâ ſect. 1. Quia verò ſpecies actuum magis & minùs inter ſe differunt, aliquæ ita differunt, vt ſint contrariæ, oportet videre, an non ſolùm inter bona, hoc amare potiùs quàm illud, ſed etiam poſſit ferri in malum moraliter.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angeli poſſint peccare.

NOn defuere qui dixerint, Angelum ita eſſe neceſſitatum ad bonum honeſtum, intra ordinem tamen naturæ, vt non poſſet vllo modo malum amare morale; conſequenter nec peccare intra ordinem naturæ, niſi præceptum illi aliquod ſupernaturale imponeretur, contra quod de facto peccarunt mali Angeli. 5 *Secundùm quoſdam, quomodo Angeli ſint impeccabiles.*

Fundamentum huius ſententiæ primum eſt: Nequit eſſe peccatum, niſi ſit error in intellectu; ſed naturaliter Angelus eſt incapax erroris, ergo & peccati. *Arguunt Primò.* Verùm maior & minor huius ſyllogiſmi ſunt falſæ. Maior, quia ſi de proprio errore ſermo ſit, ſequeretur, quotieſcumque peccamus, nos eſſe hæreticos & erroneos. quod eſt verè hæreticum. *Impugnatio.* Si autem ſermo ſit in maiori propoſitione de errore impropriè, & quaſi priuatiuè, id eſt, quotieſcumque datur peccatum, eſſe carentiam alicuius cognitionis perfectioris; quæ ſi eſſet, impediuiſſet peccatum; vera eſt maior, quia ſi fuiſſet viſio beata, non fuiſſet peccatum. Loquendo verò de aliis cognitionibus infra beatam, falſa eſt maior quia aliæ cognitiones non tollunt peccatum per ſe, vnde & eis poſitis potuit eſſe peccatũ. Minor item eſt falſa, quia Angelus ſaltem in rebus occultis & dubiis poteſt errare propriè, impropriè itẽ, id eſt carere perfectiori cognitione beata, ſcilicet impediẽte peccatum, proculdubio non ſolùm poteſt naturaliter, ſed neceſſariò naturaliter eâ caret; cogitatione autem congruâ, quæ licet ex natura ſua ſit capax coniunctionis cum peccato, tamen ex præuiſione ſcientiæ mediæ non coniungetur de facto cum illo, poteſt & ſæpè caret Angelus, quia non tenetur ſemper illi Deus infundere eiuſmodi cogitationes.

Quòd ſi vera eſt ſententia docens, Angelum ſe determinare liberè ad omnem cogitationem naturalem, excepta prima de ſua ſubſtantia & ſpeciebus quas habet, quod vt probabilius ſuprà docuimus; vix poteſt intelligi, quomodo Deus illi infundat ſpecies vel cogitationes congruas, ſiue ſufficientes intra ordinem naturæ, vt paulò fuſiùs infrà vrgebo. Quòd ſi Deus eas non infundit, certè Angelus non poteſt præſcire, quâ cogitatione ſit benè vſurus liberè, ideóque multò minùs eſt ſemper neceſſitatus ad habendas cogitationes congruas, & per illas ad numquam peccandum. 6 *Confirmo.*

Secundum eius ſententiæ fundamentum: Corpora cœleſtia non poſſunt in ſua operatione deficere, ergo neque Angeli. *Arguunt Secundò. Refutatio.* Conſequentia hæc eſt planè nulla, quia corpora inanimata, & non cognoſcitiua, non poſſunt non ſolùm peccare, ſed nec benè operari, nec amare, nec odio habere; quid ergo inde ad Angelos cognoſcitiuos & volitiuos?

Miror,

Miror,quòd non intulerint,Ergo nec Angeli poſſunt amare Deum, quia corpora cœleſtia illum non amant; nec petit argumentum ſolutionem aliam.

Tertiò arguunt.

Tertium ſit; quia voluntas libera incapax peccandi non repugnat, ergo talis erit voluntas angelica. Quidquid ſit de antecedente, de quo ſuprà, conſequentia eſt mala, quia non omnia, quæ non repugnant diuerſis creaturis poſſibilibus, debent conuenire Angelo.

Concluditur, Angelos eſſe capaces peccati, & quidem intra ordinem naturæ. Prima pars eſt de fide, ſecunda probatur.

7 Concluſio ergo communis & certa ſit, Angelos eſſe capaces peccati, & quidem intra ordinem naturæ. Prima pars, ſcilicet abſolutè eos eſſe capaces peccati, eſt de fide: peccarunt enim multi de facto; ab actu autem ad potentiam benè diſcurritur affirmatiuè. Et hinc probatur etiam ſecunda pars, eſſe eos capaces peccati intra ordinem naturæ; quia licet præceſſerit immediatè præceptum ſupernaturale (quod infrà, dum de eorum peccato egerimus, examinabitur) cùm tamen repugnet peccatum contra præceptum ſupernaturale, quod non eo ipſo ſit contra præceptum naturale, ſeu contra naturale dictamen rationis: dictat enim ratio naturalis Deo quomodocumque præcipienti obediendum eſſe, manifeſtum eſt eos peccaſſe contra præceptum naturale.

Secunda concluſionis pars probatur Secundò.

Secundò probatur eadem ſecunda pars, quia de facto diaboli mentiuntur, fallunt, inuident, vt Scriptura paſſim teſtatur: hæc autem omnia ſunt peccata contra naturam immediatè. Vnde arbitror, neque hanc ſecundam partem, ſaluâ fide, negari poſſe.

Reſpondebis. Contrà eſt.

Reſpondebis, eos poſſe peccare contra naturam, ſuppoſito tamen peccato contra præceptum ſupernaturale. Sed contrà, quia præceſſiſſe illud peccatum, parum conducit ad hoc, vt poſſint pec-
8 care contra naturam rationalem: ſi enim poſt illud habent hanc potentiam, etiam ante illam habuere, quia potentia Angeli, ſecundùm quod dicit in actu primo, eadem eſt antè & pòſt. Quòd ſi ad peccatum requiratur error, certè, ſimpliciter loquendo, non ſunt magis capaces erroris intra ordinem naturæ poſt peccatum quàm anteà: nam naturalis vis cognoſcendi non eſt illis vllo modo adempta.

Tertiò idem ſuadetur.

Tertiò idem ſuadetur, quia non eſt excogitabilis ratio vlla, cur Angeli ex nequitia ſua vel libertate poſſint non obedire Deo præcipienti rem ſupernaturalem, & non poſſint non obedire præcipienti rem naturalem; quia ex parte difficultatis in obiecto nulla poteſt deſumi diſparitas: nam tam facilè cum auxilio gratiæ illis parato poſſunt Deum amare ſupernaturaliter, quàm cum auxilio naturali naturaliter. Et licet eſſet maior difficultas, inde tamen non poteſt prouenire libertas ad reſiſtendum, ſicut aduerſarij docent, intra ordinem naturæ æquè eos non poſſe reſiſtere Deo in præcepto grauiſſimo & difficillimo, cur non dicent idem de naturali reſpectu ſupernaturalis, eſto hoc difficilius ſit; & certè maior eſt ſæpè difficultas in aliquo præcepto naturali, quàm in ſupernaturali: v. g. difficilius erit Angelo ſupremo, ſe abiicere ad obediendum Angelo infimo, quod eſt præceptum naturale, quàm actu ſupernaturali ſperare beatitudinem, aut Deum amare. Conſtet ergo, non poſſe prudenter dubitari de capacitate eorum reſpectu peccati contra præceptum naturale, tam poſt præceptum ſupernaturale quàm ante illud.

9 Secunda difficultas præcedenti annexa, eſt, an Angeli poſſint in pura natura ſolùm venialiter peccare.

Quidam apud Suarez negant, Angelum in pura natura poſſe ſolùm venialiter peccare. Impugnatur, Primò. Secundò impugnatur.

Negant aliqui apud Suarez cap. 8. quia vel Angelus habet Deum pro vltimo fine in illa actione, & ſic erit honeſta; vel ſolùm habet pro fine creaturam, & ſic erit peccatum mortale; quia vltimum ſuum finem ponit in creatura. Hæc ratio valdè diſplicet: nam Primò probat, nos non poſſe peccare venialiter, quia idem argumentum fit in noſtra actione, mutatis terminis, vt per ſe patet. Secundò etiam probat, nec in natura lapſa, aut etiam eleuata, eos poſſe peccare venialiter, & conſequenter eos nunquam poſſe. quod apertè falſum eſt, vt ſtatim dicam.

Porrò argumentum non magis in vno caſu quàm in alio vrgere, patet manifeſtè: nam quòd præceſſerit, vel non præceſſerit aliud peccatum, non facit vt mendacium iocoſum ſit mortale aut veniale; quod (vrgendo argumentum, cui reſpondeo) probo, quia vel poſt lapſum ſuperbiæ diabolus in ea actione ſeu mendacio habet Deum pro vltimo fine, & ſic non peccabit: vel ſolùm habet creaturam pro vltimo fine, & ſic peccabit mortaliter, quia vltimum ſuum finem ponit in creatura, ergo.

Effugio obuiatur Primò.

Nec ſufficit reſpondere, in eo caſu iam Angelum anteà poſuiſſe ſuum vltimum finem in creatura per primum peccatum, ideóque neceſſum non
eſſe, vt eum nunc ponat. Hoc, inquam, non ſuf- 10
ficit. Primò, quia etiam in ſtatu puræ naturæ potuiſſet per actum bonum, amorem ſcilicet naturalem, poſuiſſe in Deo vltimum ſuum finem, &c. tunc non fuiſſet neceſſarium, vt in ſecunda actione alium vltimum finem quæreret, ideò ſaltem tunc potuiſſet venialiter peccare in pura natura. *Secundò* Secundò, quòd per primum actum diabolus in materia ſuperbiæ conſtituerit ſuum vltimum finem, eſt per accidens in ordine ad voluntatem mentiendi: ſi enim mentitur propter primum finem, iam etiam peccabit mortaliter, & non venialiter, vt contendo; ſi verò in eo mendacio non cogitat de ſuperbia, ergo, etſi illa non præceſſiſſet, eodem modo mentiri potuiſſet, & eodem modo venialiter ſolùm peccaſſet.

Abſolutè reſpondeo.

Reſpondendum ergo abſolutè, hominem & Angelum non ſemper, quando amant aliquod obiectum, cogitare de vltimo fine ſuarum omnium actionum & ſui ipſius, ſed præciſè amare obiectum propter bonitatem, quam in eo noſcunt, ſiſtendo in ea bonitate per eum actum: non enim eſt neceſſum, vt quando do eleëmoſynam, illam ordinem ad Deum ex affectu charitatis, ſed poſſum amare eleëmoſynam propter bonitatem in illa repertam, ibi ſiſtendo. Et hoc contingit neceſſariò in omnibus actibus virtutum moralium; & idem eſt in indifferentibus, & in malis etiam grauiter. Neque enim omnis, qui die ieiu-
nij peccat mortaliter, comedendo perdicem v. g. 11
facit eam perdicem ſuum vltimum finem, ad quem ſe dirigat poſt mortem, & cuius poſſeſſione poſteà vellet eſſe beatus; ſed peccat mortaliter, quia hîc & nunc magis vult illam delectationem, quæ in comeſtione perdicis reperitur, quàm obedire præcepto graui Dei. Vnde etiam poteſt dici quaſi virtualiter ponere ſuum vltimum finem in creatura, quatenus hîc & nunc præponit eam delectationem amicitiæ Dei. Quòd ſi ea comeſtio ſolùm venialiter eſſet prohibita, non proptereà eam etiam non præponeret præcepto Dei: abſque dubio enim eam præponit; ſed quia præceptum eſt leue, ideò non præponit amicitiæ, ſed diſplicentiæ leui Dei, ideóque non dicitur facere ſuum vl-

timum finem creaturam ſimpliciter; re autem vera eo actu, ſiue venialiter peccet, ſiue mortaliter, ſemper vltimò ſiſtit in ea delectatione comeſtionis perdicis. de quo fuſiùs egi in materia de peccatis.

Concluſio Prima: quî Angelus poſſit peccare venialiter Ratio concluſionis.

Dicendum ergo Primò, Angelum poſſe peccare venialiter ex paruitate materiæ, vel ex obiecto naturâ ſuâ ſolùm venialiter prohibito, quale eſt mendacium. Hæc conſtat manifeſtè, quia Angelus poteſt mentiri & fallere hominem in rebus leuibus, & in iiſdem eum lædere, in honore, vel in pecunia, in ſanitate, &c. Neque enim poteſt vlla circumſtantia excogitari, cur illud peccatum ex natura ſua veniale graue ſit in Angelo: nam dignitas perſonæ id non facit: homo enim cum gratia
12 ſupernaturali eſt dignior quàm Angelus ſecũdùm ſe, & in pura natura ſumptus; & tamen homo gratus poteſt peccare venialiter. Ex parte finis iam dixi nihil eſſe aggrauans, ergo manet in illo peccatum veniale, ſicuti in nobis. Quid D.Thomas circa hoc docuerit, dubium eſt; P.Suarez eum explicat de Angelis, prout iam ſunt, vel in cœlo, vel in inferno. Verùm etiam loquendo de illis, non video, cur, quando diaboli lemures ioci cauſſa ſicut contingit ſæpè, dicunt mendacium leue, aut vitrum aliquod domi frangunt, debeant cenſeri id facere ex fine mortaliter malo. Sed de hoc fuſiùs infrà, dum de obſtinatione eorum in malo egerimus.

D. Thomas quid in hac difficultate ſenſerit, explicat Suarez.

Secunda concluſio: quî Angelus poſſit peccare venialiter. Probatur concluſio reſpondendo argumento contrario.

Secundò Dicendum, etiam ex inconſideratione poſſe Angelum peccare venialiter. Hæc eſt contra P. Suarez, eo cap.8. num. 3. Probatur & declaratur reſpondendo argumento ipſius: ait enim, Angelus nõ poteſt habere cogitationes ſubreptitias, quia intellectus in omnibus cogitationibus ſubeſt ipſius voluntati; ergo non poteſt peccare ex ſubreptione. Reſpondeo, aliud eſſe ſubreptionem, aliud defectum conſiderationis perfectæ. Argumentum Suarij probat Angelum non eſſe capacem ſubreptionis. Tranſeat hoc; non ta-
13 men probat eum non eſſe capacem imperfectæ attentionis ad obiectum; imò cùm ſuprà ex ipſius doctrina, & vera, diximus, Angelum poſſe pro ſuo libitu fortiùs & intenſiùs attendere vni obiecto, quàm alteri, poterit etiam pro ſuo libitu ita imperfectè attendere ad aliquod obiectum, vt non perfectè diſtinguat, an ſit peccatum, nec ne, & multò minùs, an ſit mortale, an veniale. Si autem tunc amaret tale obiectum, non haberet cognitionem ſufficientem vt peccaret mortaliter, ſed ad ſummum venialiter.

Ex imperfecta attentione ad obiectum poſſet Angelus peccare venialiter.

Obiicies, dubitando iam peccaturum mortaliter.

Contrà Primò. Non quauis dubitatio inuoluit peccatum.

Dices, eo ipſo quòd dubitans, an eſſet peccatum, illud efficeret, peccaret mortaliter; quia exponeret ſe periculo faciendi rem mortaliter, & quidem grauiter malam. Sed contrà Primò, quia ſi dubitaret tantùm, an eſſet veniale, an indifferens, tunc ſe non exponeret periculo faciendi rem grauiter malam, ſed ſolùm venialiter. Contrà Secundò, quia poſſet etiam tunc carere omni reflexo alio iudicio docente in rebus dubiis, tutiorem partem eſſe eligendam; quia iſtud iudicium non ineſt neceſſariò in Angelo actualiter. Contra tandem Tertiò, quia poſſet ex defectu attentionis probabiliter putare, illud obiectum eſſe peccatum veniale præciſè, etiamſi fortè falleretur: tunc autem peccaret venialiter ex defectu conſiderationis, vt per ſe conſtat. Neque video quid aliud poſſit contra hanc concluſionem obiici. Si autem nihil obiicitur ſpeciale, ergo vniuerſaliter, ſicut alia peccata venialia admittimus, debemus admittere in illis hoc.

Contrà Secundò, non tenetur Angelus ſe reflectere in dubio.

Contrà Tertiò, ex defectu conſiderationis poſſet venialiter peccare.

SECTIO TERTIA.

De libertate Angeli ad non peccandum.

DIximus, eos poſſe peccare; vnde clarè conſtat, 14
& poſſe non peccare: peccatum enim dicit potentiam ad ſui carentiam. oportet tamen hîc aliquantulùm hærere propter P. Vaſquez, qui apud Suarium hoc cap. 7. docet, Angelos natura ſua ſine ſpeciali auxilio gratiæ non poſſe non peccare. Ratio illius eſt, quia vt non peccent, neceſſariò debent habere auxilium congruum: in poteſtate autem ipſorum non eſt tale auxilium, ſed illud ex gratia & liberalitate Dei prouenit; ergo non poſſunt ſine ſpeciali auxilio gratiæ non peccare. Eſt autem hoc argumentum Patri Vaſquez in tota materia de gratia valdè familiare: eodem enim probat, nos ſine gratia Chriſti nullum poſſe bonum opus morale efficere.

Vaſquez, ait Angelos natura ſua ſine ſpeciali auxilio graita non poſſe non peccare.

Reſpondetur Primò ſententia P. Vaſquez.

Circa hanc materiam breuiter Dico Primò, ferè eſſe de ſolo nomine in præſenti: nam in ſchola Societatis nullus negat, quemcumque ſiue hominem, ſiue Angelum, benè operantem habere auxilium congruum, ſiue hoc in ſe ſit ordinis naturalis, ſiue ſupernaturalis. Conueniunt item omnes, potentiam ad operandum non includere tale auxilium: verè enim & qui caret tali auxilio, habet potentiam vt benè operetur, quia eſt in ipſius poteſtate efficere, vt illud auxilium, quod de facto eſt ſufficiens, ſit congruum, vt in materia de prędeſtinatione, & agens de ſcientia media, fusè probaui. Hinc fit, vt licet nullus benè operetur de facto, niſi qui habet auxilium congruum; per ip-
ſam enim operationem vt futuram, ſeu vt exi- 15
ſtentem, redditur congruum; tamen etiam ſine vllo congruo datur ſimpliciter potentia ad benè operandum ſicut nullus operatur benè ſine bona operatione; at etiam qui non habet bonam operationem, habet potentiam ad benè operandum; ergo, etiamſi Angelo auxilium congruum intra ordinem naturæ non debeatur, quia tamen debetur ſaltem ſufficiens, habebit naturaliter ſine nouo fauore prærequiſita omnia ad non peccandum: & conſequenter poterit non peccare, licet de facto nunquam vitet peccatum ſine aliquâ ſpeciali gratia; nec puto hoc à P. Vaſquez negari, qui in ordine ad neceſſitatem gratiæ per Chriſtum in nobis ita alibi diſcurrit; & quoad hoc eadem eſt ratio in Angelis in præſenti caſu.

Angelus ſine auxilio congruo habet prærequiſita ad non peccandum.

Reſpondetur Secundò ad P. Vaſquez. ſententiam.

Secundò Dico, certum eſſe de re apud omnes, quòd Deus det auxilium, quod præuiderat congruum, potiùs quàm aliud, aliquem eſſe fauorem. Vtrùm autem talis fauor dicenda ſit gratia ſpecialis, quæſtio eſt de nomine. Nec enim in hoc maior eſt difficultas, quàm, vtrùm dicenda ſit gratia Dei, quòd homo noſcatur cum viſu, auditu, aut aliquo ex aliis ſenſibus; quia etiam, ſuppoſito dono creationis, non tenebatur Deus dare tales ſenſus illi homini.

Obiicies.

Dices fortè, diſcrimen eſſe notabile ex eo quòd ſenſus, membra, & omnia alia, quæ pertinent ad conſtitutionem hominis, non cauſſantur à Deo, vt à cauſſa ſpeciali, ſed concurrente, iuxta exigentiam cauſſarum ſecundarum; vnde cùm hæ reſpectu mei v.g. ſufficienter fuerint diſpoſitæ pro om-
nibus ſenſibus, non eſt gratia ſingularis Dei, me 16
illos ſenſus habuiſſe, fuiſſet autem, ſi à ſolo Deo id proueniſſet; cùm ergo auxilia à ſolo Deo proueniant, & tam facilè potuiſſet ipſe dare hîc & nunc auxilium purè ſufficiens, quàm congruum; videtur

videtur dicendum, neceſſariò fuiſſe etiam intra ordinem naturæ ſingularem gratiam, quòd dederit congruum præ ſufficienti.

Contrà Primò. Deus ſine miraculo potuit impedire integritatem membrorum meorum.

Diuerſitas tamen hæc facilè reiicitur. Primò, quia Deus eas cauſſas naturales potuiſſet nullo miraculo interueniente ita diſponere, vt non darent mihi omnes ſenſus; ergo eadem eſt ratio quæ de auxiliis. Conſequentia eſt bona; antecedens patet manifeſtè, & quidem è re præſenti: nam potuiſſet Deus meæ matri talem cogitationem congruam excitare ad motum, aut cibum hunc vel illum, vnde vel totius mei corporis ſecuta fuiſſet turbatio, & mancus, cæcus, &c. naſcerer. Quòd ſi per matrem non impediuit, potuit per alios permittendo alia, quæ matri & proli nocere poſſent.

Contrà Secundò.

Reiicitur Secundò, quia etiam videtur in multis occaſionibus Deus quaſi naturaliter non potuiſſe impedire eiuſmodi auxilia congrua in Angelis. Pro quo pono, auxilij congrui nomine non intelligi voluntatem generalem concurrendi: hæc enim eſt eadem, ſiue homo de facto reſponſurus ſit, ſiue non; ergo ſolùm poteſt intelligi cogitatio ipſa ex parte intellectus de bonitate & malitia talis obiecti: nam ad actum naturalem nihil aliud

Quid nomine auxilij congrui intelligatur.

17 requiritur; atqui ea cogitatio, quæ in Angelo in tali vel tali occaſione conſurgit, non minùs naturaliter reſultat, quàm reſultent in infanti, datis talibus cauſſis naturalibus, membra requiſita pro omnibus ſenſibus: ergo non magis eſt gratia Dei talis cogitatio, ſeu auxilium congruum, quàm habere ſenſus omnes & membra in homine; quod tamen non cenſetur communiter, etiam apud Auguſtinum, donum diſtinctum à dono creationis; ergo pari ratione in Angelis talia auxilia congrua in multis occaſionibus ſolùm debent reduci ad donum creationis ſeu conſeruationis.

Confirmatur & explicatur, quid ad actus naturales voluntatis angelicæ requiratur.

Confirmo & explico argumentum: Ad actus naturales voluntatis angelicæ non poteſt requiri, vt paulò antè dixi, niſi cognitio naturalis ex parte intellectus ipſius (nam alia ſingularis illuminatio Dei ſine dubio ad tales actus eſt omnino ſuperflua) item etiam requiritur voluntas generalis concurrendi; in voluntate non facit gratiam vllam Angelo Deus. Primò, quia vt auctor naturæ tenetur illam habere, Secundò, quia ſi eam non haberet Deus, tunc Angelus faciliùs vitaret peccatum: nam ſine illa voluntate indifferenti nulla poteſt eſſe libertas; ſine libertate autem etiam peccatum non eſt. Aliunde verò, vt paulò antè dixi, in ea voluntate nulla differentia eſſe poteſt, ratione cuius ibi poſſit habere locum gratia

18 ſpecialis; nec ibi auxilium congruum conſiſtit; ſola ergo cognitio poteſt reſtare. At hæc cognitio in ſententia, quam ſuprà vt probabiliorem defendi, ab ipſo Angelo, vt à cauſſa particulari, & ſe determinante, prouenit: ille enim ſe ad cognitionem determinat, non Deus illum: ergo licet hæc cognitio præ alia habeat rationem auxilij congrui, non poteſt dici, illam ex ſingulari ſeu ſpeciali fauore Dei prouenire: nam quòd excitetur ea congrua, non autem ſufficiens, non prouenit à Deo, ſed ab Angelo.

Reſpondebis.

Reſpondebis, Deum etiam debere concurrere, vt ea cognitio excitetur; ergo poteſt locum habere gratia illius volendo concurrere. Sed contrà, quia Deus concurrit tunc vt determinatus à cauſſa ſecunda; & ita ſi non concurreret, faceret miraculum, ſicut fecit negando igni Babylonico concurſum ad pueros comburendos; in concurſu autem, quem ita exigit cauſſa ſecunda, non præſtat Deus gratiam niſi largiſſimè, quatenus etiam diuinitus aliter poterat efficere. in quo ſenſu non loquimur nos in præſenti.

Contrà in præſenti non loquimur in hoc ſenſu.

Reſpondebis Secundò.

Reſpondebis Secundò adhuc, quòd Angelus velit in ſe excitari hanc potiùs cognitionem quàm illam, prouenit ſine dubio à libertate ipſius; ergo priùs ſupponitur aliqua cogitatio congrua quòd ſi hęc dicatur etiam prouenire à libera volitione ipſius, ſemper retrocedam, quouſque tandem veniamus ad primam, quę ipſi non fuit liberà, & conſequenter in quâ Deus potuit illi gratiam præſtare; & ſic cum ab ea pendeant omnes ſequentes, omnes erunt gratioſæ, ſaltem ratione primæ.

Contrà.

Sed contrà, quia in ſententia (quam vt probabiliorem ſuppono) non habet locum hæc ſolutio: nam ea prima cognitio quæ Angelo eſt neceſſaria, &, quâ poſitâ, ad ceteras ipſe ſe liberè determinat, eſt cognitio ſui & ſuarum ſpecierum: in hac autem infundenda nullam ei etiam Deus præſtat gratiam; quia, vt obſeruaui ſuprà, ea cognitio eſt naturaliter ipſi debita, ita vt fieret miraculum, ſi ei non concederetur; ergo neque dici poteſt, ratione illius ſpecialem illi præſtare gratiam, vbi ergo locum habet auxilium congruum. 19

Reſpondebis Tertiò. Contrà Primò.

Reſpondebis adhuc Tertiò, in eo conſiſtere gratiam, quòd in tali occaſione ei dederit prædictam cognitionem. Sed contrà, quia hoc non eſt beneficium diſtinctum à dono creationis in tali momento; in hac autem creatione nullam vult P. Vaſquez agnoſcere gratiam ſpecialem. quòd ſi hæc creatio diceretur gratia ſpecialis, iam quæſtio eſſet de nomine. Contrà Secundò, quia vix poteſt intelligi habiturum cogitationes diuerſas ex cognitione ſui, ſi priùs vno die quàm ſi tardiùs creatus fuiſſet; ergo locum non habet etiam ibi ratio auxilij congrui; id enim vt tale dicit connexionem cum actu.

Secundò.

Obiicies.

Obiicies tamen hinc ſequi, Angelis tota vita non poſſe Deum intra ordinem naturæ dare liberaliter vllum auxilium congruum quod eſt abſurdum. Reſpondeo negando ſequelam, quia etiamſi non teneatur, poteſt Deus excitare ſpecialiter ſine libertate ipſius Angeli aliquas cognitiones magis illum iuuantes ad amorem boni honeſti. Neque hoc repugnat præcedenti diſcurſui, quia ibi loquor de cogitationibus, quæ ferè ſemper & per ſe excitantur in Angelo; & in eis dixi non eſſe ſpecialem Dei fauorem, quia ipſe Angelus voluntariè ſe ad eas determinat; cum quo tamen ſtat, Deum extraordinariè aliquas in ipſo ſpecialiter ſine libertate excitare. 10

Reſpondetur.

Reſpondetur Secundò. Neceſſariò in Angelis excitatur aliquando congrua cogitatio.

Addo Tertiò & vltimò, quidquid ſit de principio excitante cognitionis in Angelo, etiamſi in Deum id reducamus, non videri probabile, ſine ſpeciali miraculo poſſe in tot ac tam variis occaſionibus aut materiis occurrentibus ad operandum liberè, Angelum in pura natura exiſtentem ſemper carere auxilio congruo, & ſemper debere peccare; malè ergo dicitur, eum non poſſe vitare peccatum vllum ſine gratia, cùm potiùs videatur miraculum, ſi non vitet aliquod.

Obiicies.

Dices, quid ſi in prima occaſione peccaret, tunc ſine dubio in ceteris deberet carere auxilio congruo, ſaltem in pœnam præcedentis peccati.

Contrà Primò.

Sed cõtrà, quia etiamſi peccaret, non propterea eſſet proportionata pœna, cum poſteà in omnia alia peccata permittere cadere, & fortè neque etiam dæmones omnes de facto in omni materia occurrente illis peccant. Quis enim credat, eos de nulla re mala cogitare, quin habeant affectum peccandi in illa per conditionem. v.g. ſi cogitat de caſtitate,

caſtitate, ſtatim eum dicere, ego, ſi poſſem, contra illam peccarem; & ſic in omni materia, & in omnibus momentis; ita vt numquam habeant vnicam omiſſionem aut actum indifferentem. certè id mihi duriſſimum eſt creditu; ſed de hoc infrà. Ergo licet non efficiant actum vllum bonum, nec quidem intra ordinem naturæ efficient ſaltem non malum, & conſequenter non ſemper peccabunt in omni materia de quâ cogitant. Quòd ſi hoc de facto in dæmonibus dicatur, eò quòd dum inuident hominibus volunt eos ad omnia peccata trahere, non videtur eſſe annexum Angelo in quocunque ſtatu, maximè ſi poſt peccatum ad tempus detineretur, antequam pœna ſenſus torqueretur; aut non eſſent aliæ creaturæ rationales, in quibus ſe vellet vindicare.

Secundò. Secundò, non ſubſiſtit ea obiectio, quia etiam in illa prima operatione fieri poteſt idem argumentum: non enim videtur credibile, quòd in materia naturali & facili occurrente, infinitis propè Angelis à Deo creatis, omnes ſine ſpeciali miraculo in prima occaſione habituri ſint cogitationem præcisè ſufficientem, & cum quâ ſuccumbant peccato, maximè nulla vrgente tentatione, aut difficultate ex parte ipſius operis faciendi. Sed de his ſatis in præſenti; pertinent enim ad materiam de gratia.

22 Ad eamdem materiam de gratia ſpectat etiam alia quæſtio, de quâ Suarez hîc, an Angelus cum auxiliis ordinariis vitare queat omnia peccata in pura natura; ideò illam in eum locum reiicio: eſt enim eadem ferè difficultas cum ea quæ de homine ſolet etiam in ſtatu puræ naturæ tractari, an ſine ſpeciali auxilio vitare omnia peccata queat. Dico *ferè eadem:* nam eò quòd Angeli non habeant paſſiones eos ad aliquod obiectum malum inclinantes, minor eſt in illis difficultas ad vitanda peccata, quàm in homine; niſi hominem ponamus prout erat in ſtatu innocentiæ, prorſus appetitu & fomite peccati extincto: tunc enim eſt eadem difficultas de homine & de Angelis; vnde quæ eo loco de gratia Deo duce dicturi ſumus, dicta etiam puta de homine.

SECTIO QVARTA.

An teneatur Angelus aliquem actum ſemper elicere.

SVBSECTIO PRIMA.

Deciditur quæſtio.

Sententia Suarez. PAter Suarez hîc c.3. ait, etiamſi nullus ſit actus in particulari, à quo non poſſit Angelus ceſſare, non poſſe tamen ab omnibus collectiuè, ſed neceſſariò habiturum aliquem. quod explicari poteſt exemplo vbicationis: homo enim, Angelus, lapis, &c. carere poſſunt quacumque vbicatione in particulari, non tamen omnibus ſimul; debent

23 enim neceſſariò aliquam habere. Pro hac ſententia citat Ferrarienſem, Bannez & D. Thomam: eam tenet Tannerus diſp. 5. quæſt. 4. dub. 1. pro-

Probat Primò. bariſque poſſet Primò ex principiis communibus homini & Angelo, quòd ſcilicet non poſſit eſſe pura omiſſio libera; ergo Angelus non poteſt ab omni actu ceſſare. Verùm hæc ratio non vrget, tum quia falſum principium ſupponit: in libris enim de anima fusè contrarium probaui; eſtque etiam ſententia P. Suarez; tum quia, admiſſo eo principio poſſet quis dicere, Angelum ſe antecedenter determinare ad non cognoſcendum, ceſſante autem omni cognitione etiam clara, ceſſare omnem amorem, non quidem liberè, ſed neceſſariò. Verùm hanc determinationem antecedentem tempore, dixi ſuprà, non debere de facto in eis admitti, quia difficultet explicatur dependentia à conditione non exiſtente.

Secundò ſpecialiter argumentatur P. Suarez, habere aliquem actum voluntatis, eſt valdè conſentaneum Angelo, & magna eius perfectio, neque in hoc defatigatur vllo modo, vt per ſe patet; ergo tenetur neceſſariò ſemper aliquem habere. Confirmat: ſi ſit aliquis actus, in quo nulla ratio mali inueniatur, non poteſt voluntas ab eo ceſſare, ob quam ſolam cauſſam amor Dei in cælis neceſſarius eſt quoad exercitium; ergo cùm in hoc, quod eſt habere aliquem actum, non inueniat Angelus vllam rationem mali, neceſſariò illum habebit. quæ ratio mouit etiam P. Tannerum ſuprà, vt dicat Angelum ſe neceſſariò amare amore amicitiæ. de quo ſubſect. ſequ. *Secundò.* *Confirmat.*

Sed neque argumentum hoc eiúſque confirmatio vrgent; quia eo ipſo quòd Angelus ſit ſimpliciter liber, non ſufficit, vt teneatur habere actum illum, quòd ille ſit perfectio ipſius, & non defatigetur in illo: poteſt enim iis non obſtantibus pro ſuo libitu operari, & non operari. *Inpugnatur eius ratio & confirmatio.*

Quod confirmo manifeſtè ad hominem, quia non tenetur, etiam in ſententia Patris Suarez, habere actum perfectiorem, vel aliquem ex perfectioribus; etiamſi ſit maior perfectio ipſius Angeli, & non defatigetur in illo: ergo neque tenebitur ad vllum indeterminatè, etiamſi ille ſit perfectio Angeli. Patet conſequentia: nam ſi maior perfectio actus non magis neceſſitat, ergo nec abſoluta perfectio abſolutè neceſſitabit: ſicut enim ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis. Idem magis vrgetur in tota collectione: non enim tenetur habere omnes numero quotquot poteſt; & tamen in ea multitudine habet inſtantiã totum argumẽtum Suarij & Tanneri: ea enim eſt perfectio, & in ea non defatigatur, &c. Quòd ſi propterea dicant, voluntatem eſſe neceſſitatam ad omnes quotquot ſimul poteſt, rem dicent valdè duram, & minuentem ſupra modum libertatem Angeli. 24 *Confirmatur ad hominem.* *Idem magis vrgetur.*

Exemplum de amore beatifico & confirmatio ſupponunt falſum: neque enim debet explicari neceſſitas ad amorem beatificum in cœlo, ex eo quòd in tali amore nulla appareat ratio mali: nam etiam Beatis nulla apparet ratio mali in aliis affectibus virtutum infuſarum, & tamen non tenentur illos habere; non ergo inde prouenit neceſſitas. Oritur ergo ea neceſſitas ex infinita obiecti pulchritudine clarè illis repræſentata, quæ vt ſic ſummè allicit ad ſe, nec neceſſum eſt, Beatos ſe reflectere ſupra amorem, & deliberare, vtrùm in eo ſit aliqua ratio mali, vt ad illum neceſſitentur. quod explicatur etiam ex humanis: nam quando homo ex nimia paſſione iræ vel amoris quaſi neceſſitatur (& ſæpè abſolutè neceſſitatur) non prouenit id ex eo, quòd reflectat ſe tunc ſupra ſuos actus; & in eis non inueniat rationem mali; ſed præcisè ex eo quòd ex vehementi paſſione obiectum amatum ita efficaciter vt bonum proponitur, vel quod odio habetur ita apparet malum, vt neceſſitetur ab ea pulchritudine aut bonitate vehementer propoſita ad amorem, & à malitia ad odium. de quo fuſiùs infrà diſp. de beatitudine. Adde, ſi velimus recurrere ad inconueniens, ſeu rationem *Vnde Beati ſint neceſſitati ad amorem beatificum.* 25 *Etiam in*

amore Dei inueniri poteſt ratio aliqua mali.

tionem mali, in ipſo actu, facilè poſſe Angelum inuenire aliquam rationem mali in eo actu, ſcilicet, per illum impediri perfectum vſum libertatis ſuæ, & dominium in omnes actus: maius enim dominium eſt, poſſe omnibus carere, quàm ad vnum ſaltem in confuſo teneri. Præterea cùm eadem ſit ſubſtantia quæ influit in actus amoris & intellectus; diceret quis, Angelum hîc & nunc impediri per actus voluntatis, ne tot poſſit efficere actus cognitionis, anima partialiter in volitionibus occupata; vt ergo pluribus cognitionibus det locum, eum poſſe liberè ab omni actu voluntatis abſtinere. Alterum argumentum, quod ex noſtris principiis formari poſſet pro hac doctrina Patris Suarez, vide ſubſect. 3.

Reſpondet auctor Primò. Non repugnat voluntas libera, quæ non poſſit ab omni actu ceſſare.

In hac quæſtione diſcurro conſequenter ad mea principia in multis aliis difficultatibus. & Primò dico, me non inuenire repugnantiam in eo, quòd detur aliqua voluntas libera, quæ non poſſit ab omni actu ceſſare, ſed neceſſariò debeat habere aliquem, ſiue hunc, ſiue illum, imò & quæ ſit
26 determinata ad vnum in particulari, in quo non habeat libertatem: licet illam habeat circa alios: neque enim in hoc vllam video repugnantiam, & quo ad hanc partem acquieſco ſententiæ Patris Suarez, quatenus dum dicit in Angelis id ita contingere, ſupponit non repugnare illud voluntati liberæ vt ſic.

Reſpondet Secundò. Item alia quæ poſſit.

Secundò dico, neque è contrario vllam eſſe repugnantiam in alia ſubſtantia creata libera, quæ poſſet ab omni actu ceſſare pro ſuo libitu (ſuppono nunc poſſe dari puram omiſſionem liberam) quia etiam in tali voluntate non reperiuntur vlla duo contradictoria, vt per ſe conſtat. Iam autem determinare, qualem ex his duabus libertatibus habeant Angeli, qui de facto exiſtunt, videtur incertum; quia nec ratio naturalis, nec experientia, nec quæ de is reuelata ſunt, quidquam in hoc puncto nobis inſinuant.

Dubium, ex quarum numero ſit Angelus.

Reſpondet. Tertiò.

Si tamen licet in dubio aliquid determinare, ego magis inclinor ad dicendum, eos poſſe ceſſare ab omni actu, quia non volo illis libertatem minuere ſine vrgenti ratione: vt enim ipſe Suarez benè docet cap. 5. n.8. contra Bannez, ſi non oſtenditur cauſſa neceſſitans, voluntas ius ſuæ libertatis poſſidet. quo argumento probat, Angelum non eſſe neceſſitatum ad amorem Dei; videtur autem eodem modo ea ratio poſſe formari ad probandum, non teneri vllum actum efficere. Confirmatur: Quando non eſt aliqua ratio in contrarium, ſemper debemus diſcurrere iuxta ea, quæ de noſtra voluntate & libertate docemus. In eâ autem non cognoſcimus vllam talem neceſſitatem ergo neque in Angelo; quandoquidem nulla poſitiua affertur ratio, quæ ad id aſſerendum cogat.

SVBSECTIO SECVNDA.

Prima illatio de amore ſui.

PRæcedenti affines difficultates duæ vel tres ex dictis facilè à nobis deciduntur. Prima eſt, vtrum Angelus teneatur ſeipſum ſemper amare, de quâ in hac ſubſectione, de aliis in ſequentibus.

Sentit Tannerus, Angelum teneri ſe amare amore amicitiæ.

27 Tannerus ſuprà relatus ait, determinatè Angelum teneri ſe amore amicitiæ ſeu beneuolentiæ amare, quia in eo amore nullam inuenit Angelus rationem mali; hoc tamen argumentum ſolutum eſt præced. ſubſectione.

Qui ab aliquibus reiiciatur ea ſententia.

Fortaſſe cum P. Vaſquez q. 60. art. 3. retorqueret quis hoc argumentum contra P. Tannerum, & inde probaret, Angelos non teneri ad amorem expreſſum ſui, prout nobiſcum ſentit P. Vaſquez, eos non teneri: nam in ceſſatione ab illo amore inuenire poteſt Angelus rationem boni, ſcilicet poſſe ſe eò meliùs occupare in amore Dei. Non placet hoc argumentum P. Suario eo cap. 4. num. 5. quia amor Dei ex toto corde non impeditur per moderatum amorem ſui. Hæc tamen reſponſio nec eſt conſentanea ipſius Patris Suarez doctrinæ, nec videtur ſufficiens in ſe. Non conſentanea: nam eodem cap. prope finem n. 19. expreſsè ait, poſſe voluntatem tanto conatu ad alios actus applicari, vt non poſſit circa ſeipſam per alium actum particularem occupari. Vnde argumentor: Ergo vt ſummo ſuo conatu & totis viribus Deum diligat (ſiue hoc totum requiratur vt amor ille dicatur ſuper omnia, ſiue ad id minùs ſufficiat, de quo non multum iam curo) poterit meritò ceſſare ab amore ſui, prout Vaſquez dicebat: & certè ratio Patris Vaſquez quoad principium quod aſſumit, bona eſt; & oſtendit Patris Suarez reſponſionem non ſufficere. Ideò tamen abſolutè pro præſenti intento non iudico bonam eam rationem; quia (vt paulò antè obſeruaui) non deſumitur libertas voluntatis ex eo capite, quòd in ceſſatione actus ſit aut non ſit aliqua ratio boni, alioquin etiam Beatis ob idem motiuum eſſet liber amor Dei; quia in ceſſatione ab eo inueniunt aliquam rationem boni, ſcilicet, quòd poſſint ſe in aliis actibus exercere.

Reiicitur replica quæ poſſet fieri.

Quòd ſi dicas, ceteros actus non eſſe tam bonos quàm amorem Dei, ideóque propter illos 28
non debere Angelum ab amore Dei ceſſare; facilè hæc reſponſio reiicitur, quia (vt ex libris de Anima, & ex communi ſententia contra Vaſquez ſuppono) voluntas habet libertatem ad amandum, etiam minus bonum cognitum vt tale, dummodò bonum ſit: cùm ergo habere libertatem ad efficiendos omnes alios actus bonum aliquod ſit, licet minùs quàm ſe occupare totis viribus in Dei amore; poterit voluntas ob illud bonum ceſſare ab amore Dei, ſi ad libertatem ſufficiat, vt ait Vaſquez, quòd in ceſſatione ab illo amore reperiatur aliqua ratio boni. Hac ergo ratione omiſſâ, ſufficiant quæ a nobis allatæ ſunt ſubſect. præced. ad probandum, Angelum non teneri ad vllum omnino actum, quæ eo ipſo & de amore ſui idem probant.

Obiectio.

Obiicies, Angelus ſemper eſt in actuali cognitione ſui; ergo neceſſariò rapitur à propria bonitate, vt in ea complaceat; & ſibi bonum ſaltem in communi deſideret. Hoc argumento vtitur P. Tannerus ſuprà. Cui reſpondeo, in eo diſcurri à potentia neceſſaria ad liberam. ideò malam eſſe illationem, in quâ de libertate agitur. Secundò reſpondeo, Angelum non eſſe, vt dixi ſuprà, ſemper in actuali & expreſſa cognitione ſui. Tertiò, etiam hoc admiſſo, negatur conſequentia: quia, ſicut bonitas alterius cogniti non neceſſitat ipſum ad amorem illius, ita nec propria ad amorem proprium; quia propria non ſemper eſt maior, frequenter minor quàm aliena, vt in omnibus inferioribus reſpectu ſuperiorum. Præterea alia bona ſibi extrinſeca, quæ ſunt finita & limitata, non poſſunt illum trahere neceſſariò, vt illa amet ſibi, ergo.

Reſponſio. Prima. Secunda.

Replica.

Replicabis ex dictis à nobis de voluntate diuina. 29
Complacentia Dei in bonitate creaturarum poſſibilium eſt neceſſaria, eò quòd bonitas etiam finita, licet non cogat ad amorem efficacem, ad

ad ſimplicem tamen complacentiam determinat neceſſariò; ergo idem erit Angelis; ergo ſemper tenebitur Angelus complacere in obiecto propoſito vt bono, & conſequenter in propria bonitate. quod & contra hanc & contra præcedentem concluſionem vrget. Reſpondeo Primò, negando conſequentiam à Deo ad creaturas; neque in prædicto loco nos reddidimus rationem vniuerſalem omni voluntati; quaſi etiam creaturæ teneantur ſemper in omni bonitate poſita complacere; hoc enim manifeſtè contra experientiam eſt, ſed in Deo aliunde id oſtendimus, eò, quòd difficultas de actibus liberis non eſt extendenda in Deo ad ſimplicem complacentiam; & quia ex ſua infinita bonitate eſt determinatus ad quaſi comprobandum per complacentiam omne bonum. quæ duæ rationes non vrgent in creaturis, vt per ſe patet.

Reſponſio. Conſequentia à Deo ad creaturas nō eſt bona.

Secundò reſpondeo argumentum factum non magis probare Angelum teneri ſe amare, quàm ceteros Angelos & reliqua entia, in quibus non minorem, ſæpè maiorem, aliquando bonitatem inuenit: ſicut non propterea ait P. Tannerus, eum teneri ad amanda ea omnia obiecta, ita nec tenemur nos dicere, eum neceſſariò ſeipſum amare.

P. Suarez ait Angelum ſe ſemper neceſſariò amare.

P. Suarez cap. 4. aliter in Angelo explicat neceſſitatem ſe amandi: ſupponens enim Angelum ſemper habere aliquem actum voluntatis ſiue amoris, ſiue odij erga aliquod obiectum infert inde neceſſariò ſe amare per illum; quia omnis amor aut odium cuiuſcumque obiecti eſt amor ipſius ſubiecti illum actum habentis, quatenus reflexè amor & odium ſeipſum amat, pro eo ſubiecto, & conſequenter amatur Angelo aliquod bonum, ſcilicet ipſe amor: id quod locum habet, etiamſi ſit amor amicitiæ reſpectu alterius; quia, licet alter ametur propter ſe, ipſe tamen amor amicitiæ reflexè amatur pro ipſo amante.

30 *Primò.* Hæc ſententia diſplicet Primò ex dictis ſubſect. 1. ſupponit enim, Angelum eſſe neceſſitatum ad aliquem actum, cuius oppoſitum, vt probabilius, ibi docuimus. *Secundò.* Secundò, admiſſo etiam eo principio, diſplicet; quia non eſt vniuerſaliter verum, omnem actum amoris & odij neceſſariò eſſe reflexum ſupra ſe (imò multi nec diuinitus id fieri poſſe putant) experientia certè nobis manifeſtè oſtendit ſæpè, imò ferè ſemper, quando nobis proponitur obiectum bonum, immediatè nos prodire in amorem ipſius, nil cogitando de reflexione ſupra ipſum actum, imò ferè ſemper caremus cognitione reflexa illius; ſine ea autem cognitione non poteſt ipſe actus vt obiectum amari; nihil enim volitum quin præcognitum; & *Tertiò.* hinc deducitur ratio à priori contra P. Suarez: quia, vt obiectum aliquod ametur, non eſt neceſſum vllo modo cognoſcere ipſum amorem, ſed obiectum amandum. Quod eodem modo verum eſt in appetitu materiali: vt enim hic feratur in aliquod obiectum, non indiget reflexione ſupra ipſum actum appetitus, ſed propoſitione obiecti; aliàs & bruta neceſſariò reflecterent ſe ſupra ſuos actus. quod falſum eſt, & contra Patrem Suarez: alioqui nihil volitum quin præcognitum; ergo non eſt neceſſum, vt quando obiectum amatur, ametur etiam ipſe actus, ſeu amor, quandoquidem non eſt neceſſum vt cognoſcatur.

31 *Quartò alij impugnant.* Porrò non eſſe neceſſariam eam reflexam cognitionem amoris, fortè poſſet ſic à poſteriori probari vlteriùs; quia, ſi ad amandum v. g. Deum non ſolùm debet præcedere cognitio de Deo, ſed etiam de ipſo amore, ſequitur proceſſus infinitus: nam & ipſe reflexus amor de primo amore debet cognoſci, quia ille etiam amatur ſubiecto; omne autem obiectum quod poteſt amari, debet cognoſci: ergo & ſecundus amor, qui terminatur ad primum, cognoſcitur; ergo etiam tertius amor debet cognoſci, qui ad ſecundum fertur, quia etiam ille tertius amatur, & ſic in infinitum. quod euidenter falſum eſt: ergo, vt obiectum aliquod ametur, non eſt neceſſum ipſum amorem reflexè cognoſci, & conſequenter nec neceſſariò reflexè amari.

Reiicitur hæc impugnatio Primò.

Hoc tamen argumentum, etſi acutum, videtur tamen in eo deficere, quòd ſupponat, à Patre Suario doceri, eum primum amorem per alium diſtinctum reflexum amari: tunc enim ſine dubio rectè concluderet; at cùm P. Suarez non doceat niſi eum per ſeipſum amari, fruſtrà in argumento dicitur, illum ſecundum amorem debere amari & cognoſci; & ſic de aliis: fruſtrà, inquam, id dicitur, quia non eſt ibi amor ſecundus, ſed vnicus, qui ſe & obiectum indiuiſibiliter amat; omnis ergo ceſſat proceſſus in infinitum. Fateor hanc 32
ſolutionem euidenter oſtendere, non ſequi proceſſum in infinitum, quem argumentum vrgebat; vnde alibi dixi, poſſe eſſe aliquem actum reflexum ſupra ſe. Vnde ſolùm dico ego contra P. Suarez, non eſſe neceſſum, nec poſſibile, vt omnibus noſtris actibus, tam liberis quàm voluntariis, id tribuamus. id quod mihi ſufficit pro præſenti intento.

Reiicitur Secundò. Multi actus inuoluntatis non ſunt amor ſui.

Meliùs ergo Secundò idem intentum probatur, quia multi ſunt actus diſplicentiæ & fugæ, qui non videntur amari, ſed potùs odio haberi etiam ſubiecto ipſi, in quo ſunt: reſultant enim naturaliter ex malo præſenti, vnde ſimpliciter homo vellet eis tunc carere; vel quia vellet, vt obiectum, etiamſi exiſteret, non cauſſaret ſibi eam moleſtiam; vel certè vellet illud abeſſe vt ſic omnis ceſſaret dolor ac diſplicentia voluntatis; dicíque idem fortè frequenter poteſt in amore: naturaliter enim homo amat multa quæ vellet non amare. Eſt autem difficile valdè explicare, quomodo tunc temporis amor ille iudicetur ſimul bonus ipſi ſubiecto, vt propterea reflexè ametur.

Reſpondebis, voluntatem nunquam incipere ab actu odij & fugæ, ſed ſemper ab actu amoris; vnde etiam tunc temporis per illum actum primum amoris amatur Angelo aliquod bonum.

Sed contrà, quia (vt alibi dixi) nulla eſt prorſus ratio, cur voluntas, propoſito obiecto in ſe malo, non incipiat ſimul ab odio illius; & certè arbitror, infantem recens natum, qui vel frigus, vel aliquod malum ſentit, poſſe ſtatim incipere à diſplicentia & fuga illius, etiamſi priùs non amauerit bonum oppoſitum. quis id neget? ſiue ſimul ſe indirectè amet, ſiue non. 33

Voluntas ſæpè incipit ab odio.

Meliùs fortè reſponderi poſſet, quando quis fugit aliquod malum, iam eo ipſo ſaltem in actu exercito ſibi procurare bonum, id eſt carentiam eius mali, vnde etiam tunc ſeipſum amat. Sed contrà: quia, etiamſi ita ſit, in præſenti tamen & vltima replica illud præciſè contendo probare, non quemcumque actum voluntatis eſſe amorem reflexum ſui; quod ſi ſemel in eis diſplicentiis & odio perſuadeo, facilè idem de actu amoris colligitur, quia non videtur vnus magis ſuprà ſe reflexus, quàm alter. & hinc benè reiicio doctrinam vniuerſalem, quòd omnis actus ſit amor ſui ipſius pro ſubiecto.

Ergo ex dictis omnino concludo, non neceſſariò

ſariò omnem amorem aut odium eſſe reflexum ſupra ſeipſum,ſed poſſe eſſe actus puræ amicitiæ,vel erga Deum, vel erga aliam creaturam rationalem; per quos, licet amans cauſſet in ſe in actu exercito bonum aliquod; talis enim amor bonum eſt eius ſubiecti;non tamen id ametur per eum actum, ſicut oculus ſibi cauſſat bonum, dum producit viſionem, quæ perficit maximè potentiam; non tamen proptereà ſeipſum amat: nam ea viſio non
34 eſt amor ſui. & idem eſt in aliis omnibus cognitionibus & appetitionibus materialibus, & ferè ſemper etiam in ſpiritualibus.

Obiectio. Obiicies: Si cognitio & amor non eſt ſemper reflexus ſupra ſe,vnde prouenit quòd omnis amans & cognoſcens ſciat ſe amare & noſcere?experientia enim ſuadet, illum poſteà recordari ſe amaſſe, & nullus eſt, qui, ſi dum amat, rogetur an amet, non reſpondeat, Amo: ergo reflectebat ſe ſupra eum amorem.

Reſponſio Prima. Reſpondeo iuxta noſtra principia ſuprà poſita, actum amoris & cognitionis, quando exiſtunt; producere ſpeciem de ſe, quam relinquunt in intellectu, & quæ poſteà cauſſat memoriam de illis actibus, aut de obiectis per illos viſis, etiamſi, quando extiterunt tales actus, non fuerint ſemper reflexè cogniti, vt patet in brutis; imò in ruſticis etiam & ignorantibus vix poteſt intelligi, quod neceſſariò ſemper detur talis reflexio; manet tamen poſteà in eis de illis memoria: ergo ex hac non infertur cognitio reflexa de eis actibus quan-
35 do exiſtunt.Et hinc conſtat,cur quilibet dum amat, ſi interrogetur, an amet, reſpondeat, ſe amare; quia per eam interrogationem excitatur ſpecies ab eo amore producta,vel certè ipſe amor ad producendam cognitionem ſui(quod non fit ſemper) quando non interrogatur.

Secunda. Secundò reſpondetur, etiamſi ſequatur cognitio reflexa de actibus voluntatis, quando ſunt, eam tamen eſſe impertinentem; vt ipſe amor ſit reflexus ſupra ſe: ad hoc enim debuiſſet præcedere cognitio de ipſo amore priùs natura quàm fieret, quia ſemper priùs natura cognoſci debet obiectum quàm ametur; cognitio autem ſubſecuta de amore vt iam exiſtente, ſummùm poteſt iuuare voluntatem, vt per aliquem alium actum ſubſequentem amet, ſi velit eum primum amorem; at vt ipſemet primus amor ſeipſum amet, nimis tardè accedit cognitio; omnem autem cognitionem de amore exiſtente eſſe poſteriorem natura illo, ſuppono aliunde vt certum, ſaltem in creaturis.

36 *Tertia,* Tertiò & vltimò reſpondeo, etiamſi ante omnem amorem præcederet cognitio reflexa illius,ſolùm inde ſequi, argumentum primum, quo probauimus noſtam ſententiam, non eſſe bonum: addo tamen,eam adhuc ſubſiſtere,quia ex ſecundo argumento videtur colligi, aliquando nos habere naturaliter multos actus, quos reflexè nollemus vllo modo habere; vbi non videtur eſſe ille reflexus amor, quem aduerſa pars contendit.

SVBSECTIO TERTIA.

Secunda illatio de neceſſitate amandi Deum.

SEcunda difficultas, quæ ex dictis ſubſectione 1. facilè hîc deciditur, eſt, an Angelus teneatur neceſſariò Deum amare. de hac agit P. Suarez cap. 5. Breuiter reſpondeo Primò,quandoquidem non tenetur ad vllum actum, etiam non teneri ad amorem Dei. Secundò reſpondeo, ſiue ad aliquem teneatur, ſiue non, ad amorem certè Dei nullo modo eſſe neceſſitatum; & quidem illum non cogi ad amorem amicitiæ, & ſuper omnia, 37
Angelus non eſt neceſſitatus ad amorem amicitiæ Dei. videtur res fide certa. Potuit enim peccare Angelus contra Deum, ergo non tenebatur ſemper illum amare ſuper omnia. Patet conſequentia,quia cum tali amore actuali non cohæret actuale peccatum mortale, etiam contra ordinem ſupernaturalem, vt per ſe videtur certum. *Ratio à priori.* Ratio verò à priori concluſionis eſt, quia licet Deus ſit in ſe ſummum bonum, tale quidem, vt ſi noſceretur clarè, poſſet attrahere neceſſariò ad amorem ſui; quia tamen naturaliter loquendo non proponitur Angelo clarè, ſed valdè confusè & abſtractiuè, inde fit, vt non cogatur Angelus ad amorem illius ſuper omnia, ſicut nec homo in via ad eum amorem cogitur ob defectum claræ Dei viſionis.

Neque ad amorem concupiſcentiæ. Deinde neque Angelum eſſe neceſſitatum ad amorem concupiſcentiæ, quo Deum vt ſibi bonum amet, conſtat ex dictis; quia non amat ſe neceſſariò,ergo nec Deum propter ſe.Adde,etiamſi ſe ipſum neceſſariò amaret,non tamen ideò deberet Deum amare neceſſariò; quia licet ipſe Angelus pendeat ab exiſtentia Dei, quando tamen iam videt eam exiſtentiam à parte rei poſitam,poteſt ſe ipſum amare non amando Deum à quo ipſa exiſtentia data eſt; ſicut dixi in materia de prædeſtinatione, poſſe à Deo amari efficaciter pœni- 38
tentiam ante præuiſum peccatum abſolutè, cognitum tamen ſub conditione futurum, quin inde ſequatur, illud peccatum à Deo amandum. Quod in præſenti puncto certius eſt: nam in omnium ſententia,poſtquam videtur abſolutè exiſtens peccatum poteſt amari efficaciter pœnitẽtia ad quam requiritur ea exiſtentia peccati, licet peccatum aut eius præcedens exiſtentia non ametur: & in multis aliis inſtantiis idem oſtenditur: nam auarus qui amat diuitias, non continuò amat Deum qui eas produxit; ergo, poſtquam videtur Deus exiſtens, poteſt amari creatura, ad quam requiritur exiſtentia Dei; nec tamen ideò neceſſariò Deus amari debebit.

Obiicies. Dices, Angelus eſt neceſſitatus ad cognoſcendum Deum naturaliter,ergo & ad amandum. *Reſpondeo Primò.* Reſpondeo Primò, antecedens fortè eſſe falſum:poterit enim Angelus ad alia obiecta creata applicare ſuum intellectum, quin tunc Deum noſcat. *Vrgebis.* Quòd ſi vrgeas in eis obiectis clarè cognitis debebit ſaltem vt terminum illarum Deum neceſſariò cognoſcere. *Reſpondeo.* Reſpondeo adhuc ei primæ ſolutioni inſiſtens, poſſe fortè Angelum ad tam remiſſas eorum obiectorum cognitiones ac tot ſe applicare, vt per eas non tranſeat ex creaturis ad Deum, ſicut intellectus per viſionem intuitiuam albedinis & aliorum colorum à Deo dependentium, non tranſit tamen ad illum. Secundò reſpondeo, negando conſequentiam, quia intellectus eſt potentia neceſſaria, & non poteſt ceſſare ab actibus quos ſimul habere poteſt; inter quos ſupponitur; vnum eſſe, cognitionem de Deo, ſiue in ſe, ſiue in creaturis,vt in ob- 39
iecto formali, de quo iam non diſputo; at voluntas eſt potentia libera, quæ poteſt ceſſare à ſuis actibus, niſi aliunde oſtendatur ratio neceſſitatis, qualis hîc non oſtenditur in ordine ad amorem Dei.

***

L SVBSECTIO

SVBSECTIO QVARTA.

Quanta ſit inclinatio angeli in eum Dei amorem.

OCcaſione verò præcedentis difficultatis quæri poteſt in ſimili, vtrùm amor Dei ſuper omnia, licet non ſit naturalis Angelo, id eſt neceſſarius, ſit tamen naturalis, hoc eſt, iuxta inclinationem naturalem, & an magis inclinetur Angelus ad amandum Deum quàm ſe. P. Suarez hîc n. 3. duo dicit. Primum, Angelum natura ſua propenſum eſſe in Dei amorem, ideóque illi naturalem eſſe in prædicto ſenſu. Secundum, magis multò inclinari ex natura ſua ad amorē Dei quàm ſui ipſius. quod vt certum omnino ſupponit contra Gabrielem citátque D. Thomam 1. 2. & 2. 2. q. 26. art. 3. Fundamenta pro hac ſecunda parte, quæ ſimul primam probant, adducit etiam ex D. Thoma; quia, ſi ex natura ſua magis ſe diligeret quam Deum, natura eſſet peruerſa, ac malè inſtituta. Præterea charitas erga Deum non eſſet conformis, ſed contraria naturæ, ideò naturam non perficeret, ſed deſtrueret. in quo puncto dicit conſentire Thomiſtas, Scotiſtas, & omnes ferè Theologos. Denique, quia pars ſemper magis propendet in bonum totius quàm ſui; ſic aqua aſcendit ſurſum contra naturam ſuam, propter bonum vniuerſi; & manus exponit ſe ictui, vt caput liberet.

Sententia Suarez & D. Thomæ.

40 *Diſtinguenda quæ in hac difficultate confunduntur.*

Ego tamen in hac difficultate crediderim aliqua confundi in vnum, quæ ſunt valdè diuerſa, & debent deligentiùs examinari. Aliud enim eſt quærere, vtrùm Angelus inclinetur ad magis amandum ſe appretiatiuè quàm Deum; aliud, an ad magis intenſiuè ſe amandum. item, aliud eſt, an inclinatio ſit maior ad amorem ſui, quàm ad amorem Dei; aliud, an inclinetur ad maiorem amorem erga ſe, quàm erga Deum. Hæc omnia ſunt valdè diuerſa, vt ſtatim ex terminis apparet: poſſum enim ego (vt ex materia de pœnitentia ſuppono) magis Deum amare appretiatiuè quàm creaturas, minùs tamen intenſiuè. item poteſt eſſe maior inclinatio ad amorem vt quatuor v. g. mei, quàm ad amorem vt ſex erga Deum: vbi licet inclinatio ſit maior erga mei amorem; amor tamen erga Deum, qui à minori inclinatione procedit, maior eſt. Hac ergo diſtinctione facta, per partes ſatisfaciam propoſitæ difficultati.

Prima auctoris concluſio. Amor Dei eſt iuxta naturam angelicam.

Prima concluſio. Abſolutè loquendo, amor Angeli circa Deum, ſiue amicitiæ ſit, ſiue concupiſcentiæ, eſt maximè iuxta inclinationem naturalem Angeli: voluntas enim Angeli propendet ex natura ſua in boni amorem: atqui Deus eſt in ſe honeſtiſſimum bonum, eſt item Angelo ipſi commodiſſimum; ſiue quia ab eo habet quidquid eſt, ſiue quia eo fruitur per cognitionem: ergo
41 Angelus naturaliter propendet in amorem Dei, & propter ſe, vt infinitè honeſti, & propter ipſum Angelum cui bonus eſt, ergo & concupiſcentiæ & amicitiæ amor erga Deum eſt Angelo maximè naturalis, ſeu valdè conformis naturæ ipſius. Amorem verò concupiſcentiæ erga Deum honeſtum eſſe, licet non tantum, quantum amicitiæ, ideóque rectiſſimè naturam in eum poſſe propendere, ſuppono aliunde.

Secunda auctoris concluſio. Magis propendet Angelus in intenſiorem amorem ſui.

Secunda concluſio. Probabilius eſt, Angelum natura ſua inclinari in intenſiorem amorem ſui quàm Dei: non dico in maiorem appretiatiuè, ſed intenſiuè, eo modo quo mater; etſi ſit timens Deum, teneriùs & intenſiùs amat filiolum quàm Deum; eſt tamen parata potiùs filium amittere, quàm Deum grauiter offendere. Hæc concluſio non traditur expreſsè ab vllo, à nemine tamen negatur, quia non faciunt eam diſtinctionem in propoſita quæſtione. Videtur autem noſtra concluſio manifeſtâ experientiâ, à nobis item & ratione à priori, perſuaderi: voluntas enim noſtra cōnaturaliter loquendo vehementiùs & intenſiùs fertur in bonitatem quam intuetur, quàm in eam quæ abſtractiuè ſolùm & imperfectè cognoſcitur: vnde dici ſolet, *Quod oculus non videt, cor non dolet*; ergo cùm naturaliter Angelus non poſſit habere cognitionem de Dei bonitate, niſi valdè obſcuram & abſtractiuam; ſe autem & alios Angelos clariſſimè noſcat, inclinabitur ſine dubio in vehementiorem & teneriorem amorem ſui, & fortè etiam aliorum Angelorum, quàm Dei. Secundò accedit ea ratio, quòd propria intrinſecáque bona ſaltem intenſiùs & teneriùs amentur: amabile enim bonum, iuxta Philoſophum, vnicuique autem maximè proprium. Id quod cernere licet in Angelis; in quibus adhuc ſupernaturalibus donis gratiæ ornatis fidei & ſcientiæ infuſæ cognitione de Deo, incredibiliter ſupra naturam ad eiuſdem Dei amorem attractis, de facto præponderauit ea naturalis inclinatio in proprium amorem, non ſolùm intenſiuè, ſed & appretiatiuè maiorem quàm erga Deum. Quod argumentum ſi non probat, magis eos propēdere in amorem ſui appretiatiuè, minimùm perſuadet, propendere in ſui intenſiorem amorem; maximè cùm talis amor nec malus ſit, nec pugnans cum amicitia Dei, & maiori eius æſtimatione.

Vehementiùs per ſe amatur bonitas viſa quàm non viſa.

Propria bona teneriùs amantur.

Neque contra concluſionem hanc militant argumenta D. Thomæ, quæ fortè ſolùm habent locum contra maiorem appretiationem ſui, quæ eſſet peccaminoſa; & non videtur poſſe eſſe ex natura ſua.

Tertia auctoris concluſio.

Tertia Concluſio, Etiam videtur Angelus magis inclinatus ad ſe amandum quàm Deum: non dico *inclinatus* ad ſe præponendum Deo, ſed magis inclinatus ad non ceſſandum ab amore ſui quàm ab amore Dei. Hanc negat Saarez vbi ſuprà, & pro ſe citat D. Thomam & alios Theologos; quos tamen fatetur in hoc puncto obſcurè diſcurrere. Ego verò arbitror, Theologos maiori ex parte pro nobis ſtare; & certè ipſe P. Suarez, licet aliis terminis, re tamen ipſa nobiſcum ſentit, vt paulò pòſt videbimus; diuum verò Thomam cenſeo locutum non de maiori inclinatione in amorem, ſed de maiori appretiatione quæ in ipſo amore includitur, & à nobis eſt ſuprà declarata, & de quâ agemus in quarta concluſione, quia id ſolùm probant eius argumenta: nam hæc maior inclinatio non eſt mala; imò cùm ſit in rem bonam, etiamſi non tam bonam quàm ſit amor Dei, ſimpliciter eſt bona. Vlteriùs, licet natura non perficiatur propriè per contrarium eius ad quod inclinat; hoc enim eſſet perfici per id quod horret (quod ex terminis videtur falſum;) at rectiſſimè perficitur per bonum, ad quod, licet non ſummè, verè tamen & abſolutè propendet. Vnde ex hac concluſione nullatenus infertur, inclinationem naturalem Angeli non perficiendam per amorem Dei ſuper omnia, vt vult D. Thomas; non ergo eſt ei contraria hæc noſtra concluſio.

Inclinatio Angeli in amorem ſuî ſimpliciter eſt bona.

43 *Difficiliùs omittit ſuî amorem quàm Dei.*

Imò Pater ipſe Suarez videtur in eam conſentire: expreſsè enim docet eo cap. Angelum multò difficiliùs proprium amorem omittere quàm Dei. id quod Theologi alij etiam videntur ſupponere,

Et

Et licet conetur oſtendere Pater Suarez, maiorem eam neceſſitatem non opponi cum minori inclinatione, certè id non obtinet: cùm enim neceſſitas hæc ſit inclinatio quædam & è contrario, omnis inclinatio accedat ad neceſſitatem, neceſſum omnino eſt, vt vbi videmus maiorem neceſſitatem, debeamus maiorem inclinationem agnoſcere. Nec ſufficit dicere, neceſſitatem non ſolùm naſci ex maiori inclinatione, ſed etiam ex maiori propinquitate, cognitione & aliis conditionibus. id, inquam, non ſufficit, quia cùm maior illa propinquitas, cognitio & ceteræ conditiones ex natura rei ſint Angelo annexæ, debet maior eius inclinatio naturalis ex illis ipſis conditionibus ponderari; ergo cùm conditiones neceſſitantes magis ad amorem ſui quàm Dei, ſint naturaliter magis debitæ Angelo, quàm quæ cauſſant amorem Dei, inde vel maximè debemus dicere inclinationem in ſui amorem eſſe maiorem.

Confirmatur ex eo quòd viſio Dei non ſit naturalis Angelo. Confirmo id euidenter: Licet viſio Dei cùm primùm exiſtit in Angelo, non ſolùm incliner illum, ſed etiam neceſſitet ad amorem ſupernaturalem Dei; quia tamen ea viſio, à quâ neceſſitas ea prouenit, non eſt naturalis Angelo, non poſſumus vllo modo dicere, Angelum naturaliter eſſe inclinatum ad eum amorem ſupernaturalem; ergo è contrario, cùm conditiones quæ illum magis trudunt in ſui amorem quàm in Dei, ſint illi magis connaturales; ſine dubio etiam inclinatio, ſeu (dicam minùs Latinè) truſio ipſa naturalis in amorem ſui erit maior. Et ſanè ego non video, quid P. Suarez intelligat per eam maiorem inclinationem, ſi eam ſeparat à cognitionibus requiſitis ad amandum; ergo ſi, vt optimè ipſe ibi probat, difficiliùs Angelus dimo-

44 *Angelus magis inclinatur in amorem ſui quàm Dei.* uetur ab amore ſui quàm ab amore Dei, negare nequit, quin eo ipſo magis inclinetur ad amorem ſui quàm Dei.

Fortè poſſes adhuc dicere, eam maiorem neceſſitatem prouenire non ex maiori inclinatione, ſed ex abuſu & culpa ipſius Angeli. Reſponſio tamen hæc facilè reiicitur, quia maior illa neceſſitas eſt ante omnem actum, ergo non prouenit à culpa Angeli. Conſequentia eſt bona: antecedens facilè ſuadetur, quia ſi ea neceſſitas eſſet actualis, ex eo quòd de facto Angeli acquiſiuiſſent habitum circa ſe vehementiorem quàm circa Deum; non poſſet niſi diuinando id dici: ſi enim natura antecedenter in eum amorem non magis inclinat, quis reuelauit nobis de facto ſua culpa id habere Angelos, & non potiùs (cùm ex reuelatione nihil conſtet) dicemus, eos, iuxta maiorem naturalem inclinationem, intenſiores habitus circa Dei amorem produxiſſe?

Fusè hæc ad hominem vrſi, quia per ea ſimul probaui meam concluſionem: Angelum enim in pura natura (& idem eſt de homine) difficiliùs remoueri ab amore proprio ſui omnes fatentur. Ideò dixi ſuprà, Theologos potiùs à nobis ſtare: imò Thomiſtæ nonnulli dicunt, omnino in Angelis eſſe neceſſarium amorem ſui; à Dei autem amore haud ita difficulter eos ceſſare, videtur per ſe euidens; ergo cùm inde (vt oſtendi) rectè inferatur maior inclinatio in amorem ſui, abſolutè debemus eam maiorem inclinationem fateri. nec video quid poſſit contra hanc veritatem obiici, quod ſit vllius momenti.

Probatur abſolutè ea maior inclinatio in Angelis.

45 Dices tamen, Amor Dei eſt maius bonum creaturæ quàm amor ſui, ergo magis inclinatur Angelus in amorem Dei quàm in amorem ſui. Fortè negaret quis conſequentiam, eò quòd non ſemper natura propendet in maius, ſed in id quod ſibi magis proprium & conſentaneum eſt. Hæc tamen ſolutio non videtur ſufficiens, quia argumentum probat, eo ipſo quòd bonum illud eſt maius, & magis naturale illi creaturæ, debere eo ipſo eſſe magis conſentaneum & proprium.

Natura eius non ſemper propendet in maius bonū.

Meliùs ergo reſponderur, inclinationem in amorem non tam eſſe propter ipſum amorem, quàm propter bonum, amatum. Cùm ergo, licet amor Dei ſit maius bonum Angeli quàm amor ſui, ipſe tamen Angelus magis ſibi ſit intrinſecus, & quodammodò ſibi ſit maius bonum (extra viſionem beatam loquor) quàm Deus ipſi Angelo, ac vehementiùs cuilibet proponatur propria bonitas, magis propendet in ſe quàm in Deum, & conſequenter magis in amorem ſui quàm in amorem Dei: ſicut, licet cognitio de Deo ſit melior, magis tamen propendet in cognitionem ſui quàm Dei, naturaliter loquendo.

Inclinatio in amorem magis eſt propter amatum quàm amorem. Angelus quia ſibi magis intrinſecus, maius quodammodo bonum ſibi eſt.

46 Vltima concluſio. Probabilius eſt, Angelum natura ſua inclinari in Dei amorem appretiatiuè maiorem quàm ſui, ſiue amorem Dei ſuper omnia, & ſupra ſe ipſum eſſe ex inclinatione naturali. Hæc eſt mens D.Thomæ ſuprà & hanc ſolùm probabiliter videntur perſuadere eius rationes. Dicò probabiliter: nam ad illam primam, quòd ſi natura propenderet in maiorem ſui amorem, eſſet peruerſa, fortaſſe aliquis diceret, id non eſſe abſurdum magni momenti: ſicut enim noſter appetitus ex natura ſua propendet in peccatum, ſiue inclinat ad amandum bonum delectabile, etiamſi contrarium ſit Deo; ita poſſet quis dicere abſurdum non eſſe, ſi natura Angeli inclinaret non quidem in illum expreſſum actum, quo diceret, Magis me amo quàm Deum; ſed in alios quibus ſibi amaret bona delectabilia, etiamſi prohibita forent à Deo. Ad ſecundum verò, quod charitas non perficeret naturam, negatur conſequentia: nam dummodo ſit res in ſe honeſta, perficere poteſt naturam, etiamſi in eam non propenderet, ſed in propriam naturalem, ſicut gratia perficit naturam, etiamſi in eam homo naturaliter non propendeat. Ad tertium denique de parte magis amante totum quàm ſe, & ad exempla ibi allata, multa poſſent dici: nam res graues non mouent ſeipſas ſurſum ad replendum vacuum, ſed trahuntur violenter ab eo qui remouet aliud corpus, vt ſuo loco dixi. Manus etiam defendit caput, quia imperatur ab anima iudicante, minus malum eſſe lædi manum quàm caput. Adde, Angelum reſpectu Dei non comparari vt partem reſpectu totius, ſed vt effectum reſpectu ſuæ cauſſæ; poteſt autem effectus magis ſibi attendere quàm ſuæ cauſſæ, ſicut ſe magis amat filius quàm parentem. E quibus omnibus apparet, argumenta illa non eſſe pluſquàm probabilia; nihilhominùs tamen ſufficiunt, quia, quando aliunde nobis de contrario non conſtat, debemus ſemper ſupponere, naturam non plus inclinari, nec quidem phyſicè, in malum morale quàm in bonum, ſed potiùs contrarium; cùm ergo ad ponendam illam inclinationem in Angelo ad eum actum malum nulla prorſus ſit ratio, non eſt vllo modo ponenda, ſed potiùs contraria.

Angelus ſuapte natura inclinatur ad amādum Deum appretiatiuè magis quàm ſe.

Reiicitur prima D. Thomæ ratio.

Soluitur Tertia.

Omnes tamē probabiles iudicantur.

47 Dices, Vnicuique maximè eſt amabile bonum proprium, ergo Angelus plus ſe amat quàm Deum. Reſpondeo diſtinguendo antecedens dupliciter: vel de amore intenſiuo ac teneriori, concedo, vt dixi ſuprà; de appretiatiuo nego. vel aliter, ſi cetera ſint paria, concedo antecedens; ſi imparia, nego. Cum ergo in bonitate diuina ſit infinita

Angelus ſe magis amat non appretiatiuè, ſed intenſiuè, ſi cetera ſint paria, quàm Deum.

infinita honeſtas, & rationes ſupremi Domini gubernatoris perſuadeant illum nobis præponendum, ideò Angelus non propendet in maiorem ſui præ Deo appretiationem, ſed potiùs in contrarium.

SVBSECTIO QVINTA

Tertia illatio de amore aliarum creaturarum.

48 *Prima concluſio. Probatur prima concluſionis pars. Creatura rationales ſunt capaces amoris amicitiæ & concupiſcentiæ. Probatur ſecunda pars.*

VIx in hoc puncto difficultas vllius momenti eſſe poteſt. In primis enim certum eſt, Angelos poſſe amare alios Angelos & homines tam amore amicitiæ quàm concupiſcentiæ: nam hi habent & honeſtatem, ratione cuius per ſe amari queant, & naturam rationalem, quæ ad amicitiam requiritur; nec ex parte Angeli amantis vllum eſt impedimentum, ergo poſſunt illos amare amore amicitiæ; concupiſcentiæ item, quia alij Angeli & homines ſunt eis vtiles: vel quia ſua pulchritudine eos delectant, vt roſa flos hominem; vel quia ad alia quæ Angeli intendere poſſunt, iuuari poſſunt aliis hominibus & Angelis. in quo nulla prorſus eſt difficultas.

Secunda concluſio. Irrationales ſunt ſolùm capaces amoris concupiſcentiæ.

Secundò videtur certum, eos non poſſe creaturas irrationales amore amicitiæ proſequi, quia hæ illius ſunt incapaces; quæ repugnantia etiam reſpectu noſtri eodem modo reperitur; poſſe tamen eos illa amare amore concupiſcentiæ: habent enim vtilitatem & delectabilitatem reſpectu Angeli, ratione cuius amentur ipſis Angelis; imò amore ſiſtente in ipſis brutis dicam ſequenti tomo diſp. 29. eſto ille amor non ſit amicitiæ.

49 *Tertia concluſio. Non neceſſitantur ad vllum harũ amorem.*

Certum Tertiò videtur ex dictis ſuprà eos non eſſe neceſſitatos ad vllum ex eis actibus circa alios tam Angelos quàm reliquas creaturas: quia ſi nec Deum nec ſe neceſſariò amant, multò minùs ceteras creaturas: nam ſeipſum & Deum ſui productorem, à quo eſſentialiter pendent, videntur magis neceſſariò amaturi quàm quæ extra ipſos ſunt, & à quibus nullo modo pendent, vt quæ in ſe non habent bonitatem infinitam, quæ rapiat neceſſariò in amorem ſui. Quod verò D.Thomas huic veritati non opponatur, ſtatim oſtendo.

Dubitatur Primò an poſſint ſe odio habere.

Omnia hæc certa & facilia videntur. Iam Primò dubitari poteſt, vtrùm Angelus poſſit odio habere alios Angelos; etenim D.Thomas quæſt. 60 art. 4. ad 3. videtur inſinuare, Angelos neceſſariò amare etiam ipſos dæmones, in quantum ſibi ſimiles in natura; ergo abſolutè neceſſariò ſe amant; id quod repugnat proximè dictis; vel certè non poterunt ſe odio habere. Reſpondeo abſolutè, omnino poſſe Angelum odio habere alios: & ſine dubio dæmones de facto grauiſſimo odio proſequuntur alios Angelos ſanctos, item & homines, imò & Deum ipſum: nam licet natura angelica quà bona non poſſit odio haberi, poſſunt tamen in ea concipi aliquæ rationes mali, ob quas odio habeatur, ſicut & in ipſo Deo. Dæmon ergo, vel quia putat alios Angelos ſibi eſſe contrarios, impediréque ne ſeducat homines, & quodammodò de Deo vindictam ſumat: vel quia credit fuiſſe occaſionem ſuæ ruinæ; vel quia ſibi præpoſiti ſunt, vel ob alia multa capita, poteſt odio eos habere. & ita expreſsè D.Thomas eo art. 4. docet. Quod verò ſuprà in contrarium obiiciebatur facilem habet explicationem, ſcilicet ſub ea ratione ſimilis in natura non poſſe dæmonem alios odio proſequi: ea enim ſimilitudo in natura eſt magna perfectio, quæ vt talis non poteſt odio haberi.

Reſpondetur illi abſolutè

Imò, ſi aliquis ſit eliciendus actus circa illud motiuum, neceſſariò debet eſſe amoris. & ita explicat P.Suarez cap. 6. D.Thomam.

50 *Dubitatur Secundò, quem ordinẽ ſeruet in amando, & quos magis amet Angelus. Reſpondeo ad illud.*

Secundò dubitari poteſt, an Angelus in amore naturali aliorum Angelorum & ſui ſeruet aliquem ordinem, vt vehementiùs amet ſe quàm alios, & inter alios magis amet ſibi ſimiles quàm diſſimiles; item plus perfectiores quàm imperfectiores. Reſpondeo, ſi de amoris appretiatione loquamur, quæ conſiſtit in eo, quòd ſi vnus eſſet relinquendus, potiùs, hunc relinqueret quàm illum; planè videtur ſe plus amare quàm alios Angelos: citiùs enim vellet alios non eſſe quàm ſe; & hoc modo per ſe loquendo plus amat perfectiores, ſiue ſint ſimiliores ſibi, ſiue non; quia natura ſemper videtur eſſe parata citiùs amittere bonum minus quàm maius.

Per ſe amat perfectiores, per accidens minùs perfectos.

Dico *per ſe*, quia fortaſſe in naturalibus contingere poſſet, vt ob aliquas extrinſecas cauſſas maiori afficiatur amicitia erga minùs perfectum, ideóque illum mallet retinere quàm perfectiorem, vt & in hominibus paſſim ſimile quid contingit.

Intenſiùs ſe amat quàm alios.

Si verò de intenſione loquamur, probabile valdè puto, eum magis intensè ſe amare quàm alios, ob rationem quam ſuprà dedi probans, eum poſſe per ſe loquendo intenſiùs ſe amare quàm Deum. Negant id nonnulli hîc, ſed falſo nixi principio, ſcilicet Angelum ſemper operari cum omni conatu, & conſequenter omnia æquè intensè amare. Verùm hæc ſuppoſitio, vt dixi, falſa eſt, & ſuprà, dum de libertate egimus, refutata: nam cùm voluntas ſit potentia libera, non debemus ei vllam neceſſitatem imponere, niſi ad quam efficaci vel valdè probabili ratione cogimur; alioquin, vt ex P.Suario ſuprà docebamus, ius ſuæ libertatis poſſidet: atqui, vt dicamus eum teneri adhibere omnem ſuum conatum quoad intenſionem, nec leuis eſt ratio, ergo.

51 *Voluntas quia poſſidet ius ſuæ libertatis, non neceſſariò amat perfectiora. Reſpondetur Primò obiectioni.*

Dices, Perfectio maior eſt enim adhibere quàm non adhibere, ergo debet ea ei concedi. Sed contrà Primò, quia conſequentia hæc in actibus voluntatis nulla penitus eſt, alioquin numquam poſſemus dicere, illam poſſidere ius ſuæ libertatis; ſed neceſſariò deberet ſemper perfectiora amare, & actu perfectiori. quod & ipſe arguens meritò reputat abſurdum. Contrà Secundò, quia, licet fortè videatur maior perfectio, vt ſemper exerat omnes vires; negatur tamen eſſe è maiori perfectione, vt æqualiter eam intenſionem diſtribuat inter obiecta; oppoſitum potiùs videtur dicendum, ſcilicet maiorem eſſe perfectionem, ſi obiectum melius maiori proſequatur intenſione, & minus cum minori; vt quod omittit in hoc, compenſet in illo; ſimiliter, vt ſeipſum cum maiori intenſione amet quàm alios, quia ſaltem in genere moris magis ſibi debet amare honeſta, fugeréque inhoneſta, quàm aliis; ergo perfectius erit, ſi ſe intenſiùs eo ſenſu amet.

Reſpondetur Secundò eidem.

Et hinc deducitur altera reſponſio ad obiectionem præcedentem, quòd ſcilicet, etiamſi diceremus eum eſſe neceſſitatum ad omnem intenſionem poſſibilem; fortè eſſet etiam neceſſitatus ad maiorem circa ſe quàm circa alios, & ſic inæqualiter circa inæquales Angelos: non enim video cur teneatur tam intensè amare hominem in pura natura, quàm ſupremum & nobiliſſimum Seraphinum. Quanta autem ſit ea intenſio, & quomodo de facto ſe & alios diligat, eſt omnino incertum, ideò nihil in ea re dico.

DISPVTATIO DECIMAQVARTA.

Vtrùm Angelus in primo inſtanti peccare potuerit, & de eius immutabilitate & habitibus voluntatis.

1 QVÆRIMVS, an Angelus in primo inſtanti poſſit, quantum eſt ex ſe, peccare. Dico *quantum eſt ex ſe*, quia, ſi crearetur cum gratia infuſa independenter à propria libertate, proculdubio non poſſet peccare; quia nec fuiſſet in poteſtate ipſius non habere eam gratiam, cùm, vt ſupponimus, ſit ei data ante omnem actum liberum, ſeu independenter ab exercitio libertatis infuſæ, nec aliunde cum ea gratia valeat coniungere peccatum; ergo abſolutè caret libertate. Quo argumento phyſicam prædeterminationem Societas noſtra ſemper reiicit. At difficultas hæc non habet locum præcisè in primo creationis inſtanti, ſed per totam vitam in omni inſtanti, quo gratia ei infunderetur independenter ab eius libertate. Quæſtio ergo eſt, an, quantum eſt ex natura ſua, poſſint in eo inſtanti peccare vel mortaliter vel venialiter. Hanc quæſtionem nonnulli auctores bis ſub diuerſis titulis tractant, ſemel agentes de libertate Angeli ſecundùm ſuam naturam: & ſemel, dum de illo diſputant, quatenus creatus eſt, in præſenti ſtatu; per quod tamen non includunt ſtatum gratiæ, ſed naturalem huius ordinis rerum. Hi tamen auctores eo ipſo quòd excludant gratiam, non poſſunt vllam facere veram diſtinctionem inter eos ſtatus, qui ambo non ſunt niſi vnius tantùm. Vnde eadem argumenta in vtroque loco repetere debuerunt. Ergo vnicè, prout reuera vnica eſt in ſe hæc difficultas, à nobis eſt diſcutienda.

Gratia Angelo independenter ab illius voluntate infuſa redderet eū ſemper impeccabilem.

SECTIO PRIMA.

Nonnulla argumenta pro ſententia negante.

Negatiua eſt Thomiſtarū.

COmmunis valdè inter Thomiſtas ſententia negat, Angelum in primo inſtanti peccare potuiſſe. Ita D. Thomas, Capreolus, Caietanus, Alenſis, Richardus, Argentina, Holcot, Henricus & alij apud Suarez eodem lib. 7. cap. 20. non omnes autem eiſdem argumentis vtuntur. Breuiter tamen omnia tangemus. Primò ergo aliqui argumentantur. Nam de facto nullus Angelus in primo iſtanti peccauit; ergo ſignum eſt eos non potuiſſe. Patet conſequentia, quia, cùm fuerint tot myriades illorum; ſi habuiſſent libertatem, ſine dubio aliquis ex illis peccaſſet. quomodo enim inter tot nullus reduxit ad actum eam potentiam? Argumento huic cùm benè reſpondeant nonnulli docentes, ſi non reddatur ratio impotentiæ, eam experientiam liberam non vrgere,
2 qui potuerunt caſu omnes non peccare, maximè cùm eis eſſet facilius non peccare; cùm, inquam, bene reſponderint, miror eoſdem paulò pòſt, ex eo quòd de facto ita contigerit, probare velle impotentiam moralem ad oppoſitum, quo deſtruunt præſentem ſolutionem. Ego addo ſecundam, Angelos omnes de facto creatos in gratia independenter à meritis, ideóque non potuiſſe de facto peccare; vnde nullum argumentum deſumi poteſt ad eos in purà natura aut ſine gratia habituali creatos.

Soluitur Primò ea ratio.

Soluitur Secundò.

Secunda aliorum ratio eſt, quia non poteſt operatio creaturæ eſſe in inſtanti; ergo neque peccatum. Reſpondetur Primò cum Suario & Scoto, falſum eſſe antecedens: nam operatio indiuiſibilis non ſolùm poteſt, ſed neceſſariò debet eſſe in inſtanti. Secundò reſpondeo, argumento etiam probari, nec potuiſſe in primo inſtanti vllum eſſe bonum opus Angeli; quod tamen ab omnibus negatur. Tertia ſit, quia nulla res habet operationem in eodem inſtanti quo fit. Reſpondeo, eodem modo falſum eſſe antecedens, quia in eodem inſtanti quo eſt ſol, producit lucem. Addo hinc etiam probari, nec bonam operationem eſſe potuiſſe in eo primo inſtanti, quod eſt contra argumenti auctores.

Secundæ rationi reſpondetur Primò. Secundò.

Reſpondetur tertiæ rationi.

Replicabis cum nonnullis, Illud principium ſaltem in cauſſis liberis debet habere locum: nam antequam voluntas operetur, debet eſſe libera; quia libertas ſolùm eſt ad futura. Replica hæc minùs vrget quàm argumentum: nam in primis Deus ab æterno liberè ſe determinauit, nec fuit priùs tempore liber quàm liberè vellet: ſufficit enim ad liberam operationem, ſi priùs natura conſideretur eſſentia indifferens ad hoc vel illud amplectendum. Secundò reſpondeo, etiam probari, nec quidem liberè potuiſſe benè operari; quod tamen non conceditur ab illis. 3

Reiicitur replica.

Eſſentia prò priori naturæ indifferēs, ad hoc vel illud conſiderata, ſufficit ad liberè operandum.

Replicabis Secundò, Operatio libera non poteſt ſimul cum naturali incipere, ergo cùm in primo inſtanti Angelus operetur naturaliter, non poterit liberè. Reſpondeo in primis hîc ſupponi, voluntatem debere habere operationem naturalem, id eſt neceſſariam in primo inſtanti de quo eſt difficultas: dicimus enim, nullo modo teneri ad aliquam, ſed poſſe liberè elicere quam velit. Secundò dico, poſſe habere duas, & tres, & quatuor; poterit ergo ſe amare naturaliter, & etiam neceſſariò (ſi iam ita vis) & ſimul tempore liberè ſibi aliud obiectum malum moraliter velle, & ſic poſteriùs natura peccare. Si verò argumentum contendat, priùs tempore debere eſſe operationem neceſſariam, tunc, vt dixi, planè ſupponit id, de quo eſt tota controuerſia.

Reſpondetur ſecundæ replicæ.

Sit ergo quarta aliorum ratio, quia in primo inſtanti non poteſt voluntas habere actum perfectè deliberatum; indiget enim tempore ad deliberandum. Verùm neque hæc habet probabilitatem, quia cum ſola cognitione de bonitate phyſica obiecti & malitia morali illius poteſt Angelus peccare; neque eſt maior deliberatio neceſſaria. In hanc rationem videtur etiam coincidere ſub aliis terminis altera, quâ nonnulli vtuntur, ſcilicet, voluntatem ad peccandum ſe debere applicare; quod non poteſt in inſtanti facere. Dico in hanc coincidere: non enim video, quid ea applicatio ſignificet, niſi deliberationem. Reſpondeo, applicationem non eſſe aliam, quàm habere cognitionem indifferentem & concurſum Dei paratum. quæ omnia in primo inſtanti interuenire optimè poſſunt. 4

Reiicitur Quarta.

Applicatio ad peccādum eſt ipſa cognitio indifferens & cōcurſus Dei paratus.

Quinta ratio poteſt eſſe, quia neque contra puram naturam poteſt Angelus in primo inſtanti peccare, neque contra ordinem ſupernaturalem; quia, ſi habuit gratiam, ergo non potuit peccare: ſi item habuit cognitionem ſupernaturalem, etiam non potuit peccare, quia ea cognitio detinuit eum ne peccaret. Denique, etiamſi cognitione ſupernaturali caruiſſet, ergo non potuit peccare contra ordinem ſupernaturalem; quia nihil de illo nouit.

Refellitur quinta ratio.

Hæc tamen ratio in multis deficit. Primò, quia ſuprà oſtendi, poſſe eos peccare in ordine naturali. Secundò, quia idem argumentum fieri poteſt de inſtantibus ſequentibus, vt ſtatim apparet: ergo non eſt argumentum ſingulare pro primo inſtanti in quo ſumus. Tertiò, quia falſum eſt, cognitionem ſupernaturalem eos impediuiſſe ne peccarent: nos enim cum tali cognitione peccamus frequenter. Quartò, quia etiam de obiecto ſupernaturali potuerunt habere cognitionem naturalem, vt alibi oſtendi, & conſequenter ratione illius potuerunt peccare.

5 Sexta ratio poteſt eſſe ex Malonio apud Patrem Suarium: cùm enim videatur docere, diuinitus ſaltem Angelos in primo inſtanti peccare potuiſſe; rationem tamen adducit, ad probandum naturaliter non poſſe: quæ ſi bona eſt, eodem modo probat, nec de potentia abſoluta poſſe, vt benè obſeruauit P. Suarius. Ea autem deſumitur inde, quòd ſi Angelus tunc peccaret, Deus eſſet cauſſa illius peccati: atqui hæc ratio etiam diuinitus vrget: non enim poteſt Deus vllo modo eſſe cauſſa peccati niſi permiſſiua, ergo: quòd verò debeat tribui Deo illud peccatum, non probat argumento communi D. Thomæ ſubiect. ſequ. examinando, ſed quia eſſentialiter ante actum ſecundum peccati debet præcedere actus primus, etiam malus: non enim malum niſi à malo prouenire poteſt; ergo tribueretur Deò peccatum ratione illius actus primi mali.

Deus nequit eſſe cauſſa peccati niſi permiſſiua.

Sextam rationẽ P. Suarez refutat.

Hanc rationem meritò ibidem P. Suarez exagitat, quia ex parte actus primi nihil aliud requiritur, vt ſæpè repetiuimus, quàm entitas voluntatis ex ſe, indifferens iudicium de bonitate & malitia, & concurſus Dei. quæ omnia bona ſunt. Nec ſufficit addere, requiri etiam iudicium practicè practicum de obiecto amando. Hoc, inquam, non ſufficit. Primò, quia tale iudicium non eſſe neceſſarium, alibi oſtenſum eſt. Secundò, quia etiam in primo inſtanti potuit illud habere Angelus.

6 Secundò principaliter ego reiicio totum Malonij argumentum: nam eodem modo probat, nec in ſecundo nec aliis inſtantibus voluntatem poſſe peccare: nam illud iudicium practicè practicum, aut illum actum primum malum numquam poteſt habere à Deo: tam enim in ſecundo inſtanti quàm in primo Deus non poteſt cauſſare aliquod malum; vel è contrario tam poteſt in primò quàm in ſecundo. Deinde à ſe ipſa voluntas illum habere non poteſt, quia deberet præſupponi mala ad eum habendum, & daretur proceſſus in infinitum; præterquam quòd ſi poteſt à ſe illum habere in ſecundo inſtanti, poterit in primo; vel è contrario, ſi in primo non, nec in ſecundo; ergo non eſt ad rem præſentem actus ille primus malus, aut iudicium practicum.

Iudiciũ practicè practicũ nũquam voluntati poteſt à Deo tribui.

Ad producẽdum peccatũ non neceſſariò ſupponitur primus actus malus.

In forma verò argumento reſpondeo, non eſſe neceſſarium ad producendum peccatum, vt ſupponatur actus primus malus, vt & ipſe Malonius ceterique fateri tenentur, ne detur proceſſus in infinitum: nam ipſe actus primus producitur, & non ab alio malo; ergo non requiritur malitia præcedens: ſufficit ergo, ſi præcedat potentia ex ſe imperfecta, ſeu defectionis capax. An autem ea imperfectio in actu primo dicenda ſit oriri à Deo, fortè habet multum de quæſtione de nomine.

Nonnulli dicunt non prodire, quia potiùs eſt imperfectio ſecuta ex ipſa ſubſtantia creata: non enim eſt virtus faciendi, ſed potiùs ad deficiendum. Ego tamen dicendum omnino cenſeo, eam eſſe à Deo.

Probatur Primò, imperfectionem potentiæ oriri ab ipſo Deo.

Primò, quia non eſt mala formaliter, ſeu in genere moris, ſed phyſicè, licet ſit in ordine ad genus moris: atqui Deus omne malum, quod eſt in ciuitate, fecit, excepto peccato; ergo & eam potentiam imperfectam, ſeu imperfectionem potentiæ. Secundò idem probo: nam *Secundò.*

7 ea imperfectio non eſt diſtincta ab ipſa ſubſtantia, ſed identificata illi; vel licet ſit diſtincta, ſequitur neceſſariò ex poſitione voluntatis: omnis enim negatio ponitur, poſito adæquato illius fundamento; ergo Deus producens adæquatè Angelum, eiuſque potentias, non poteſt non producere eam imperfectionem potentiæ identificatam, aut ex illa naturaliter reſultantem: nam negationes eo modo quo ſunt non aliter poſſunt produci, quàm producendo adæquatum illarum fundamentum. Tertiò denique, quia haud ita benè ſupponunt hi, peccatum omne in ſola conſiſtere priuatione, vnde inferunt, potentiam ad illud ſolum eſſe carentiam virtutis: oſtendam enim ſuo loco, conſiſtere in poſitiuo, & conſequenter potentiam illius vt talis debere eſſe quid poſitiuum. ſed iam ſatis de hac digreſſione, occaſione argumenti Malonij. *Tertiò.*

Qui fortè adhuc vrgere poſſet pro ſuo actu primo malo: nam cauſſa debet continere effectum; ergo cauſſa peccati debet continere peccatum. Reſpondeo, non requiri continentiam formalem imperfectionum, ſed perfectionum; vnde Deus producens aſinum, nec eſt aſinus, nec eius imperfectiones in ſe habet; ergo cùm peccatum quà tale ſit malum & imperfectum, non eſt neceſſum vt voluntas illud producens ſit in ſe peccatum, aut mala; ſed ſufficit, vt dixi, ſi ſit minùs perfecta.

Cauſſa productiua peccati non neceſſariò illud continet.

SECTIO SECVNDA.

Expenditur ratio D. Thomæ.

8 QVi quæſt. 63. art. 5. probabiliùs eam impotentiam peccandi inde defendit: quia ſi in primo inſtanti Angeli peccarent, illud peccatum tribueretur Deo: quæ enim in primo inſtanti productionis effectus in ſe habet, tribuuntur cauſſæ illum producenti, iuxta illud principium; *Qui dat formam, dat conſequentia ad formam:* atqui Deo nequit tribui peccatum, ergo nec Angelus in primo inſtanti peccare poteſt. Hoc tamen argumentum non videtur ſufficiens: ſolùm enim ea tribuuntur cauſſæ producenti, quæ effectus habet naturaliter & neceſſariò in primo inſtanti. quod & ipſum axioma declarat: *Qui dat formam, dat conſequentia ad formam.* vbi verbum ipſum *conſequentia* clarè ſignificat ea quæ non conſequuntur formam, ſed liberè ab ipſa acquiruntur, aut habentur, non tribui danti formam, ſed ipſi ea liberè habenti. vnde quoad hoc eadem eſt difficultas de primo quæ de ſecundo inſtanti, vt infrà vrgebo.

Argumẽtum D. Thomæ inſufficiens indicatur.

Deus ne quidem indirectè cauſſa peccati eſſe poteſt.

Circa hoc argumentum benè diſcurrit Pater Suarez cap. 9. oſtendens, Deum non poſſe eſſe cauſſam

cauſſam eius peccati nec indirectam, nec directam: non indirectam, quia nulla nec apparens ratio poteſt adduci, vnde probetur, eum magis teneri impedire in eo inſtanti peccatum, quàm in aliis ſequentibus: non item directam, quia ſi Angelus in aliis inſtantibus peccare poteſt, Deo ſolùm permiſſiuè concurrente, etiam poterit peccare in primo; licet Deus non ſit cauſſa poſitiua eius peccati, ſed ſolùm concurrat ad materiale eo modo quo in ſequentibus.

9 *Explicatur mens D. Thomæ.* Conantur etiam aliqui oſtendere, D. Thomam ſolùm locutum de Angelis, prout nunc de facto ſunt creati in gratia. Verùm D. Thomas nec mentionem fecit talis ſtatus, nec ratio ab ipſo tradita pendet ab ea ſuppoſitione; ſed quia Deo, qui eſt ſummè bonus, non poteſt tribui operatio mala Angeli, vnde ibi addit, Si Angeli fuiſſent producti à cauſsâ in ſe malâ, fore vt tunc poſſent peccare; hoc autem non pendet à gratiâ, in quâ ſunt creati. Confirmo. D. Thomas hîc recurrit ad eum caſum omnino impoſſibilem, vt in eo conditionaliter explicet quando poſſent peccare; ergo, ſi ſolùm ſentiret de facto ex creatione in gratia eos eſſe impeccabiles, faciliùs recurriſſet ad caſum poſſibilem naturaliter, dix iſſetque, Potuiſſent quidem peccare, ſi tamen non fuiſſent creati in gratia; fatendum ergo ingenuè eum ex contraria ſtare ſententia.

Videamus iam, quomodo eius argumentum P. Granadus tract.13. diſp.4. variis exemplis fulcire conetur. Et Primò ait, ex omnium hominum acceptione videri illud principium per ſe notum. Quis enim reſpiciat effectum primò in lucem editum, qui non referat illum abſolutè in cauſſam à quâ primò prodit? Secundò ait, ſicut in quouis opere naturalia ſunt priora quàm artificialia & libera; ita videtur natura comparatum, vt operatio iuxta inclinationem naturæ præcedat operationem eidem inclinationi contrariam; operatio

10 autem iuxta inclinationem tribuitur cauſſæ, ergo illa neceſſariò debet eſſe bona. Tertiò, propterea in rebus humanis auctor alicuius rei artificioſæ dirigit per ſe primam illius operationem: ſic qui horologij artifex eſt, ſolet illud in ſuo loco primum conſtituere, & vtrùm benè ſonet priùs experiri; ſic qui calamum temperat, priùs, an reddat benè atramentum, experitur; ſic cùm diſcipulus primùm examinatur, Profeſſor aſſiſtere ſolet, vt primus illius fructus quaſi auctor ſit.

Reſpondetur Granado Primò. His tamen confirmationibus facillimè reſpondetur. Primò, eas non eſſe è re: ſi enim quid probant, ſanè non ſolùm in primo inſtanti, ſed multò magis in ſecundo & tertio, & ſic de ſequentibus. Horologiarius enim non collocat primò horologium eo animo, vt prima ſolùm vice benè ſonet; hoc enim parum vel prorſus nihil eſt; ſed maximè vt in poſterum benè ſonet: vnde ſi prima vice benè ſonaret, ſecunda verò & tertia & ſequentibus ſine vllo ordine, nullus eſſet qui eum horologiarium non contemneret, aut qui vellet ab eo vllum ampliùs horologium emere. Imò meliùs diceret quis, non eſſe curandum, ſi prima vice benè ſonet, dummodò poſteà benè incederet. Idem dixerim de altera inſtantia calami, quis enim dicet, illum benè temperare calamum: qui ita illum aptat, vt prima litera benè formetur, ceteræ malè? Certè ſi è contrario fieret, vt prima malè, reliquæ in poſterum benè, iure æſtimaretur bonus temperator calami. Idem de Profeſſore: ſi enim talem inſtruat diſcipulum, vt ſola prima vice ſatisfaciat; poſteà verò neſciat quid dicat non poteſt cenſeri talis Profeſſor bonus; cenſebitur tamen, etiamſi eiuſdem diſcipulus prima vice vt nouus erret, dummodò in poſterum ſemper benè ſe gerat.

Vides quam parum ſit his exemplis fidendum, quæ examinata diligenter, tantum abſunt à probatione ſententiæ P. Granadi, vt potiùs contrarium perſuadere videantur; ſed nec id ſuadent. 11 *Reſpondetur, Secundò.* Ideò Secundò reſpondeo, argumentum & inſtantias ſolùm poſſe habere locum in agentibus neceſſariis, & quæ non ſibi liberè dant perfectionem, ſed eam à ſuis cauſſis recipere debent; in eis enim habet locum communis apprehenſio hominum: ſi enim video horologium, ſtatuam, domum, &c. malè factam, ſine dubio defectum artifici tribui, non ipſi domui aut ſtatuæ: neque enim fuit in harum poteſtate ſe facere bonas; & quoad hoc etiam in tertio, quarto & quinto inſtanti tribuitur artifici talis defectus: & tunc ſolùm in ſecundo & tertio excuſatur artifex domo ruente, ſi id prouenerit ex caſu aliquo ſuperueniente, qui ab eo præuideri non valuit. Nego autem apprehenſionem illam communem intelligendam, quando effectus ipſe poteſt, ſi velit, ſe vltimò perficere aut denigrare: tunc enim ille eſt perfectiſſimus artifex, qui dum eiuſmodi effectum producit, illi dat totam perfectionem, quæ à ſolo producente pendet. Pro alia verò libera aut acquirenda aut negligenda dat illi omnia neceſſaria; optando tamen ſemper vt eam acquirat: tunc enim ſi eam non acquirit, ipſius effectus culpæ virióque vertitur. quod ſine dubio ex terminis manifeſtum eſt. 12 *Angelus in primo inſtanti peccans non Dei, ſed ſuo vitio id facit.* Cùm ergo Angelus ſit liber circa peccatum & carentiam illius, non Deo creanti, ſed ipſi Angelo tribuendum erit; ſi ſe peccato infecerit in primo inſtanti.

Vrgetur argumentum. Imò addo, reſpectu Dei eamdem eſſe de ſecundo & tertio inſtanti difficultatem: ſi enim in humanis artifex non ſolùm in primo inſtanti, ſed etiam omni tempore quo durat effectus, illum eodem modo planè conſeruaret, ſeu daret illi eſſe quod in primo inſtanti, certè homines non aliter artifici tribuerent illius effectus vitia in ſecundo & tertio inſtanti quàm in primo, quia ratio tribuendi eſt, quòd det eſſe effectui. Hoc autem etiam in ſecundo & tertio inſtanti locum habet; ergo cùm Deus æquè det dæmoni eſſe nunc ac in primo inſtanti, non minus ei tribui debet dæmonis hodiernum peccatum quàm in primo inſtanti, aut non magis primi quàm ſecundi inſtantis.

Refellitur reſponſio Granadi. Nec ſufficit quod videtur reſpondere Pater Granadus huic confirmationi, ſcilicet, in rebus neceſſariis toto tempore durationis illarum, tribui producenti illarum vitia; non autem in 13 liberis; qualis eſt Angelus: tunc enim ſolùm in primo caſu tribueretur Deo peccatum Angeli. Hoc, inquam, nullatenus ſufficit, quia petit principium ſine vlla planè data diſparitate. Ideò enim in rebus neceſſariis tribuitur cauſſæ in ſecundo inſtanti vitium effectus, non verò ſi ſit libera, quia res libera ſe determinat, & non determinatur à cauſsâ, vnde ipſi, non cauſſæ tribuitur operatio; atqui Angelus non minus eſt cauſſa libera in primo inſtanti, ergo ſi in ſecundo inſtanti, licet à Deo accipiat eſſe, non tribuitur Deo illius peccatum ob libertatem; etiam nec tribuetur Deo in primo inſtanti, licet à Deo in eo accipiat eſſe, quia & in vtroque inſtanti à Deo accipit eſſe, & in vtroque inſtanti eſt ipſe Angelus liber.

Addo Secundò, ſi argumentum valeret quidquam

Refellitur Secundò.

quam, non ſolùm Angelum non poſſe peccare in primo inſtanti, ſed nec carere gratia & actibus bonis. quod eſt abſurdum. Sequela patet, quia in humanis non ſufficit pro bono artifice, effectum carere vitiis contrariis; ſed oportet vt & omnem poſitiuam perfectionem habeat: non enim ſatisfacit cocus, qui non dat cibos amaros, ſed oportet vt det poſitiuè palato gratos.

Angelus in primo inſtanti nec ad peccandum tenetur, nec ad benè operandum.

Ex his reſpondetur eodem modo ad ſecundam Granadi confirmationem, quòd operatio ſecundùm inclinationem ſit prior contraria. Dico enim id intelligendum de operatione neceſſaria non de libera; alioquin non ſolùm non peccare, vt immediatè antè dixi, ſed & benè operari, teneretur in primo inſtanti. quod falſum eſt. Ad inſtantiam in tertia ratione ſatis ſuperque dictum eſt.

SECTIO TERTIA.

Cetera pro ea ſententia argumenta.

Exagitatur ſententia aſſerens, Angelos primo inſtanti occupari iudicio practicè practico.

QVorumdam Thomiſtarum pro ea ſententia fundamentum eſt apud P. Suarez ſuprà num. 6. quòd in primo inſtanti Angeli occupentur iudicio quodam practicè practico de his quæ tunc tenentur facere; ergo non poſſunt contra tale iudicium tunc peccare. Verùm hoc argumentum ſolis vocibus cōſtare videtur. Rogo enim, quid illi termini ſignificent, *practicè practicum.* anne iudicium neceſſitans? ſi hoc dicant, ſupponunt hi auctores quod deberent probare; & potuiſſent id clarioribus terminis dicere. Fortè timuerunt, ne tunc appareret conclusionem reddi pro ratione; an verò ſignificent iudicium liberum, ſeu indifferens? at

14 eo non obſtante, poterat Angelus peccare. Adde tale iudicium, qualecumque ſit, debere durare in Angelo pro aliis inſtantibus, non minùs quàm pro primò: malè enim prouidiſſet natura, ſi ſolùm fuiſſet ſolicita dirigere cum in primo inſtanti per tale iudicium, & poſteà per æternitatem relinquere ſine directione. Et ratio à priori idem declarat, quia vel fuit in poteſtate Angeli habere tale iudicium; & conſequenter potuit pro libitu ſuo illo carere ac peccare; vel neceſſariò antè omnem libertatem illud habuit, prout tenentur dicere Thomiſtæ, ſi probare aliquid velint. Vnde ſequitur, quod paulò antè dicebam, etiam in aliis inſtantibus duraturum, quia non ſubeſt libertati Angeli, ſed illam præcedit, & conſequenter ſit difficultas communis toti tempori ſequenti; ex parte hanc eandem rationem Suarez videtur tueri, & aliter confirmare: ſed quia mediam ſequitur ſententiam; infrà ſubſect. 4. commodiùs de illo agetur.

Argumentantur ergo alij pro ea impeccabilitate Angeli in primo inſtanti. Nam vt voluntas peccet, debet habere iudicium de bonitate & malitia morali obiecti, circa quòd peccat; id verò fieri nequit in primo inſtanti: requiritur enim vt priùs nouerit bona phyſica & moralia, ad quorum ſimilitudinem proponatur. Deinde illi obiectum illud malum, ac ſi eſſet verum bo-

15 num, cùm in ſe non ſit niſi bonum apparens: id enim quod eſt apparens, non poteſt cognoſci niſi priùs cognito eo quod repræſentat, ſeu cuius habet apparentiam: talis autem modus cognoſcendi haud dubiè requirit plura inſtantia. Reſpon-

Reſpondetur argumento aliorum; Sola phyſica obiecti bonitas, mihi aliàs à Deo prohiberi cognita, ſufficienter me ad peccandum determinat.

deo Primò, maiorem eſſe falſam: etenim ad peccandum nequaquam requiritur, vt proponatur obiectum amandum ſub ratione boni moralis: ſufficit enim ſi proponatur bonitas phyſica quæ amatur; & aliunde ſciatur, eam eſſe prohibitam à Deo; eo enim ipſo amor illius erit peccatum: hoc autem benè poteſt fieri in primo inſtanti creationis angelicæ. Addo, non ſolùm non requiri vt proponatur peccatum tamquam bonum morale, ſed nec poſſe proponi in ordine ad peccandum: eo enim ipſo non proponeretur vt peccatum, eſſetque error grauis in intellectu; qui ſi non fuiſſet affectatus, nullum eſſet peccatum in voluntate amplecti tale obiectum. Vt verum autem bonum delectabile ſine dubio proponi poteſt, & quidem ſine vllo errore, quia reuera eſt tale bonum: vnde malè in decurſu argumenti ſupponitur, peccatum ſolùm eſſe bonum apparens; eſt enim veriſſimum bonum phyſicum, licet multò minus quàm morale. Adde, etiamſi eſſet apparens, poſſe noſci ante aliud: nam etſi in iride non ſint veri colores ſed apparentes; poſſet tamen homo illos videre, licet anteà veros illis reſpondentes non vidiſſet. Deinde Tertiò, etſi priùs deberent alia bona noſci, ſufficeret prioritas naturæ, non verò requireretur temporis. Denique reſpondeo, mino- 16

Peccatum nō eſt ſolùm apparens bonū, licet ſit morali minus.

rem etiam eſſe falſam: nam caſu quo cognitio requireretur, poſſet illam Angelus habere in primo inſtanti: nam tunc habet cognitionem de bono morali; ergo & tunc poſſet inſtar illius apprehendere aut cognoſcere obiectum Deo contrarium, quia non indiget tempore Angelus, vt ex vna cognitione ad aliam determinetur.

Vltimò poſſet ex Anſelmo pro ea ſententia obiici: nam libro de Caſu diaboli cap. 12. docet primam volitionem Angeli non poſſe ipſi tribui tamquam ſe mouenti; vnde meritò infert, eam non poſſe eſſe peccatum. Porrò, eam non poſſe ipſi tribui, probat inde, quia ante primam volitionem nihil vult; ergo non poteſt per ſe applicari, ſed neceſſariò debet ab alio applicari. Reſpondet benè Suarez, rationem Anſelmi nimium probare, ſcilicet nec quidem mereri potuiſſe Angelos in illo primo inſtanti: nam operatio quæ Angelo non tribuitur vt ſe mouenti, ſicut non poteſt eſſe peccatum, ita nec meritum: vtrumque enim requirit libertatem; meriti autem capacitatem non poſſumus illis iure negare, non obſtante doctrina Anſelmi, ergo nec capacitatem peccandi. Secundò, deficit ratio: nam licet prima operatio non tribuatur Angelo; poteſt tamen adhuc in primo inſtanti peccare, ſi natura priùs applicetur à Deo, vel ab alio ad vnam operationem, & poſteriùs ipſe operetur liberè: non enim eſt neceſſum vt ea applicatio ſit prior tempore. Deni- 17

Obuiat rationi Anſelmi Suarez.

que abſolutè reſpondetur nullam aliam ex parte Angeli requiri applicationem, quàm cognitionem boni honeſti & delectabilis, ac concurſum Dei, quæ omnia & in primo inſtanti, & ad primum etiam actum poſſunt concurrere.

Abſolutè illi reſpondetur.

Hæc circa rationem Anſelmi, quem conantur aliqui in bonum ſenſum explicare, & tandem dicunt illum locutum de appetitu innato Angeli, qui debet præcedere ad actus voluntatis. Hæc tamen explicatio violenta eſt, quia nec excuſat Anſelmū à ſententia, quòd Angelus non potuerit peccare in primo inſtanti: per accidens enim eſt, quòd id proueniat ex appetitu innato, vel aliunde. Deinde appetitus innatus impertinens eſt ad punctum de actibus liberis per cognitionem regulatis. Denique talis appetitus impropriè dicitur actus voluntatis: cùm enim ſit voluntati identificatus, non poteſt produci in voluntate. Meliùs ergo eſt fateri, eum in contraria eſſe ſententia; quam tamen non ideò cogimur defendere ob dicenda ſtatim.

Obiter

Obiter tamen hîc noto, quàm ſit D. Anſelmus alienus à mente prædeterminantium & docentium, ſemper voluntatem debere etiam in actionibus liberis ab alio moueri, determinari; &c. Anſelmus enim vt indubitatum ſupponit, non poſſe eſſe peccatum in actu ad quem Angelus non ſe mouet, ſed ab alio mouetur; vnde ſine dubio cenſeret in actibus factis à nobis Deo nos prædeterminante libertatem nullam eſſe poſſe. Sed hoc breuiter inſinuaſſe ſufficiat; aliò enim hæc quæſtio ſpectat.

Declaratur mens Anſelmi.

SECTIO QVARTA.

Noſtra ſententia.

18 NOſtra ergo ſententia, quam defendit Suarez ſuprà, licet, vt ſtatim dicam, videatur eam limitaſſe infrà dub.7. cap. 20. Molina, Vaſquez, Peſantius & alij citati ab eodem Suario, aſſerit, Angelos ſecundùm ſe ſpectatos tam potuiſſe peccare in primo inſtanti creationis quàm in ſecundo. Fundamentum eius doctrinæ eſt, quia vt ex argumento tum in contrarium ſolutione conſtat, nulla eſt ratio cur id negetur. Secundò, eadem planè eſt ratio de primo quæ de ſecundo, aut quarto inſtanti: atqui de fide eſt, eos in quarto, aut tertio vnóve ex ſequentibus peccaſſe; ergo potuerunt etiam in primo. Maior videtur manifeſta: nam in primo inſtanti potuit eſſe cognitio boni & mali; item eſſe potuit auxilium Dei indifferens ad concurrendum. Præterea actus voluntatis Angelicæ poteſt fieri, imò neceſſariò debet totus fieri in inſtanti; aliunde autem (vt diximus) nihil eos impedit, quo minùs exeant in actum ſecundum; ergo poſſunt exire.

Baſis noſtræ ſententiæ.

Ea ſolidatur.

Declaratur.

Declaro id magis, notando quæ ſit differentia inter primum & ſecundum inſtans creationis; quam ſæpè etiam ad alia diuerſa propoſita tetigi. Dico ergo, in ſecundo inſtanti Angelum non minùs à Deo produci, & ab eo accipere totum ſuum eſſe quàm in primo, & quidem iuxta meliorem ſententiam per eamdem numero actionem; ergo ex hoc capite non magis Deo incumbit, eum in primo inſtanti gubernare ne peccet, quàm in ſecundo: quia ea obligatio, ſi quæ eſſet, oriretur ex eo quòd Deus det illi eſſe. quod æqualiter in vno inſtanti ac in altero fit. Quòd verò ante primum inſtans non præceſſerit aliud inſtans, in quo habuerit Angelus eſſe, ſic verò ante ſecundum & tertium; eſt quædam denominatio extrinſeca, quæ in ordine ad obligandum Deum, ne permittat eum peccare, ſine dubio eſt valdè impertinens. Quid enim ex eo quòd Deus det eſſe rei, quæ anteà non fuit, inducetur in ipſum obligatio, quæ non inducatur ex eo quòd det eſſe rei, cui anteà illud eſſe dederat? Certè hinc apparet, non niſi petendo principium, poſſe eam adſtrui obligationem. Et hæc ratio ſuo modo poteſt applicari ad omnia alia argumēta, quæ afferuntur ad probādum vel iudicium practicè practicum, vel comparationem boni phyſici cum bono morali, &c. impedire libertatem in eo primo inſtanti: poſſunt enim eodem planè modo ad cetera ſequentia inſtantia applicari. Conſtet ergo nullàm planè eſſe rationem, cur eis in primo inſtanti ea libertas non concedatur.

19 *Deo æquè incumbit Angelum gubernare, ne is primo inſtanti peccet ac ſecundo.*

20 Pater Suarez, qui eo lib. 3. de Angeli voluntate videtur abſolutè noſtram hanc ſententiam tradidiſſe; libro tamen ſeptimo (vt ſuprà inſinuaui) cap. 20. duo aſſerit. Primum eſt, de potentia abſoluta poſſe Angelos peccare in primo inſtanti. Secundum, de potentia ordinaria ſeu ordinata non poſſe. Quod probat Primò, quia ea quæ Deus numquam fecit, neque facturus eſt, non ſunt proculdubio ordinatæ prouidentiæ ipſius conſentanea: atqui nec permiſit, nec permiſſurus eſt peccatum in primo creationis inſtanti, ergo. Secundò, quia Patres omnes ſupponunt valdè audacter, omnes Angelos aliquando fuiſſe bonos; ergo, quia ſecundùm potentiam ordinariam non poſſunt eſſe mali. Tertiò, decet Deum creaturam in primo inſtanti ſpecialiter protegere, & pannis quaſi infantiæ inuoluere, ne ſtatim degeneret. Quartò, quia hîc videtur habere locum ratio D. Thomæ, quòd tribueretur Deo peccatum illud in primo inſtanti: nam ſaltem quoad alios, ſi ſimul cum creatione viderent peccatum, non poſſent diſcernere à quo illud eſſet, an ab ipſo Deo creante, an ab ipſa creatura; ergo debuit in primo inſtanti eſſe bona, vt ſic appareret, non à Deo, ſed à ſe habere malitiam.

Suarez argumenta.

In hac tamen limitatione P. Suarij aliqua minùs placent. Primum eſt, quòd videatur contrarius ſibi ex his quæ lib. 3. docuerat: nam licet ibi dixerit ſe agere de Angelo ſecundùm ſe; hîc verò videatur agere de illo vt ſubeſt ſpeciali prouidentiæ (quo vitari videtur contradictio) tamen ita ibi egit de Angelo ſecundùm ſe, vt etiam illum compararet ad Dei prouidentiam; inde ſpecialiter etiam ibi tetigit hoc argumentum D. Thomæ, an 21 Deo tribueretur illud peccatum, eò quòd illud permitteret; dixitque non tribuendum vllo modo, quia Deus non magis tenetur non permittere in primo quàm in ſecundo inſtanti: iam autem hîc dicit Deum ſpecialiter teneri, & tribuendum ei peccatum: ergo in eodem ſenſu vtrobique agit de eâ difficultate: quod & ſuprà obſeruaui: nam omnes rationes, quas hîc in contrarium affert, ſunt etiam de Angelo ſecundùm ſe. Confirmo: quia, cùm hîc repugnantiam non deſumat ex eo quòd Angeli de facto ſint creati in gratia, ſed ex prouidentia illis naturaliter debita; agit ſine dubio de illis ſecundùm ſe, id eſt de illis ſecundùm ea quæ eis naturaliter debentur, ergo vel vtrobique debet eis negare eam potentiam, vel vtrobique concedere.

Improbatur prima illius doctrina.

Secundum, quod minùs placet, eſt ea diſtinctio potentiæ ordinariæ & abſolutæ: nam ſi recta prouidentia Dei exigit eam protectionem, certè nec diuinitus poteſt Deus facere contra eam, & conſequenter nec diuinitus poterit Angelus peccare. Vbi aduerte, Deum poſſe facere diuinitus contra exigentias naturales cauſſarum, v.g. ignis, frigoris, &c. quia eas naturales ſeu phyſicas exigentias violare ex ſupremo Dei dominio, non eſt malum moraliter; quin potiùs ſæpè eſt multò melius moraliter, quàm eis ſe accommodare. At, facere contra id quod dictat prouidentia moralis, & ratio in genere moris, cùm eo ipſo videatur malū, non poteſt nec diuinitus à Deo fieri. Et hinc probamus contra Scotum, ſi Deus naturaliter non poteſt mētiri, nec diuinitus poſſe; ergo ſi prouidentię Dei contrarium eſt permittere Angelum in primo inſtanti peccare, ideóque, naturaliter loquendo, nō poteſt, certè nec poterit vllo modo etiam diuinitus; imò contra 22 Malonium ſuprà P. Suarez hinc probauit, ſi Angeli naturaliter non poſſunt peccare, nec etiā de potētia abſoluta. Quòd ſi dicat ſe non docere, omninò determinatè id dictari à diuina prouidentia, ſed eſſe illi congruentius: contrà ſic argumentor, & rogo,

Improbatur ſecunda.

Deus abſolutè poteſt phyſicis rerum exigentiis cōtraire, non tamen prouidentia morali, & rationi in genere moris.

rogo, an, non obſtante eâ maiori congruentiâ, contrarium ſimpliciter ſit honeſtum, an verò malum? ſi malum, ergo nec diuinitus poteſt fieri; ſi honeſtum, vnde infertur, Deum naturaliter non poſſe id efficere? nam licet ſit minùs honeſtum, Deus natnraliſſimè poteſt amare minùs bona; ergo hîc & nunc non cohærent ea duo de potentia ordinaria & abſoluta.

Tertia improbatur.

Tertium, quod diſplicet, eſt explicatio potentiæ ordinariæ: nam licet attenta ſola voce videatur bona; ordinariè enim id ſignificat, quòd frequenter fit; à Philoſophis tamen & Theologis, quando vſurpatur prout contrapoſita huic *potentia abſoluta*, ſignificat id quod naturaliter, ſeu quod ſine miraculo proprio fit. In quo ſenſu multa nec facit de facto,nec fecit Deus; quæ tamen naturaliſſimè ſunt, & fieri poſſunt de potentia ordinaria, ſimpliciter loquendo: potuit enim alium mundum creare,potuit plures Angelos,potuit non permittere Adamum peccare, potuit Iudam ſaluare, & iis ſimilia innumera; ergo non benè explicatur potentia ordinaria per hoc quod ordinariè fit, ſed neceſſariò debet ad miraculum vel ſupernaturale recurri. In quo ſenſu nondum oſtenditur, non poſſe niſi miraculosè Angelos peccare.

Reſpondeo ad primum Suarez argumentum.

23 Iam ad argumenta in particulari reſpondeo. Ad primum, ſatis conſtat, non benè inferri, *De facto non fit, ergo non poteſt niſi miraculosè fieri*; & expreſsè hoc argumentum ab eadem experientia in hac materia ſuprà reiecerat Suarez, vt & ſuprà notaui. Nunc addo, illud etiam probare non poſſe, Deum naturaliter, ſeu de potentia ordinaria, creare Angelos ſine gratia, quia de facto nullum creauit, nec creaturus eſt ſine illa: atqui id quod ſemper fit, eſt iuxta prouidentiam diuinam Dei; ergo & ea creatio, cùm tamen ex terminis conſtet id falſum eſſe: nam gratiæ infuſio & auxilia, &c. etſi in omnibus fuerint, in omnibus fuerunt ſupernaturalia. Vide ergo argumentum eſſe inefficax, cùm res quæ fit ſupernaturaliter, facta fuerit in omnibus indiuiduis Angelorum.

Reijcitur ſecundum.

Secundum è Patribus deſumptum etiam non vrget, quia illi omnes eam bonitatem non inferunt ex debito naturali, ſed ex Scripturæ locis, quæ eos in gratia fuiſſe ſignificant. de quibus infrà. Alioquin etiam debuiſſet inferri, naturaliter non poſſe non in gratia creari, & actus ſupernaturales elicere, quia audacter dicunt Patres, eos fuiſſe bonos & in gratia: hoc autem aſſerere, planè eſſet deſtruere ipſum conceptum rei ſupernaturalis, & opponi veritati Catholicæ, docenti gratiam non deberi.

Tertium.

24 Tertium, quòd ſit conſentaneum prouidentiæ diuinæ manutenere eos in primo inſtanti, fatemur libenter, dum dicatur etiam permittere eos cadere, non eſſe prouidentiæ diſſonum; licet non ſit tantum bonum, quod poteſt nunc admitti. At inde nullatenus ſequitur, Deum naturaliter teneri eos non permittere, quia, vt fusè contra Granadum alibi, & fatetur ipſe Suarez, Deus non tenetur eligere meliora.

Vltimum ex D.Thoma iam eſt ſolutum; confirmatio illa noua, quòd non poſſet dignoſci, an à Deo, &c. non vrget: nam inprimis ſolùm haberet vim, caſu quo aliæ eſſent creaturæ: nam ſi ſolùm ſit ipſe peccans, ſatis clarè ipſi conſtabit ex ſe, & non à Deo peccaſſe. Secundò, quia nec vrget, etiamſi alij exiſtant: nam illi, quia rationis capaces ſunt, ſciunt Deum non cogere ad peccatum, ſed homines à ſe habere illud liberè, ergo.

Vnde concludo, non eſſe rationem, cur noſtra concluſio determinetur ad potentiam abſolutam, ſed abſolutè dicendum, naturaliter etiam potuiſſe Angelos in primo inſtanti peccare, attenta etiam prouidentia Dei eis debita, niſi fortè ratione gratiæ, in qua creati ſunt, id eis repugnet. de quo ſuo loco.

Hinc à fortiori conſtat, Angelum, caſu quo in primo creationis inſtanti nihil penitus fuiſſet operatus, potuiſſe, inquam, in ſecundo incipere per peccatum: ſi enim potuit in primo, abſque dubio multò meliùs poterit in ſecundo.neque poteſt vlla ratio excogitari quæ hoc ſpecialiter impugnet.

SECTIO QVINTA.

De immutabilitate voluntatis angelicæ.

Dæmones, vt & damnati, de facto ſunt incapaces pœnitentiæ.

NOn quærimus, an dæmon de facto dolere poſſit ſe peccaſſe, & pœnitentiam validam 25
agere: ſuppono enim vt omnino inter Catholicos certum, eum non poſſe, Deo in pœnam denegante efficacia, aut etiam ſufficientia auxilia. quo ſenſu homines iam damnati ſunt pœnitentiæ omnino incapaces. de quo fuſiùs infrà. Quærimus ergo, an ex natura ſua Angelus poſſit reſpuere bonum priùs à ſe amatum, aut è contrario, amare quod anteà reſpuerat: vno verbo, an poſſit in contrarium ſuam mutare voluntatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententiæ negantis aliquot argumenta.

THomiſtæ ferè omnes negant Angelis mutabilem voluntatem. ita Caietanus, Bañez, Zumel, Capreolus, Nazarius & alij, quos refert & ſequitur P. Granadus tract.14. diſp.2. Vbi eam ſententiam probat primò auctoritate D. Bernardi aientis, Angelos eſſe irreuocabiles, & lapſu irremediabili corruiſſe. Quod ipſum Anſelmus docet; Damaſcenus verò ait, eos eſſe pœnitentiæ incapaces, quia corpore vacant. Vbi eius interpres

Explicatur mens DD. Bernardi, Anſelmi & Damaſceni.

Clictouæus magis immobilitatem Angelo adſtruit. 26
Facilè tamen his locis omnibus reſpondetur, in eis eſſe ſermonem de Angelis in ſtatu præſenti, quem ratione pœnæ habent, vt paulò ante dixi; & in omnibus hominibus iam damnatis eadem ratio locum habet. Quòd verò Damaſcenus eos dicat pœnitentiæ incapaces ob corporis defectum, non vrget: loquitur enim in ordine ad eas afflictiones corporis quas pœnitentes exercere ſolent, per quod nihil dicit de immutabilitate ipſorum, ſeu quòd non poſſint hodie amare quod heri odio ſunt proſecuti. Clictouæus difficiliùs loquitur,ſed eius auctoritas non eſt magni momenti.

Secundum argumentum Granadi.

Secundò, vt concluſionem probet, ſupponit P.Granadus, ſe non ita intelligere hanc immutabilitatem, vt phyſicè repugnet etiam contrarium velle;ſed ſolùm vt ita difficulter,vt nunquam contingat, dicaturque ideò moraliter impoſſibile;nec amplius aliquid à D. Thoma cenſet probari hac quæſt.64.art.2. eam autem moralem immutabilitatem probat ratione D. Thomæ, ex eo quòd vis appetitiua ſequitur intellectiuam vim; atqui intellectus angelicus apprehendit immobiliter; ergo & voluntas eorum immobiliter apprehendit. Vidit Granadus duram eſſe hanc rationem, ideò ait, eam non accipiendam rigorosè, ſed per quamdam conuenientiam, quæ manu ducat

ducat nos ad intelligendam inflexibilitatem voluntatis angelicæ: deſumitur autem inde, quòd noſter intellectus in multis poteſt errare; angelicus verò rarò, vnde nos poſſumus mutare ſententiam frequenter, Angeli verò non niſi rarò.

27 *Reiicitur Granadi declaratio.* Hæc tamen declaratio, ſeu limitatio Granadi, non eſt ad rem: nam etiamſi daremus, Angeli intellectum in nullo penitus errare poſſe; nihil inde pro voluntate: nam intellectus eſt potentia neceſſaria determinata ad verum; at voluntas eſt libera: quid ergo, ex eo quòd intellectus non poſſit vero diſſentire, infertur, nec voluntatem poſſe mutare opinionem? miror quòd non inferatur, voluntatem non poſſe hoc præ illo amare, aut eligere inter ea duo bona, quia intellectus nihil horum poteſt. Quòd ſi ſemel ſimilitudo non eſt bona, quæ eſt, quæſo, ea conuenientia, ratione cuius ab vno ad alterum diſcurratur? nónne ibi planè diuinatur? Adde, D.Thomam abſolutè eam immutabilitatem ponere, nec ad eas limitationes Patris Granadi recurrere: vnde inſtantiam ab intellectu ſimpliciter & abſolutè bonam eſſe reputat, nec quidquam addit de eâ coarctatione; ideò vel abſolutè tenenda eſt ea ſententia quoad neceſſitatem phyſicam; vel abſolutè omnis eſt neganda: ea enim media moralis, quam hîc & alibi paſſim Pater Granadus Deo & Angelis imponit, intelligi difficulter poteſt; vnde ſine magno è ratione aut experientia argumento non oportet illam adſtruere.

Rationes quædam pro mente Granadi. Sed videamus, quid addat pro maiori eius rationis firmitate: ait ergo Primò, experientia compertum, quò aliquis ſapientior eſt, & meliùs conſiderat quæ facturus eſt, eò difficiliùs mutare deinde propoſitum; quia etſi occurrat poſteà aliqua noua ratio, contemnitur, eò quòd dicat, iam fuiſſe rem anteà benè conſideratam; ergo, cùm Angeli ex perfectiſſima conſideratione eligant, non poſſunt poſteà mutare voluntatem. Secundò, voluntas Angeli applicatur cum ſummo conatu, ergo non poteſt poſteà volitionem mutare. verùm de hac ſecunda ratione inferiùs. Tertiò, quia, quòd voluntas abſque ignorantia aut 28 paſſione eligit, ex pleniſſima deliberatione magis firmiter tenet. Hæc tamen ratio videtur relabi in primam de homine, qui quò ſapientior eſt, eò minùs mutat ſua conſilia. Quartò & vltimò, quia proprium eſt ſuperborum nimiùm adhærere ſententiæ ſuæ, nec agnoſcere ſe malè egiſſe; ergo, cùm Angeli ſint ſuperbiſſimi, non mutabunt voluntatem.

Occurritur illis. Hæc omnia ſunt facilia, & magna ex parte non ſunt è re præſenti. Ad primum reſpondeo contrarium ei obiiciendo principium: *Sapientis eſt mutare conſilium.* Sed quidquid de hoc ſit, vt rem ad ſua principia reducamus, ſuppono, etiamſi homo habeat libertatem ad amandum id quod vt minùs bonum proponitur, vt fusè contra Vaſquez alibi oſtendi; ordinariè tamen id amare quod hîc & nunc vt maius bonum & vehementius proponitur. Quod maximè verum eſt in ordine ad operantem prudenter; & ad hunc finem deliberationes & conſultationes ordinantur, vt quale ſit maius bonum cognoſcatur; agnito autem maiori & vtiliori, voluntas noſtra illud eligit, oppoſitum reſpuit. Hinc Secundò fit vt prudentiores difficiliùs mutent ſententiam, non quòd eorum voluntas adhæreat magis firmiter; ſed quia difficiliùs poſt prudentem conſiderationem occurrunt eis rationes, quæ oſtendant melius eſſe contrarium. At hæc difficultas tota eſt etiam ante

Ordinariè id amatur, quod & vehementius & vt maius bonum voluntati proponitur.

electionem; nam ſicut poſteà, quia ſemper res illa apparet eis vt magis bona, non mutant volitionem; ita ab initio ad eam volitionem præ alia 29 neceſſitati quodammodò ſunt. Nec maior eſt neceſſitas iam mutandi quàm non amplectendi maius bonum; & in initio tantam habuêre difficultatem in non amando eo obiecto, ob rationem maioris boni, quam poſteà in mutanda voluntate circa illud.

Retorquetur difficultas. Hinc infero pro omnibus tribus confirmationibus, eam difficultatem non eſſe maiorem in mutatione voluntatis, quàm in non inceptione eiuſdem: vnde cùm in Angelis ſupponat P.Granadus, & meritò, etiam poſt perfectiſſimam deliberationem, & poſt cognitum maius & minus bonum, eos habere in initio libertatem etiam moralem ad eligendum vnum præ alio, etiam minus præ maiori; manifeſtè inde deduco, non poſſe ex illorum conſultatione aut immobilitate in apprehenſione vllo modo inferri, eos magis eſſe neceſſarios ad continuandum eum actum, quàm fuerint ad illum incipiendum: nam quòd inceperint amare, non facit obiectum eſſe ipſis melius aut conuenientius; ergo non magis trahit poſteà quàm anteà; deliberatio autem perfectiſſima nihil facit, quia, etiam tota ea ſtante, potuit contrarium amare: ergo & nunc poterit. & certè rem prudenter conſideranti clarè apparebit, hanc eſſe genuinam eius experientiæ explicationem; vnde conſtat pro immutabilitate voluntatis eam eſſe impertinentem.

Reſpondetur ad vltimum. Ad vltimum de ſuperbo reſpondeo, rationem eſſe non vniuerſalem, ſed ſolùm de facto pro peccato dæmonum. Numquid Angeli boni ſunt ſuperbi: ergo ſaltem illi in rebus aliis indifferentibus mutare poterunt voluntatem. Numquid, ſi in 30 pura natura vnus voluiſſet ſe huc mouere v. g. eſſétne adeò ſuperbus, vt non poſſet propterea contrarium velle, & mutare voluntatem, alióque ire? Adde, ſuperbiam non tam inferre tenacitatem voluntatis quàm iudicij: non enim vult ſuperbus videri ſe erraſſe in iudicio. *Vrgetur.* At in ordine ad volitionem penitus ceſſat hæc ratio: nam ab initio amans minus bonum cum perfecta deliberatione (vt ſupponimus Angelum peccaſſe;) debuit neceſſariò cognoſcere ſe incurſurum notam, quòd minùs benè elegerit (alioquin fuiſſet hæreticus, ſi contrarium credidiſſet;) & tamen non curauit eam opinionem de ſe tamquam de eligente minus bonum; ergo ratione ſuperbiæ non erat curaturus aliam opinionem, quòd iam mutet voluntatem, etiamſi eam mutaret in peius. Et applico huc doctrinam paulò antè datam: ideò enim homo communiter cenſetur mutare propoſitum, quòd credatur nouas rationes, quæ rem illam oſtendant minùs bonam, inueniſſe; cùmque id arguat defectum intellectus ipſius in præcedenti deliberatione, vt eam notam fugiat, perſiſtit in ſua opinione ſeu volitione. Quòd ſi velle iam contrarium obiectum, non ſignificaret talem defectum, ſicut initio fuit indifferens ad amplectendum etiam minus bonum, non obſtante mala opinione erroris practici, & ſæpè amplexus eſt illud, etiam mutaſſet ſuam voluntatem, poſteà non attentis dictis hominum circa eam mutationem.

31 Eſt tamen contra hæc grauis difficultas è noſtris principiis, quia ipſa mutatio voluntatis iiſdem rationibus ſtantibus eſt imperfectio quædam moralis; ideóque nos diximus alibi, immutabilem eſſe voluntatem Dei, ne ipſi imperfectionem aliquam tribuamus; ergo eam imperfectionem poteſt etiam timere ſuperbus in ea mutatione

ſuæ

ſuæ voluntatis independenter ab eo quòd cenſeatur iudicium mutare. *Satisfit argumentis aliorum.* Reſpondeo, eſſe quidem imperfectionem in omni mutabilitate, de quâ poſſet aliquis meritò ſuo modo confundi; at non confunditur ſuperbus de omni imperfectione. *Superbum nõ omnis imperfectio confundit.* Diabolus enim benè nouit, ſe malè agere amando peccatum, & laudabilius fore, ſi bonum morale amplecteretur; at non propterea de eo peccato confunditur, aut propterea humiliatur.

Solutio promouetur. Addo, pro maiori totius argumenti & inſtantiarum ſolutione; etiamſi ad mutationem voluntatis requirerentur nouæ cauſſæ, eas ſuppetere poſſe Angelis, vt ſuam voluntatem mutent. Quis enim negare audebit, diabolum non ita perfectè præuidiſſe & agnouiſſe quid ex peccato ſecuturum eſſet, ac nunc experitur? ergo habet pluſquam ſufficientes rationes, vt iam mutaret ſuam voluntatem: &, vt infrà oſtendam, eſt pluſquam probabile, ipſum (dolore licet infructuoſo) grauiſſimè pœnitere, & de amiſſa gloria contriſtari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Cetera eiuſdem ſententiæ argumenta.

32 Secundum ſit, Angelus immobiliter adhæret vltimo fini, eo autem ipſo etiam adhæret mediis; ergo non poteſt mutare ſuam voluntatem, quia neque circa finem, neque circa media eam poteſt mutare. Aliud autem obiectum circa quod poſſit, non eſt. *Obuiatur ſecundæ quorumdam ſententiæ.* Reſpondeo, maior eſt falſa, & minor non eſt verior. Maior, quia poteſt Angelus pro ſua voluntate vltimum ſuum finem iam in hoc iam in illo obiecto collocare, vt infrà conſtabit. Et, vt ſuprà notaui, non ponit ſuum vltimum finem in quocumque obiecto quod amat. *Non quoduis Angeli obiectum quod amat eſt vltimus eius finis.* Præterea minor falſa, quia poteſt circa eumdem finem hoc vel illud medium eligere; & ſæpè continget, vt erret in electione mediorum; cur autem non poterit tunc mutare voluntatem circa electionem mediorum? quo pacto & nobis ſæpè contingit: manentes enim in eadem intentione finis, mutamus electiones. Tandem conſequentia non eſt bona, quia non omnia quæ Angelus vult, vult propter vltimum finem, vt ſuprà dixi: ergo, licet in intenſione & electione circa vltimum finem non eſſet mutabilis, poſſet tamen circa alia obiecta mutare voluntatem.

Tertium argumentum ſit, quia efficacia voluntatis angelicæ eſt ſumma & perfectiſſima; ergo quando inclinatur ad aliquod obiectum, inclinatur cum ſummo pondere, conatu & efficacia, ita vt ampliùs non poſſit ſurgere, & aliò applicare voluntatem.

33 *Tertium aduerſariis ipſos magis petit.* Reſpondeo, hoc argumento nimis multum probari, ſcilicet non ſolum Angelum non poſſe pœnitere, ſed ſemper debere manere in actuali eâ volitione, quam aliquando habuit, quod falſum eſt, & contra ipſos aduerſarios. Si enim Angelus vult ſe mouere in aliquem locum, non debet manere per totam æternitatem in eâ voluntate; ergo poteſt ab eâ ceſſare: ſi autem ſemel ceſſat, certè non poteſt iam voluntas præcedens, quantumcumque efficax & ponderoſa, illum grauare, ne contrarium velit: quia quod non eſt, parum nocet aut grauat. Reſpondetur ergo, illud de ſumma efficacia Angeli tantùm eſſe terminos ad confundendam quæſtionem: ſi enim velint docere, eum facilè poſſe efficere quod vult efficaciter, tranſeat antecedens, eò quòd clarè cognoſcit quæ poſſit, & conſequenter non ſe determinat ad volendum efficaciter, niſi id quod ab eo poteſt fieri; at hinc quid ad propoſitum de immutabilitate voluntatis? Rurſus, ſi velint illum neceſſariò habere actum intenſiſſimum, & hanc vocant efficaciam, admitto nunc antecedens. quod tamen ſuprà falſum eſſe probaui; at cùm poſſit & ab hoc actu ceſſare, eò quòd liber ſit, poteſt poſteà etiam in contrarium, & quidem cum tam intenſo conatu, inclinari. Tandem, ſi per efficaciam ſummam intelligant immutabilitatem, aſſumunt quod deberent probare, ideóque illis eadem facilitate negatur.

Quartum ſit, Angelus non eſt capax pœnitentiæ, iuxta communem ſententiam Patrum; ergo non poteſt mutare voluntatem. 34 Reſpondeo, vt dixi ſuprà, Patres loqui de Angelis malis in ordine ad dolendum de peccato ex amore Dei, aut alio motiuo honeſto: *Satisfit quarto argumēto.* de facto enim in pœnam illius ſunt obdurati; at in ordine ad alia obiecta, & ex natura rei nihil docent Patres, nec ex incapacitate pœnitentiæ quidquam infertur pro difficultate quam tractamus.

SVBSECTIO TERTIA.

Contraria ſententia defenditur.

Vera ergo ſententia, quam fusè & benè Pater Suarez hîc à num. 5. defendit, docet eos eſſe mutabiles. Eamdem priùs docuit Bonauentura, Scotus, Durandus, Gabriel, Gregorius; è noſtris Molina, Vaſquez, Arrubal, Valentia, Becanus apud Granadum ſuprà diſput. 1. éſtque omnium ferè recentiorum Societatis. Pro quâ clariſſima refert idem Granadus Nazianzeni, Iſidori, Nicetæ, Fulgentij & Damaſceni teſtimonia, quibus nullatenus ſufficienter reſpondet, dicendo eos docuiſſe, Angelos phyſicè poſſe mutare ſuum propoſitum, non verò moraliter; non, inquam, ſatisfacit: nam Sancti Patres nihil de eâ impotentia morali cogitarunt, maximè tali, quæ numquam reducitur, nec à Deo videtur in actum reducenda. 35 Pro eadem ſententia Pater Tannerus (quam & defendit quæſt. 4. dub. 1.) citat Hieronymum Epiſt. 146. ad Damaſum & Nyſſenum lib. de Orat. Dominica, Fulgentium de Fide ad Petrum cap. 3. *Explicatur mens aliquorum Patrū.* Verùm duo primi, Hieronymus & Nyſſenus, eis locis ſolùm docent, Angelos non fuiſſe determinatos ad bonum. quod à nemine negatur. & aliud eſt à præſenti difficultate, an poſſit mutare ſuam voluntatem liberam. Fulgentius autem ſolùm docet, ſi homines ex natura ſua poſſent à peccato reſurgere, fore vt & Angelus poſſet: per quod non aſſeritur mutabilitas angelicæ voluntatis; ſed homini & Angelo negatur vis ſatisfaciendi pro peccato; maiori autem titulo negat illam homini quàm Angelo, quia cùm ſatisfactio ſumat valorem ex dignitate offerentis, ſi homo minùs dignus poſſet dare valorem, à fortiori poſſet dare & Angelus. hoc longè valdè abeſt à præſenti dubio. Meliùs citatur ab eodem Fulgentius cap. 23. vbi expreſsè aſſerit, Angelorum voluntatem eſſe mutabilem, alioquin, inquit, non cecidiſſet dæmon ex conſortio bonorum.

Ratio prima pro hac ſententia. Ratione probatur hæc ſententia: Primò, quia Angelus antequam amet, eſt liber. Poſito autem amore, nihil prorſus eſt quod illum neceſſiter pro inſtantibus ſequentibus, ergo manet eodem modo liber ac anteà. Probatur minor: cetera enim ſunt clara: eadem enim cognitio, quæ fuit anteà, manet & poſteà; & ſicut antè non trahebat neceſſariò ad obiectum, ſed relinquebat potentiam

potentiam liberam, ita etiam poſteà. quod verum eſt in omni ſententia de requiſitis ex parte intellectus: ſiue enim iudicium practicum, ſiue ſola
36 propoſitio obiecti præcedat, ſicut hæc anteà non neceſſitarunt, ita nec poſteà; vel ſi poſteà, neceſſitant etiam anteà, vnde non poteſt eſſe maior libertas ab initio quàm poſteà ex parte intellectus.

Vrgetur. Deinde etiam ex parte actus producti nulla eſt neceſſitas, quia ille actus non eſt natura ſua æternus, vt omnes fatentur, & ſuprà oſtendi: ergo poteſt ab eo voluntas poſteà ceſſare, & conſequenter non impeditur ab eo ad mutationem. Præterea nec ex parte alicuius diſpoſitionis aut qualitatis productæ ab actu poteſt neceſſitari in poſterum; quia ex eo actu ſolùm producitur ſpecies in intellectu pro memoria, & habitus in voluntate pro maiori facilitate. Neutrum autem, vt per ſe patet, infert neceſſitatem; fingere autem, aliquam aliam prædeterminantem qualitatem poſteà productam, omnino eſt gratuitum, & contra naturam voluntatis.

Denique, neque ex natura voluntatis poteſt ea immutabilitas prouenire, quia id ſolùm tribuimus diuinæ, à quâ omnis imperfectio vel moralis vel phyſica, qualis in mutatione includitur, releganda eſt; Angelo autem non repugnat non ſolùm imperfectio moralis, ſed & grauiſſimum peccatum.

Nec phyſica nec moralis imperfectio Angelo repugnat.

Præterea phyſica mutatio etiam ei non repugnat, quia poteſt tranſire à volente hoc obiectum in non volentem illud, item, à cognoſcente huius in non cognoſcentem, &c. è contrario. Ergo ratione imperfectionis non poteſt angelica voluntas eſſe immutabilis, imò (quod benè etiam no-
37 tauit Suarez) in voluntate, quæ non neceſſitatur ad bonum morale, eſſet multò maior imperfectio immutabilitas quàm mutabilitas; quia inde fieret, quòd ſi ſemel erraret, teneretur deinde ſemper obſtinatè, nouos addendo errores ac grauiores, manere in priori errore; ſi autem eſſet mutabilis, poſſet errorem præcedentem reuocare, & bono adhærere. Vnde aduerte hos auctores, vt Angelis maiorem quàm nobis tribuant perfectionem, maximam illis imperfectionem affingere.

Melius eſt Angelo poſſe mutare voluntatem.

SVBSECTIO QVARTA.

Vlterior probatio eiuſdem ſententiæ.

Secunda ratio pro eadem.

PRobatur Secundò à poſteriori noſtra ſententia; quia, iuxta communem, & ferè certam ex fide ſententiam, Angeli in primo inſtanti in gratia creati Deum naturaliter & ſupernaturaliter amauere; poſteà autem omnes mali Angeli mutauerunt amorem in odium Dei; ergo ſunt mutabiles.

Reſpondetur prima replica.

Reſpondebis Primò, id factum fuiſſe, quia in primo inſtanti non conſiderabant benè quod debebant, vt liberè operarentur. Sed contrà Primò, ergo ex eodem capite (vt ſuprà dicebam in reſponſione oppoſiti argumenti) poſſunt Angeli eſſe mutabiles. Contrà Secundò, quia in primo inſtanti habuerunt perfectiſſimam ſcientiam honeſtatis ac malitiæ moralis; & difficulter creditur, eos in ſecundo inſtanti plures cauſſas Deum odio habendi aut ſuperbiendi noniſſe quàm in primo.
38 Imò, etſi nouerit, vrget argumentum, quia etiam eis nouis cauſſis cognitis potuerunt non peccare, aliàs non fuiſſent culpabiles; ergo ex parte intellectus non potuit mutabilitas voluntati addi, quia nihil eſt additum, quo non obſtante, non potuiſſent manere in priori voluntate; ergo, ſi non manſerunt, ideò eſt, quia natura ſua ſunt mutabiles.

Reſpondebis Secundò cum P. Granado, primam eam voluntatem non fuiſſe factam omnino liberè ab Angelis, ſed cum neceſſitate, Deo ipſos quaſi cogente ad illum actum bonum, ideóque potuiſſe retractare voluntatem. Hæc tamen ſolutio ſuſtineri nequaquam poteſt. Primò, quia iam oſtendimus ſuprà, Angelos in primo inſtanti potuiſſe peccare. Secundò, licet pecare non potuerint, ne fortè Deo tribueretur peccatum; at non fuerunt neceſſitati ad amandum Deum, ſed potuerunt ſine vllo actu bono manere. quæ enim ratio vel apparens afferri poteſt ad probandam eam neceſſitatem boni operis, licet afferatur pro neceſſitate carendi peccato? Adde, Granadum ſupponere, cum primum actum fuiſſe meritorium; vnde infero, Ergo debuit eſſe liber, ergo non coëgit Deus Angelos ad illam. Contrà Tertiò, quidquid ſit de ea libertate, omnes planè rationes quæ excogitari poſſunt, quando actus eſt perfectè liber, vrgent etiam in caſu præſenti: nam in primis (vt ſuprà oſtendi) non fuit imperfectè deliberatus ex defectu cognitionis; habuit enim perfectiſſimam in primo inſtanti, quia, vt ipſe Granadus docet, ad Deum ſpectabat ornare intellectum & voluntatem Angeli in eo inſtanti. Atqui omnes ferè 39
rationes Granadi pro immutabilitate deſumuntur ex eo, quòd quæ voluntas appetit cum deliberatione, vel conſideratione perfectiſſima, non reſpuit poſteà, maximè cùm hîc non potuerint occurrere noua motiua ad ſuperbiendum, ſiue Deum odio habendum, vt notaui ſuprà; & huc etiam facit inſtantia ex humanis de ſapientioribus, haud ita facilè ſuam voluntatem mutantibus. Secunda ratio immobilitatis; eſt operari cum toto ſuo conatu. Ipſemet Granadus fatetur Angelos malos in primo inſtanti tam intensè Deum amaſſe quàm potuerint; ergo erant ex eo capite immutabiles, etiamſi non effecerint eum actum omnino liberè.

Reſpondetur ſecunda replica.

Argumenta Granadi in ipſum recidunt.

Tertium caput, quòd ſuperbi non mutent facilè, etiam videtur hîc vrgere; nam quòd actus fuerit omnino deliberatus, vel non, parum iuuat ſuperbum: imò vt magis oſtenderent ſe ſui propoſiti tenaces, fortè quis diceret meritò eos adhuc in ſemideliberatis volitionibus magis obſtinatè permanere. Denique ſimilitudo cũ immobilitate intellectus habet locum non minùs in primo inſtanti quàm in ſecundo; ſiue actus ſit omnino liber, ſiue ex aliqua naturali inclinatione. Vides ergo per eam ſolutionem argumentum noſtrum nec in minimo debilitari.

Nunc verò addo, fortè multò maiorem eſſe 40
rationem ad dicendum, in talibus actibus minùs liberis non eſſe voluntatem Angeli mutabilem quàm in reliquis; quia quò actus minùs eſt liber, minùs poteſt à voluntate impediri. Secundò, iuxta doctrinam Granadi, amor ille Dei in primo inſtanti oritur ab inclinatione naturali voluntatis, cui eſt conformis; odium autem in ſecundo inſtanti factum eſt omnino contrarium tali inclinationi: atqui ratio ipſa euidenter denotat, ceteris paribus, difficiliùs quem ceſſare ab actu, qui eſt iuxta inclinationem & propenſionem naturalem, quàm ab altero quaſi violento; ergo ſi Angelus in ſecundo inſtanti potuit ceſſare ab actu amoris anteà facto cum perfectiſſima notitia, & iuxta inclinationem ac propenſionem naturæ, illúmque mutare in alium naturæ contrarium, à fortiori

Actus minùs liber minùs à voluntate impediri poteſt.

fortiori poterit in tertio inſtanti reſumere eum actum, ad quem aliàs propendet, & relinquere contrarium & diſſonum. nec video quid hîc ſolidi obiici queat.

Denique reſpondeo, Angelos malos non ſolùm in primo inſtanti Deum amaſſe, ſed etiam per aliquot inſtantia continuaſſe liberè eum amorem, vt fuſiùs infrà probabo; in ea autem noua & libera continuatione, quam tamen poſteà retractarunt, non habent vim ſolutiones, quæ deſumuntur ex primo inſtanti; ergo rectè infertur, eos de facto mutaſſe volitionem omnino liberam & perfectè determinatam.

41 *Vrgetur. De facto Angeli mutant volitiones.* Secundò probatur idem antecedens noſtri ſecundi argumenti, quòd ſcilicet de facto Angeli mutant volitiones: nam dæmones ſine dubio paſſim reuocant ſuas precedentes voluntates. Quis enim dubitet, quando in tentatione alicuius hominis malè illis ſuccedit, poſteà illos pœnitere quòd tentauerint? ſic idem diabolus, qui Iudæos inſtigauit ad necem Chriſto inferendam, eamdem voluit impedire per vxorem Pilati.

Replica Granadi. Reſpondet Granadus Primò, fortè fuiſſe Angelum bonum qui vxori Pilati in ſomnis apparuit. Secundò, diabolum in poſito caſu non mutaſſe ſententiam, ſed ab initio decreuiſſe procurare Chriſto mortem; quòd ſi videret id non benè ſuccedere, tentare aliam viam. Sic prudens belli dux ab initio decernit aggredi hoſtem per cornu dextrum v.g. & ſi viderit non ſuccedere, tentare ſiniſtrum.

Hæc tamen ſolutio facillimè reiicitur Primò, quia, ſi ei duci incepiſſe per dextrum cornu non ſolùm non profuiſſet ad victoriam, ſed potiùs fuiſſet occaſio ruinæ & ſtragis totius exercitus; certè, *Obuiatur illi.* mutando voluntatem, pœniteret eum, quòd decreuiſſet etiam cum ea limitatione aggredi per dextrum, nec iam ei licitum eſſet ad ſiniſtrum recurrere, aut, etiamſi recurreret, reparare damnum, & reſtituere aciem; ergo cùm diabolo non ſolùm non ſucedat ſæpè quod intendebat per eam tentationem, ſed potiùs grauiſſima damna inde referat, eò quòd extiterit occaſio multorum operum
42 bonorum, quod iam non poteſt reparare etiam deſiſtendo à tentatione, ex terminis videtur notum, non ſolùm illum velle deſiſtere vt ab initio decreuerat, caſu quo non illi contingeret prout expectabat; ſed dolere quòd priùs tentauerit, & quòd illo modo inceperit, ergo mutat ſuam voluntatem. Et ratio deſumitur ex eo quòd priùs, licet fortè dubitaſſet, an quidquam eſſet effecturus per eam tentationem, ideóque ſub conditione propoſuiſſet; non tamen putauit ſe tam multum amiſſurum; vnde poſteà præuiſo damno meritò eum pœnitet. & hoc modo probabiliter contigit circa mortem Chriſti Domini: non ſolùm enim deſtitit ab ea procuranda, ſed doluit quòd inceperit & inſtigauerit Iudæos, quia eo modo cauſſauit mortem, quam iam impedire nec deſiſtendo poterat.

Secundò reſpondetur replicæ. Secundò eamdem ſolutionem reiicio, quia iuxta illam nec quidem homines ferè vmquam mutarent ſuam voluntatem: ſi enim dæmon non mutat, eò quòd ab initio cum ea conditione decreuit tentare, ſi benè ſucceſſerit; certè in omnium ferè hominum volitionibus ea conditio ſaltem virtualiter intelligitur, ſi mihi benè ſucceſſerit, ſin minùs, aliam tentabo viam; ergo nos numquam mutaremus propoſitum. quod eſt abſurdum. Video poſſe dici, nos etiam dolere quòd anteà incepimus, nec ſolùm mutare in futurum; verum tunc relaberis in impugnationem primam, quia etiam dæmones eo modo non ſolùm mutant in futurum, ſed dolent quòd fecerint, ob rationes antè à me datas.

Denique, dæmones mutare propoſitum Tertiò ſuadetur, quia vix eſt credibile, eos non habere aliquem actum naturalem doloris de beatitudine amiſsa; imò pœna damni in hoc maximè conſiſtit, quòd ob amiſſam gloriam affliguntur, vbi neceſſariò inuoluitur aliquis dolor, quòd eam non obtinuerint vt potuerunt. Et hoc ipsū ratione pœnæ ſenſus ſine dubio dicendum eſt, licet dolor ille naturalis nullatenus ſit eis vtilis ad ſalutem. quod maximè declarant exempla multa fide digna, quòd diabolus ſæpè dixerit, ſi poſſet redire ad antiquam felicitatem, ſe eſſe paratum ad toleranda etiam per mille annos omnium damnatorum tormenta; ergo de facto mutant voluntatem; poſſunt ergo illam mutare. 43 *Reſpondetur Tertiò.*

Quòd ſi dicas, in his caſibus fuiſſe etiam defectum conſiderationis, iam redit impugnatio ſuprà facta; & prætereà ſic vrgeo, ſtante eo defectu deliberationis, potuit ipſe aliter operari, aut ſaltem expectare maiorem conſiderationem; & tamen poſteà dolet quòd hoc non fecerit: iam ergo reuocat voluntatem, quæ fuit illi omnino libera, & ex perfecta cognitione: nam licet obiectum non cognouerit, vt aduerſarius dicit, cognouit tamen perfectè per reflexionem ſe carere ea cognitione, & tamen ſe determinauit ad amandum; ergo reflexa illa volitio quam poſteà reuocat, perfectè fuit illi voluntaria, ſicut homini cognoſcenti ſe dubitare, & tamen adhuc volenti operari, operatio illa eſt perfectè voluntaria. *Occurritur nona replicæ.*

SVBSECTIO QVINTA

Vltima eiuſdem ſententiæ probatio, & obiectio ſoluta.

VLtimò probatur vera & communis ſententia, quia alioquin ſequeretur, quòd ſi Deus, vt potuit, Angelis dediſſet mille annos viæ, & in ſecundo inſtāti vel actu ſolo naturali Deum amaſſent ſuper omnia, eſſent iam certi de ſua perſeuerantia, & in futurum incapaces peccati, etiamſi quæcumque & grauiſſimæ occurrerent tentationes. hoc autem videtur valdè durum, quia perſeuerantia maximè per tam longum tempus ſingulare eſt Dei beneficium non ſolùm in hominibus, ſed etiam in Angelis: ergo dicendum eſt, eos etiam moraliter potuiſſe ſuum mutare propoſitum. *Vltima ratio pro communi ſententia.* 44

Obiicies contra concluſionem. Non videntur vel probabiliter poſſe oſtendi duo contradictoria in voluntate aliqua creata, quæ talis ſit ex propria natura, vt licet propoſito obiecto indifferenti non cogatur hoc potiùs amare quàm illud, ſed indifferens ſit; tamen ex ſuppoſitione quòd ſemel amauerit hoc præ illo, non poſſit ampliùs illud odio habere. quæ enim in hoc repugnantia poteſt eſſe? atqui, data ea poſſibilitate, probabiliter valdè dicitur tales eſſe Angelos, ergo ſunt immutabiles. Reſpondeo, fortè ab aliquo negandam maiorem, quia cùm in tali creatura ſupponatur non neceſſariò durare actus ille amoris v.g. ſed poſſe illam voluntatem ceſſare, ſe ad alia obiecta applicando, non videtur intelligi poſſe vi actus præcedentis (qui iam nihil eſt) cogi nunc ad non dolendum, quòd illum habuerit: ergo non poteſt eſſe neceſſitata ad non mutandam volitionem. nihilominùs tamen haud facilè ego *Satisfit obiectioni.*

maiorem

maiorem illam negarem. Primò, quia, ſicut alibi dixi, noſtri actus liberi ſunt de facto tales, vt ſemel habiti neceſſariò durent per aliquot inſtantia, quæ ergo repugnantia, vt alij ſint actus liberi
45 ſpecie à noſtris differentes, qui ſemel habiti ſemper & neceſſariò durent, eóque ipſo reddant eam voluntatem omnino immutabilem? Secundò, quia etiamſi non durent ſemper, dici adhuc poteſt, eam voluntatem eſſe talis naturæ, vt poſita tamquam conditione præterita illorum actuum exiſtentia, non poſſit velle oppoſitum, aut dolere ſe eos habuiſſe; ergo non poteſt illa poſſibilitas negari. Igitur, illa maiori conceſſa, reſpondetur Secundò, negando minorem. Primò, quia ſine fundamento non debent omnia, quæ alicui creaturæ diuinitus non repugnant, poni in Angelis, maximè in omnibus: at ſuprà vidimus non poſſe rationem vllam adduci, quæ ad hoc vrgeat; ergo. Imò habemus poſitiuum argumentum ad probandum de facto Angelos reſipiſcere, vt ſuprà fusè deduxi; ergo non poſſumus eos dicere immutabiles, quidquid ſit de alia creatura diuinitus poſſibili incapaci retractandi voluntatem.

Non repugnant actus liberi neceſſariò ſemper durantes.

Illud poſſet pro complemento in dubium verti an ſaltem difficiliùs mutent voluntatem quàm homines. Reſpondeo omnino ita eſſe; quod & Tannerus ſuprà expreſsè docet, & communiter omnes ſupponunt. Ratio eſt, quia etiam in nobis experimur haud ita facilè mutari voluntatem, niſi occurrente noua ratione, quæ Angelis, qui priùs diligenter rem examinarunt, rarò occurrit. Propter hoc tamen in ordine ad peccatum, quia damna ex eo pullulantia non ita apprehenderant, non dubito, quin, cùm primùm ea experti ſunt, ſi habuiſſent auxilia gratiæ, mutaſſent voluntatem ad pœnitentiam, & de facto ſine dubio, infructuosè licet, doluerint, vt dixi ſuprà.

Dubitatur an Angeli difficiliùs mutent voluntatem quàm homines.

46 Addo, eam difficultatem non eſſe tantam, vt moralem inducat impotentiam, vt dixi contra Granadum. Et probatur, quia de facto illam mutarunt omnes qui peccarunt. quòd autem eſt moraliter impoſſibile, non contingit de facto, niſi rariſſimè; fuere autem valdè multi qui peccauêre.

SVBSECTIO SEXTA.

Appendix de beatitudine naturali Angelorum.

QVia beatitudo in quocunque ordine ſit, videtur neceſſariò inuoluere perpetuitatem cum ſecuritate de eadem: qui enim ſingulis momentis bonum quod poſſidet, quantumuis magnum, amittere timet, non poteſt eſſe quietus, conſequenter nec beatus: & quia præced. ſubſect. oſtendimus, Angelos naturaliter loquendo, poſſe mutare voluntatem è bona in malam; & è contrario, diceret quis hinc ſequi eos non poſſe eſſe naturaliter beatos, quia non poſſunt eſſe ſecuri de perpetuitate in amore naturali Dei ad beatitudinem pertinente; oportet ergo breuiter hunc ſcrupulum amouere.

Beatitudo neceſſariò inuoluit perpetuitatem & ſecuritatem.

Duæ ſunt in præſenti ſententiæ: vna affirmans Angelos neceſſariò eſſe beatos intra ordinem naturæ: huius enim doctrinæ auctores ſupponunt, Angelos eſſe omnino neceſſitatos ad amorem naturalem Dei ſuper omnia. Imò non deſunt qui dicant, eam beatitudinem etiam in dæmonibus manere, licet pœnæ damni & ſenſus impediant, ne amor eos reddat beatos.

47 Hæc tamen opinio ſatis à nobis ſuprà reiecta eſt, dum oſtendimus, nullam eſſe neceſſitatem in Angelis ad Deum ſuper omnia amandum. Quoad ſecundam verò partem adhuc clariùs refutata eſt, quia fieri non poteſt, vt quis amore etiam naturali Deum diligat ſuper omnia, & ſimul etiam mortaliter peccet: ſequeretur enim, illũ velle ſimul & ſemel duo contradictoria cognita vt talia. quod omnino repugnat: vult enim omnia relinquere antequam Deum offendat; & ſimul vult aliquid amplecti, etiamſi illum offendat; ergo vult contradictoria, omnia relinquere, & aliquid non relinquere; hoc autem repugnat etiam per actus diuerſi generis naturalis vel ſupernaturalis; quia tota repugnantia refunditur in repugnantiam ex parte obiecti, ad quod per accidens eſt, vnum actum eſſe naturalem, alterum verò ſupernaturalem: ſicut non poteſt quis actu naturali intellectus verè iudicare, Non eſt ita, & ſimul & ſemel alio ſupernaturali intellectus dicere, Eſt ita.

Refutatur prima ſententia circa Angelorum beatitudinem naturalem.

Secunda ſententia eſt P. Vaſquez diſp. 226. cap. 2. qui ait, propriam beatitudinem etiam naturalem non poſſe conuenire naturaliter Angelis. Primò, quia non poſſunt ſine ſpeciali auxilio gratiæ Deum amare ſuper omnia. Secundò, quia, etiamſi eum ament, non ſunt in eo amore perpetui, prout ad beatitudinem requiritur, iuxta dicta in ratione dubitandi. Hanc ſententiam Vaſquez Suarius reiicit cap. 11. numero 5.

Secunda circa eamdem reijcitur à Suario.

Arbitror, præſentem quæſtionem aliquid de re, de nomine aliquid continere; quæ oportet diſtinguere, ne fruſtrà defatigemur. De re Primò 48
dubitari poteſt, vtrùm Angelus in ſtatu puræ naturæ ſine ſpeciali auxilio Deum ſuper omnia diligere queat: de qua quæſtione dixi ſuprà me acturum, Deo dante, in materia de gratia. vbi etiam inſinuabo, an non in ea etiam aliquid admiſceatur de nomine circa ſignificationem ſpecialis gratiæ auxilij.

Secundò, de re poteſt eſſe difficultas, vtrùm Angeli, ſi Deum ſuper omnia naturaliter amare poſſint, queant etiam habere perpetuitatem de eo amore & contemplatione Dei, ac certitudinem de ea perpetuitate; ſiue hæc requiratur ſimpliciter, vt dicantur beati, ſiue non. In quo puncto probabilem valdè cenſeo diſcurſum Patris Suarez id aſſerentis: nam licet natura voluntatis (vtpote flexibilis, iuxta dicta ſuprà) non permitteret eam perpetuitatem, videtur valdè congruum diuinæ prouidentiæ in creaturas rationales, liberas ad bonum & malum, eis aliquod tempus viæ ſtatuere, vt, ſi intra illud ſe benè gererent, acciperent in perpetuum ſuum præmium; ſi verò malè, punirentur etiam in æternum. Cùm ergo poſſent naturaliter Angeli intra illud tempus viæ benè operari, eo ipſo promeriti fuiſſent, vt ſpecialiter à Deo ſiue auferendo illis libertatem ad peccatum, ſiue per voluntatem dandi illis ſemper auxilia congrua, protegerentur, ne ampliùs caderent ab ea dilectione & contemplatione Dei, & à ſumma ea vitæ iucunditate, redderenturque de ea perpetuitate certi per naturalem reuelationem: poteſt enim etiam in ordine naturæ Deus cum Angelis loqui, vt alibi fusè oſtendi, probans reuelationem Dei ex ſe non eſſe aliquid ſupernaturale. Vnde concludo, in eis poſſibilem eſſe beatitudinem aliquam naturalem ei ſtatui proportionatam.

Proponitur quæſtionis difficultas.

De nomine verò Primò poteſt eſſe quæſtio, an ea contemplatio Dei, quia obſcura, ſimul cum amore dicenda ſit beatitudo, etiamſi perpetua ſit. Cui facilè reſpondetur, non quidem poſſe dici ſummam & omnino perfectam, at intra ordinem natura

Contemplatio Dei etſi obſcura, modò ſit perpetua, eſt beatitudo non tamen ſumma.

naturalem poſſe dici talem, quia excludit omne malum, omnémque miſeriam; aliunde autem habet ſummum bonum intra ordinem naturæ; cur ergo non dicetur beatitudo?

Secundò, poteſt eſſe quæſtio de nomine, an ille amor Dei etiam independenter à certitudine de perſeuerantia dici queat beatitudo. Propendere videtur P. Suarez num. 60. in affirmatiuam partem: haberet enim tunc Angelus licet non certitudinem, ſaltem ſummam facilitatem ad perſeuerandum; ergo poſſet meritò dici beatus, licet non in tanto rigore, quo ſi eſſet certus de perpetuitate beatitudinis. In hac quæſtione de nomine nihil certi decidi poteſt, quia non poſſumus taxare omnes acceptiones beatitudinis magis proprias aut laxas. Res eſt parui momenti; & non videtur abſque probabilitate laxè ſaltem dici poſſe beatitudinem.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angelorum voluntas ſit capax habituum.

50 HÆc pro complemento diſputationis de voluntate angelica ſola videtur reſtare difficultas: pro qua ſupponenda eſt doctrina, quam fusè tradidi contra aliquos recentiores in libris de Anima, poſſibiles ſcilicet eſſe in voluntate habitus diſtinctos à cognitione intellectuali de bonitate obiecti; ideòque ex hoc capite rectè poſſe dubitari, vtrùm in Angelis reperiantur.

Dantur in voluntate habitus à cognitione diſtincti.

Inde in præſenti breuiter reſpondeo, eos omnino dari. ita P. Suarez cap. 12. à num 3. vbi Scotum, Molinam, Azor & alios pro ea citat. Ratio eſt manifeſta ex dictis à me de anima rationali: omnes enim rationes, quæ perſuadent habitus in voluntate noſtra, etiam perſuadent in angelica; aliunde autem nulla eſt ſpecialis in Angelis repugnantia, ergo. Antecedens quoad primam partem ſuadetur facilè: etenim ratio ponendi in voluntate noſtra tales habitus, & eſt experientia, quòd vſu & exercitio ſit procliuior ad hunc actum quàm anteà fuerit. Et ratio à priori, quia potentia indifferens ex ſe ad hoc vel illud poteſt habere qualitatem aliquam, qua magis inclinetur ad hoc quàm ad illud; ea autem eſt habitus. hæ duæ rationes etiam in Angelis vrgent: nam licet experientiam nos propriè non habeamus, negari tamen non poteſt, quin dæmon magis iam propendeat in mendacia, deceptiones, odium Dei, &c. quàm in primo inſtanti quo peccauit; ergo habet qualitatem aliquam permanentem à qua inclinetur: nam in actus præcedentes, cùm iam non exiſtant,
51 non poteſt ea facilitas refundi. Ratio item à priori ſine dubio vrget, quia etiam Angeli habent voluntatem indifferentem ad bonum & malum; ergo poſſunt acquirere qualitatem, qua magis ad vnum quàm ad alterum obiectum inclinentur.

Probatur prima pars rationis antecedentis.

Veniamus nunc ad ſecundam partem; quòd ſcilicet nulla ſit ratio, quæ cogat eos habitus Angelis negare. Priùs tamen obſeruo à P. Suarez ſuprà num. 2. referri aliquos auctores negantes habitus. Verùm debuiſſet diſtinxiſſe inter habitus intellectus & voluntatis: intellectuales quidem negat P. Vaſquez ab eo citatus hac prima p. diſp. 43 num. 32. & diſp. 219. cap. 2. at de habitibus voluntatis ibi nec verbum docet: licet 1. 2. diſp. 28. num. 25. etiam voluntatis neget, dicatque, id à ſe probatum ea diſput. 219. vbi tamen, vt dixi nec verbum de voluntate. Addit autem Vaſquez, in ea ſententia expreſsè eſſe D. Thomam 1. 2. quæſt. 30. art. 6. vbi tamen manifeſtè contrarium docet, ponens habitus & in intellectu Angeli, & in voluntate; intellectuales verò explicans, dicit ſolas eſſe ſpecies; quales autem ſint pro voluntate non explicat. quod longè abeſt à negatione eorum habituum, quod ei tribuit P. Vaſquez. Fortaſsè etiam eodem modo loquitur Mairon, & alij ab ipſo Suario citati. Sed quotumcumque ſit ea ſententia, fundamentum illius examinemus, vt ſic ſecundam partem noſtri argumenti probemus ſimul, & obiectionibus ſatisfaciamus.

Probatur ſecunda pars eiuſdem.

Poteſt ergo quis pro ea ſententia argumentari, 52
quia habitus ideò conceduntur, vt facilitent voluntatem: atqui Angelus ex natura ſua habet facilitatem ſummam pro eliciendis ſuis actibus; ergo non indiget habitu vllo, ergo non debent ei concedi. Verùm hoc argumentum videtur confundere in vnum duos effectus, quos habitus ſolent præſtare. Pro quo aduerto, aliud eſſe non habere difficultatem in eliciendo actu; aliud verò habere propenſionem ſeu inclinationem in illum: multa enim ſunt quæ poſſumus ſine difficultate facere, non tamen propendemus in ea. Et hoc manifeſtè patet in Angelis ipſis: vt enim aduerſarij volunt, Angelus nullam habet difficultatem in eliciendo hoc vel illo actu, aut in eo omittendo, ita vt erga neutrum ſit difficilis; & tamen repugnat vt ad vtrumque propendeat: ſi enim propendet ad amorem Dei, eo ipſo in carentiam amoris non propendet, multò minùs in odium, ſed potiùs abhorret ab eâ carentia & odio. Hoc poſito,

Multa facilè à nobis fiunt, in quæ non propendemus.

Dico, habitum in Angelis poſſe dari, licet non vt tollatur aliqua difficultas circa actus, tamen vt in eum actum magis inclinet & propendeat quàm in contrarium: habitus enim vtrumque præſtare ſolet, quando ſubiectum indiget eo duplici effectu; quòd ſi vno tantùm indigeat, illum communicabit. Et huc videtur alluſiſſe D. Thomas ea quæſt. 50 1. 2. art. 6. vbi, quia Angelus non eſt purus actus, ait indigere habitu in voluntate: quaſi diceret, quia non eſt determinatus ad actus, poteſt habere habitum, quo inclinetur in vnam potiùs partem quàm aliam.

Concluditur, dari poſſe habitus in Angelis, ſaltem ad magis eos inclinandos.

Nunc verò addo, etiamſi non ſit in Angelis ea 53
difficultas quæ eſt in nobis (non enim dolet illis caput ex vehementi amore Dei; nec deficiunt illos materiales vires; nihilominùs tamen in multis rebus abſque dubio eos habere difficultatem ex repugnantia naturæ ſuæ cum obiecto amando, v.g. Angelo perfectiſſimo (loquor iam in ſtatu naturali) ſe ſubmittere alteri inferiori. Item, ſi grauiſſima ab alio infamia affectus fuiſſet, ei parcere, nullamque accipere vindictam, ſine dubio durum valdè ac difficile Angelo eſſet. Cur ergo non potuerunt recipere habitus, quibus ad ſimiles actus facilitentur? ſine dubio non minùs quoad tales actus indigent habitibus quàm homines, quia ſimiles vehementes affectus vindictæ, laudis, &c. ſunt purè ſpirituales, & poſſunt in Angelis reperiri, ac illis maximam ingerere difficultatem, eodem planè modo quo in nobis. Quis enim neget, etiamſi Deus de facto pararet dæmonibus auxilia, quibus de facto conuerterentur, eos habituros repugnantiam naturalem ex præcedenti repetitione actuum vitioſorum? Item è contrario, Angelos bonos, etiam ablata viſione beata, difficiles valdè futuros ad mentiendum, decipiendum, peccandum, &c. Conſtet ergo, non eſſe vllam repugnantiam in eo quòd dentur habitus in voluntate

Angeli etiā in quibuſdā ſentiunt naturaliter aliquam difficultatem.

voluntate angelica, tam quoad effectum inclinandi potiùs in vnam quàm in alteram partem, quàm quoad ablationem difficultatis multis in caſibus.

54 *Declarantur quædam. Virtutes requirentes corpus ab Angelis propriè exerceri nequeunt, ſed conditionatè ſolùm vel ex affectu.*

Duo adhuc reſtant declaranda. Primum, pro quibus actibus poni poſſint eiuſmodi habitus in Angelis. Reſpondeo vno verbo ad omnes eos actus, ſiue bonos, ſiue malos, quos habere poteſt liberè; loquor de illis in ſtatu naturali; quos autem exercere queat actus, & circa quas materias, non eſt huius loci. Breuiſſimè dico, virtutes illas quæ requirunt corpus, vt caſtitas, temperantia, abſtinentia, &c. non poſſe ab eis propriè exerceri, ſed vt ſummùm poteſt illis earum virtutum honeſtas, prout & in nobis exiſtens, aut ſecundùm ſe conſiderata, placere, & conditionaliter illam amare; id eſt, Si eſſem in corpore, vellem tales actus exercere: poſſunt item ex affectu in ea bonitate homines ad ea obiecta cognoſcenda & proſequenda hortari, impellere, & ad omnes hos poſſunt habere habitus facilitantes. E contrario eodem planè modo ad oppoſitos præcedentibus poſſunt habere habitus: ſine dubio enim malis Angelis diſplicere poſſunt noſtræ abſtinentiæ, caſtitas, temperantia, &c. & verò de facto diſplicent, & quà poſſunt contrarium amant, impellúntque homines in eiuſmodi vitia.

Virtutes in ſolo ſpiritu fundatas optimè Angelus exercet.

Circa alias verò virtutes, quæ in ſubiecto purè ſpirituali conſummari queunt, qualis eſt iuſtitia, non auferendo vlli quod ſuum eſt, patientia, humilitas, charitas, &c. nulla eſt difficultas: poſſunt enim Angeli exercere omnes actus illarum, & conſequenter habere pro illis habitus, non minùs quàm homines, imò multò meliùs. Neque quoad hoc videtur aliquid ſingulare de Angelis ſecundùm ſe dicendum.

55 Secundò explicandum eſt, vtrùm Angeli beati habeant de facto aliquos habitus naturales: P. Tannerus diſp. 5. quæſt. 4 dub. 1. cenſet, ratione ſtatus beatificieos illis repugnare. Nam ad malum per ſe conſtat non poſſe eſſe habitus in eis, nec item ad bonum, tum quia nullam penitus habent difficultatem in vllo opere bono exercendo; ergo ad tollendam difficultatem ſunt omnino impertinentes, tum quia ad inclinandum inter duo bona honeſta & æqualia ad hoc potiùs quàm ad illud non ſunt neceſſarij; quia longè melius eſt Angelos bonos retinere eam indifferentiam, vt poſſint ſe pro ſua libertate æquè ad hanc atque ad illam partem determinare, quàm ponere illos determinatos ad vnum; ergo nulli ſunt eis concedendi habitus. Si verò obiicias, Actus angelici natura ſua poſſunt producere habitus, ergo de facto eos producent. Reſponderi poteſt, Deum miraculosè impedire eam productionem propter exigentiam ſtatus beatifici.

Angeli habent habitus. Probatur Primò.

Ego tamen omnino arbitror concedendos eſſe Angelis beatis eos habitus. Primò, ob rationem paulò antè datam, & non benè ſolutam à Tannero. Nam, cùm actus ſint cauſſa neceſſariò producens habitum, non minùs quàm ignis comburat ſtupam applicatam, non licet ob congruentiam aliquam leuem tot & tanta miracula multiplicare, vt ſemper debeat Deus coërcere vim naturalem eorum actiuam per totam æternitatem, ne producant habitus.

56 *Secundò.*

Secundò moueor, quia gratis aſſeritur, melius eſſe inter duo bona æqualia eſſe indifferentem ad vtrumque quàm ad vnum magis procliuem: ſummùm enim infertur ex æqualitate bonorum non eſſe melius, eſſe propenſum ad vnum præ alio, quàm eſſe indifferentem æqualiter ad vtrumque. At meliorem eſſe indifferentiam non probat, quia ſi moraliter tam bonum eſt amare hoc obiectum quàm illud, ergo moraliter tam bonum erit ſemper ex vi habitus vnum idémque amare, quàm vi indifferentiæ iam hoc iam illud æquiualens.

Addo; cùm indifferentia quà talis ad neutrum ex illis obiectis inclinet, ſed ex ſe etiam ſine vllo obiecto connaturaliter maneat, longè melior erit inclinatio ad vnum bonum, quę æquiualenter habet tantam bonitatem, ac ſi per vices iam ad hoc, iam ad illud determinaret. Aliunde verò ex ſuo conceptu eſt magis illatiua boni quàm indifferentia quæ non ſolùm non infert hoc præ illo, ſed abſolutè nullum.

Tertiò, quia habitus naturalis iuuat in actu ſecundò potentiam, vt valeat cum minori conatu operari; hæc autem facilitas non tribuitur Angelo per viſionem beatam, quæ haud dubiè non influit phyſicè in actus aliarum virtutum; ergo ſaltem ex hoc capite deberent eis concedi habitus. *Tertiò.*

Quartò, quia Chriſtus Dominus, non obſtante viſione beata, illos habuit, vt omnes Theologi fatentur: & certè ſi viſio beata aut ratio aliqua ex ſtatu beatifico deſumpta formari poteſt ad negandos Angelis habitus, cùm Chriſtus Dominus incomparabiliter maiorem habuerit viſionem beatam, multò minùs debuiſſet ipſi concedi habitus quàm Angelis. *Quartò.*

Hinc non erit difficile ad argumentum in forma reſpondere. Dico ergo, nos non concedere habitus Angelis beatis, vt tollatur aliqua difficultas quam habeant in actibus virtutum, ſed vel vt cum minori influxu concurrant in eos actus, & ſic fortè plures poſſint efficere ſimul cum habitibus quàm ſine illis. quod alibi in vniuerſum de hominibus etiam docui vt valdè probabile. Secundò, vt per illos exercitio actuum acquiſitos magis inclinentur ad obiectum quod frequentiùs amarunt; id enim natura eorum petit: probaui enim paulò antè, non eſſe maius bonum carere ea inclinatione quàm illam habere. 57 *Concluditur, in Angelis dari habitus non ob difficultatem, ſed ob alia motiua.*

Vltimò denique reſpondeo; cùm circa obiecta ex ſe indifferentia, quæ licet ob finem bonum ab Angelis amantur, non videatur poſſe negari, eos promptiores eſſe ad illa quæ frequentiùs amarunt, quàm ad alia etiam indifferentia quæ nec agnouere. Fortè non videtur illis poſſe negari habitus circa eiuſmodi obiecta: nam & ad amandum faciliùs hoc obiectum potiùs quàm illud (etſi vtrumque ad Deum dirigam) ſine dubio neceſſaria videtur ex parte potentiæ inclinatio aliqua.

Conſtet ergo, tam in bonis quàm in malis Angelis habitus eſſe de facto concedendos. Vtrùm autem ſoli ſint naturales, an verò etiam aliqui ſupernaturales acquiſiti per actus ſupernaturales pendet ex quæſtione vniuerſali, an etiam in nobis dentur tales habitus ſupernaturales facilitantes & acquiſiti. Dixi alibi, probabilius eſſe eos dari; & eodemmodo eos etiam in Angelis concedendos eſſe concludo.

DISPVTATIO DECIMAQVINTA.

De vbi angelico: quid illud ſit.

1 SIMVL cum loco angelico tractandum videbatur de eius duratione; quia tamen quæ ad perpetuitatem eorum pertinent diſput. 1. expedita ſunt; quæ verò ad diſtinctionem durationis à ſubſtantia eorumdem planè ſunt communia omnibus rebus permanentibus, vt ſuprà in initio notaui, & ſuppono ex Phyſicis, efficaciter probatam vniuerſaliter eam diſtinctionem, non minùs quàm in vbicatione; neque quoad durationem aſſignatur ab vllo aut poteſt differentia inter res ſpirituales & materiales permanentes, ſicut è contrario in ordine ad locum ſolet aſſignari, vt videbimus infrà; nec aliud de duratione occurrat diſputandum, ideò, omiſſa duratione, de loco tantùm illorum agendum erit.

Angelica duratio diſtincta.

SECTIO PRIMA.

Neceſſaria quædam præmonitio.

Vbicatio diſtincta.

VBicationem diſtingui ab eâ re locata, quæ non eſt eſſentialiter certo alicui ac determinato loco affixa, fuſiſſimè oſtendi diſput. 14. Phyſicæ, vbi varias tergiuerſationes ac terminos, quibus patum rem ipſam declarando difficultatem eludere quidam conantur, meo iudicio manifeſtè reieci; ſicque arguendum contra tales oſtendi: debent omnes illi termini ſimul vna vice accipi, & defendens rogari, an omnes illi termini ſignificent aliquid reale diſtinctum à Petro verbi
2 gratia, & loco; an nihil: ſi nihil, ergo cùm Petrus & locus in rerum natura fuerint, antequam vnus eſſet in altero, poſteà verò quando ſimul ſunt, licet accedant omnes illi termini, ſeu modi dicendi, quia nihil reale per illos ſignificatur; nihil de nouo aduenier, & conſequenter realiter non magis vnus erit iuxta alterum quàm anteà, etiamſi mille vocibus & terminis compelletur, verbi gratia dicunt, Petrum eſſe hîc, nihil aliud eſſe, quàm *Petrum eſſe indiſtantem ab hoc loco, eſſe negationem interiacentiæ alterius corporis, eſſe Petrum prout hîc, eſſe approximationem, eſſe ſimul cum loco*, & ſimilia. Sic ergo argue, Omnia hæc ſunt ſeparabilia ab exiſtentia ſimpliciter in rerum natura vtriuſque in hoc inſtanti, ſeu ſimul quoad durationem: de facto enim ſimul exiſtit hoc inſtans & ego; *ego tamen non ſum indiſtans à ſchola Romana, non habeo negationem interiacentiæ aliorum corporum, non ſum prout Romæ, non ſum approximatus Romæ, non ſum ſimul cum ea ſchola.* Rogo ergo, ſi de facto ibi fuiſſem, vt potui, quid fuiſſet illud, *prout Romæ, illa approximatio, illa negatio interiacentiæ?* &c. certè neceſſariò debent dicere, vel ſolùm eſſe multa nomina impoſita Petro de nouo ſine noua realitate; & tunc realiter non erit in loco, quia ego non ſedeo iam formaliter per voces Latinas & Græcas, aut phraſes, quibus ea ſeſſio declarari poteſt, ſed per aliquid reale: vel debent neceſſariò concedere aliquod tertium reale, ſiue negatiuum ſiue poſitiuum.

Reiicitur quidam loquendi modus aduerſariorum.

3 Portò illud *non poſſe* eſſe negatiuum, euidenter oſtendi contra alios, quia deberet eſſe negatio alicuius poſitiui, quod anteà fuiſſet, aut quod exiſteret in rerum natura, ſi ego non eſſem Romæ, ſed hîc Pragæ; atqui, ſi hæc mea vbicatio Pragæ eſt negatio, per poſitionem meam alibi non perit niſi negatio; ergo negatio quam acquiro dum Romæ ponor, eſt negatio mei Pragæ, & conſequenter negatio negationis. quod ex terminis repugnat. Vel dent aduerſarij, quid ſit illud poſitiuum, quod deſtruitur formaliter, cùm ego hîc ponor. certè cùm illud debeat pertinere ad vbicationem, & non ſit ipſa ſubſtantia vllius rei locatæ, neceſſariò debent fateri, vbicationem eſſe aliquid poſitiuum ſuperadditum. Hoc ipſum oſtendi contra eos, qui per negationem interiacentis corporis explicare voluerunt, quid ſit me eſſe hîc. Contra eos enim argumentatus ſum Primò, quia per hoc non poſſunt explicare, quid ſit me eſſe penetratum cum alio corpore, & me eſſe iuxta illud corpus. quæ duo valdè differunt; vtrobique autem eſt negatio interiacentis corporis. Secundò, quia illa negatio non poteſt eſſe de illo corpore materialiter, vt ſic dicam, ſiue negatio, quòd illud ſit in rerum natura, ergo negatio debet eſſe illius vt interiacentis formaliter. ſeu, vt clariùs dicamus, negatio interiacentiæ alterius corporis, vnde, prout immediatè antè dixi, ſequitur illam interiacentiam, quæ eſſet vbicatio alterius corporis, hîc eſſe quid poſitiuum, vel dari negationem realem negationis. quod eſt manifeſtè falſum.

Vbicatio non poteſt eſſe aliquid negatiuum.

Vbicatio nequit explicari per negationem corporis interiacentis.

Id probatur dupliciter.

Ibidem etiam reieci alios, qui magis aberrantes, 4
dixerunt, me eſſe hîc conſiſtere in eo, quòd ego conſeruer à diuerſa virtualitate Dei quàm anteà. Primò, quia, cùm ipſi omnes negent actionem vel conſeruationem diſtinctam, non poſſunt explicare quid ſit ea noua conſeruatio. Secundò, quia me eſſe hîc, aut ibi, ſedere, aut ſtare, currere, &c. tam videtur oculis, quàm me eſſe album aut nigrum, &c. quis autem poteſt, niſi penitus improbabiliter, dicere, à nobis videri eas diuerſas virtualitates Dei, & diuerſas creaturæ ab illis dependentias? Tertiò, quia, vt dixi ſæpè, hæ virtualitates in Deo, niſi in ordine ad myſterium Trinitatis, omnino ſunt reiiciendæ, vtpote quæ in ſe ſupra modum difficiles, & ab humano intellectu vix perceptibiles; ac nullo modo ideò admittendæ, niſi fide cogente; quæ ſola captiuare poteſt noſtrum intellectum, quando ratio naturalis videtur reluctari.

Vbicatio non benè explicatur per diuerſas Dei virtualitates.

Virtualitates illæ non ſunt admittendæ, niſi in myſterio Trinitatis.

Fuſiùs hæc perſtrinxi ibi, poſt quæ addidi, cùm etiam ipſi aduerſarij, velint nolint, concedere debeant, multò clariùs & faciliùs rem declarari, admittendo vnam entitatem realem vel modalem (de quo iam non ago) quæ rem in loco conſtituat. Contra quam ſolùm obiici poteſt, quòd videatur ſuperflua; id quod leuiſſimum eſt argumentum, tanta vrgente rationis euidentia; cúmque Philoſophi ſemper debeant de declarandis & facilitandis quæſtionibus eſſe ſoliciti, manifeſtè inferri, vel prudenter rem con- 5
ſiderando, debere ſententiam hanc de diſtincta vbicatione defendi, etiamſi fortè in re ipſa aliquid nobis

Vrgetur aduerſariorum ſententia.

nobis occultum ſit, quo ſine vlla qualitate, aut modo poſitiuo ſuperaddito, id fiat. Certè, quando de illa occulta explicatione mihi non conſtat, & nonniſi cum ſumma difficultate declarare quæſtionem valeo; malo diſcurrendo clarè & facilè fortè falli, quàm veritatem caſu tangere, ſi debeo obſcurè, & nihil benè intelligendo, diſcurrere.

Hæc ibi circa vbicationem in communi. Poſt quæ magis ad præſentem de Angelis materiam accedens, probaui eamdem omnino eſſe rationem de rebus ſpiritualibus, mobilibus è loco, ac de materialibus, & materialitatem planè eſſe impertinentem pro iſta difficultate. Vnde clarè infertur;

Angeli ſunt in loco per propriū vbi.

Angelos eſſe in loco per proprium vbi (quod paulò ampliùs hîc explicandum, propter apprehenſionem ſingularem quorumdam) non aliter quàm terram, aërem, cælum, &c. Quæ ſententia non eſt contra D. Thomam: vt enim benè P. Granadus obſeruauit tractat.9. diſp.3. ſect.2. etiamſi doceat, Angelum eſſe in loco per operationem, non ideò negat, vbi intrinſecum, ſed ſolùm docet, vt Angelus ſit quaſi dependens à loco corporeo, ſeu illi quodammodò alligatus, debere in illum aliquam exercere operationem.

6

Angeli nec diuinitus carere poſſunt omni vbicatione.

Secundò ſpecialiter de Angelis dixi, non poſſe eos, nec diuinitus quidem, omni priuari vbicatione, ſed neceſſariò intra cælum, vel mundum, vel extra illum debere produci: ſicut non poteſt concipi, quod aliquid producatur in rerum natura, & non poſſit de eo verificari vnum ex his tribus, vel *eſt*, vel *fuit*, vel *erit*. & hac occaſione oſtendi etiam, Deum non abſolui à loco, ſed per ſuam eſſentiam æquiualere vbicationi diſtinctæ, infinitæ in omnibus ſpatiis imaginariis, ſicut æquiualet omni durationi. explicui autem quo pacto ſit in ſpatiis imaginariis. His poſitis, tam ad ea quæ propria ſunt Angelorum, & deſiderari videntur, deſcendamus.

SECTIO SECVNDA.

Quædam faciliora præſupponuntur.

Angelos eſſe poſſe in loco reali, proximum fidei.

PRimò ſupponendum eſt cum P. Suarez l.4.c.1. tamquam dogma fidei, aut ſaltem proximum fidei, Angelos poſſe eſſe præſentes loco reali, ſeu corporibus, ſiue id fiat per vbi diſtinctum, ſiue alio quocumque modo, de quo infrà: quia paſſim in Scriptura Angeli dicuntur Deo aſſiſtere in cælis ad talem vel talem locum miſſi, &c. de quo non

Huius ratio.

licet dubitare. Ratio eſt, quia eſſe præſentem alicui corpori, non repugnat ſpiritui, imò nec Deo, qui non longè abeſt ab vnoquoque noſtrûm, non ſolùm quia nos producit, ſed quia per ſuam ſubſtantiam nobis eſt præſens. Vnde Theologi duplicem aut triplicem modum præſentiæ diuinæ in rebus diſtinguunt, per potentiam, ſeu per actionem, per ſcientiam ſeu viſionem, & per eſſentiam; multò ergo minùs repugnabit Angelis eſſe præſentes corporibus: in hac autem ſuppoſitione abſtraximus ab eo, vtrùm hoc fiat per actionem, aut alio modo, & ab eo, vtrùm Angeli dicantur propriè eſſe in illo loco, an non. quæ erit quæſtio de nomine, vt infrà dicam.

7

Eſſe in loco conuenit ipſi ſubſtātia angelica immediatè.

Secundò ſupponendum, Angelos immediatè per ſuam ſubſtantiam eſſe præſentes; ſiue effectum formalem præſentis ſeu exiſtentis in loco immediatè conuenire ipſi ſubſtantiæ, ſiue exiſtat in loco per aliquid ſibi ſuperadditum, ſiue per ſe ipſum, docet id benè P. Suarez lib. 4. ſect.2. Pro quâ re nonnulli adducunt ſimilitudinem è corporibus,

Reiicitur aliquorum probatio à corporibus per ſimilitudinem deſumpta.

quam nullo modo probo: dicunt enim capacitatem vbicationis prouenire corpori à quantitate, per quam habet extenſionem, & circumſcriptionis eſt capax, ipſam verò quantitatem, ne in infinitum abeatur, per ſe eſſe extenſam. Quo ſuppoſito dicunt, Angelum comparandum eſſe non corpori ipſi, ſed quantitati, ideóque vbicationis capacitatem ipſi immediatè conuenire.

Capacitas vbicationis non prouenit corpori à quātitate, ſed corpus habet immediatè exigentiam vbicationis.

Ratio eſt, quia vbicatio conſequitur omnem eſſentiam.

Confirmatur.

Videtur tamen hoc exemplum non ſatis bonam habere doctrinam. Primò, nam etiam ipſum corpus habet immediatam exigentiam vbicationis: vt enim P. Suarez optimè in præſenti docet, exigentia vbicationis immediatè conſequitur omnem eſſentiam, quæcumque illa ſit: vnde ipſe probat, & benè, Angelum nec diuinitus poſſe carere omni vbicatione; ergo, cùm corpus vt à quantitate condiſtinctum habeat ſuam entitatem ſubſtantialem, ſeu eſſentiam propriam, etiam vt ſic debet immediatè exigere vbicationem, ſicut immediatè exigit durationem, & non debet ad quantitatem recurri. Confirmo: Licet diuinitus ſeparetur quantitas à corpore, adhuc manet in corpore exigentia alicuius vbicationis, ita vt nec diuinitus omnis vbicatio ei negari poſſit, ſiue reducatur ad punctum, ſiue non; ſemper enim erit in loco, ergo materia non petebat vbicationem quaſi in communi ratione quantitatis; alioquin, quantitate ablata, debuiſſet auferri ea exigentia. Malo ergo exemplo vſi ſunt hi auctores in ea declaratione.

8

Quale vbi ratione quātitatis corpus exigat, & quale ratione ſua eſſentia immediatè.

Vt ergo faciliùs hæc intelligas, aduerte aliud eſſe corpus ratione quantitatis (quam nunc do diſtingui) exigere tale vbi, quo vna pars ita ſit extra aliam, vt non queant naturaliter ſe penetrare: aliud longè, ratione quantitatis petere vbicationem ſiue hanc, ſiue illam. Hoc ſecundum eſt falſum, vt probatum eſt iam, primum autem verum; vnde oritur, vt, quia illius determinati vbi cum impenetrabilitate non habet corpus exigentiam, niſi ratione quantitatis, eâ ablata, non exigit talem impenetrationem, exigit verò aliud vbi diſtinctum. Dixi *ratione quantitatis* exigere vbi extenſum cum impenetrabilitate: nam ſi corpori alicui auferretur quantitas, adhuc poſſet continere partem extra partem, licet ab agente alio facilè & ſine violentia ad punctum reduci poſſet. Conſtet ergo, exigentiam alicuius vbi abſtrahendo ab hoc vel illo immediatè conuenire ipſi etiam corpori; imò, ſi rem diligenter conſideremus, nullum vbi petit corpus ratione quantitatis: nam impenetrabilitas, quam ſolam diximus prouenire corpori à quantitate, non conſiſtit formaliter in vbicatione, ſed in exigentia; ne ea vbicatio, quam iam habet corpus, coëxiſtat cum altera vbicatione alterius corporis: vnde etiamſi duo corpora de facto penetrentur, habent tamen impenetrabilitatem in actu primo.

Vbi, quo vna pars ſit extra aliam, habet corpus ratione quantitatis.

Aliud vbi nō particulare conuenit immediatè ipſi corpori.

In quo conſiſtat formaliter impenetrabilitas.

Quòd ſi dicas, Saltem penetratio actualis prouenit à quantitate; atqui impenetratio dicit vbicationem, ergo vbicatio aliqua prouenit corpori à quantitate. Reſpondeo (& hoc eſt conſideratione dignum) impenetrationem duo dicere, me eſſe hîc, & aliud corpus non eſſe hîc, hoc ſecundum præciſè prouenit à quantitate mea, non permittente aliquod corpus ibi; at hoc formaliter non eſt vbicatio mea, ſed carentia vbicationis alterius corporis, per quam ego formaliter non ponor in loco. Primum autem, ſcilicet me eſſe hîc non prouenit à quantitate, ergo nulla vbicatio propria prouenit à quantitate, licet ab ea proueniat carentia vbicationis alterius corporis, ſeu repugnantia cum illa. 9

Quod dico de me reſpectu alterius, dicendum vlteriùs de vna parte mei corporis reſpectu alterius: quælibet enim vbicatur non per exigentiam ſuæ quantitatis, ſed per proprium vbi à ſe immediatè petitum, licet aliam partem à ſe excludat ratione quantitatis. Ideo in Phyſicis docui, corpus habere proprium vbi, diuerſum ab vbi quantitatis.

Secundò diſplicet, quòd in eâ ſimilitudine tradebatur quantitatem eſſe ex ſe extenſam, ne abeatur in infinitum: aliud enim eſt quantitatem ex ſe immediatè petere, ne vna pars cum altera penetretur, & conſequenter exigere vt ſit extenſa; aliud verò, formaliter eſſe extenſam. Primum eſt verum, at hoc ſecundum omnino falſum: omnis enim extenſio eſt in ordine ad locum, & eſt ſitus partis extra partem. quod abſque dubio formaliter ab vbicatione prouenit; & ibi ceſſat proceſſus totus. Hinc fit, vt, ſi concipiamus quantitatem pro priori naturæ vt ab vbicatione præſcindentem, non concipiamus nec penetratas partes illius, nec extenſas, ſed præſcindentes ab vtroque. De quo fuſiùs egi in Philoſophia: breuiter tamen ea hîc tetigi, vt meliùs agnoſcatur, quàm parum quantitas iuuet ad punctum præſens de exigentia vbicationis. Hinc ad noſtrum propoſitum dico, Angelum immediatè habere exigentiam vbicationis, eò quòd ſit verum ens reale: nam, vt oſtendi, ea exigentia immediatè conuenit cuilibet rei ſiue ſubſtantiali ſiue accidentali, etiam ipſimet corpori dicenti ordinem ad quantitatem; conuenit, inquam, immediatè, & non ratione alicuius alterius ſibi ſuperadditi, ergo id à fortiori conuenit Angelo immediatè, qui nec vllam habet quantitatem, nec aliud accidens, quod immediatè in ſe recipiat, & ratione cuius exigere queat hunc vel illum locum aut vbicationem, etiamſi fortè in ſubſtantiis materialibus contrarium dici poſſet.

Vera ratio, cur eſſe in loco Angelo cõueniat.

Angelus non eſt vbique, ita ſentiunt Patres & Theologi cõmuniter.

Tertiò ſupponendum eſt, nullum Angelum eſſe vbique. ita conſtat ex communi Theologorum & Patrum conſenſu. & Scriptura paſſim docet, Angelos huc illúcque miſſos, motos, &c. quæ omnia non haberent locum, ſi Angeli eſſent vbique.

11 *Obiectio.*

Dices. Etiam Verbum diuinum dicitur miſſum, & deſcendiſſe ad nos, cùm tamen vbique ſit. Reſpondeo, in Verbo diuino id non poſſe intelligi, niſi de miſſione vel deſcenſu ratione vnionis hypoſtaticæ; in Angelis autem nullam eſſe rationem, cur non intelligantur prædicta loca in omni rigore & proprio ſenſu. vrgetúrque id ex malis Angelis, de quibus certum eſt ex fide, eos ita expulſos de cælo, vt nullo modo verè ibi manſerint; non ergo ſunt vbique.

Ratio à priori, quæ communiter adfertur non vrget.

Ratio à priori huius ſententiæ adduci ſolet, quia præſentia vbique, alio nomine *immenſitas*, eſt propria Dei: videtur enim requirere infinitam virtutem. Arbitror tamen hanc rationem non vrgere, quia duplex immenſitas poteſt diſtingui, vna per eſſentiam, & à ſe, & hæc eſt propria Dei: alia autem poteſt eſſe vel per aliquid à ſe diſtinctum, & accidentale, vel ſaltem ſi non diſtinguatur à re vbicata, erit dependens à Deo, & defectibilis: talis autem immenſitas non repugnat creaturæ diuinitus, ſicut æternitas, quæ non eſt minùs propria Dei quàm immenſitas; tamen ex liberalitate Dei & per durationem diſtinctam potuit communicari creaturæ, iuxta probabiliorem opinionem, quòd potuerit eſſe creatura ab æterno, ita vt hæc tam diu durauerit, & duratura ſit quàm ipſe Deus: potuit ergo ſimiliter Angelo concedi vna vel plures vbicationes, quibus conſtitueretur in tot locis aut ſpatiis imaginariis, in quibus eſt ipſe Deus: neque enim poteſt excogitari maius myſterium in vbicatione vbique, quàm in duratione quandocumque.
Adde, etiamſi Angelus eſſet in hoc mundo vbique, non ideò eum futurum abſolutè vbicumque eſt Deus, qui, vt aliunde ſuppono, eſt in ſpatiis imaginariis. 12

Vera ratio, cur Angeli non ſint vbique.

Probanda ergo eſt ſuppoſitio (quidquid ſit de miraculo, aut de alia creatura vbicumque exiſtente poſſibili) eò quòd Deus de facto non voluerit Angelis dare tam extenſam vbicationem, vt ex locis prædictis conſtat; nec ratio vlla eſt, quâ perſuadeatur, illos eſſe illimitatos in ordine ad locum, imò ea, quæ de facto Scriptura de eis docet, contrarium perſuadent. Denique non omnis perfectio alicuius creaturæ poſſibilis tribuenda eſt Angelis.

Obiectiones diluuntur.

Dices, Angelus non circumſcribitur vllo loco, ergo eſt vbique. Reſpondeo, *τό circumſcribi* æquiuocè ſumi ab obiiciente, qui ex vno ſenſu ſaltat ad alium. Primò enim poteſt ſignificare idem, quod huc vſque v. g. extenditur ea res, & non vlteriùs, ideóque dici poteſt eo loco ambienti circumſcripta; in hoc ergo ſenſu, qui pro nobis ſufficit, nego Angelos non circumſcribi, ſeu non habere vbi circumſcriptiuum. Aliter poteſt vſurpari verbum *circumſcribor* pro re quanta impenetrabili cum altera, & quæ ſe inuicem tangant ſecundùm vltimas ſuperficies; & in hoc ſenſu negatur Angelis vbi circumſcriptiuum. At hoc quid ad propoſitum, vt propterea inferatur illum eſſe vbique? etiam noſtra anima in hoc ſenſu caret circumſcriptiuo; nec tamen puto vllus dicet, eam propterea eſſe vbique.

Durandus ob hoc argumentum tribuit Angelis vbiquitatem. Reiicitur.

Dices vlteriùs, Angelus poteſt vbique operari, 13
ergo eſt vbique. Propter hoc argumentum Durandus eis tribuit vbiquitatem: cuius ſententiam vix ab errore vindicari poſſe propter loca ſuprà citata, benè oſtendit Suarez diſput. 4. ſect. 1. num. 10. maximè cùm fide conſtet dæmones eſſe cælo pulſos. Durandi argumentum leue eſt. Primò enim reſpondetur, Angelum non poſſe vbique operari ſimul: vnde enim poterit contrarium perſuaderi, & tam ampla ei concedi poteſtas operandi; poteſt autem vbique diuiſiuè, tranſeat; at hoc non requirit vt ſimul vbique ſit: ſufficit enim, ſi poſſit ſucceſſiuè vbique; vt in nobis patet, qui non ſumus vbique ſimul, poſſumus tamen vbique ſucceſſiuè operari. Sed concedamus Durando poſſe Angelos operari vbique ſimul; malè inde infert, Ergo ſunt vbique ſimul per ſubſtantiam ſuam. Sol enim à quarto cælo ad nos, &, ſi vis, ad ſecretiora terræ viſcera ſimul operatur; & tamen non eſt vbique per præſentiam, ſed ſolùm in quarto cælo. Et hæc ſit ſecunda eius argumenti ſolutio, quia agens poteſt operari immediatè in diſtans, dummodò aliquid operetur in medio, fortè etiam nihil in medio operando; ergo ex operatione non ſequitur exiſtentia per præſentiam.

Angeli in quocumque loco poſſunt diuiſiuè exiſtere.

Quartò ſupponendum, eos poſſe in quocumque loco diuiſiuè exiſtere, quia nec ſunt vbique, vt ſupponimus, nec affixi ſunt alicui loco in particulari; nec eſt vlla ratio, cur aliquis locus illis repugnet, quia cùm ſint ſpirituales, poſſunt omnia penetrare, ergo.

Nota hîc aliquando à Patribus dici, totum mundum eſſe Angelorum & dæmonum habitationem; non quia ſint vbique, ſed quia propter nimiam velocitatem, quaſi in momento vbique

eſſe

eſſe poſſunt. quem ſenſum ipſimet Patres tradunt. vide Suarez ſuprà à num.13.

Angeli poſſunt localiter moueri.

Hinc ſupponendum Quintò; eos poſſe localiter moueri; quia, ſi non ſunt vbique ſimul & poſſunt ſucceſſiuè, ergo poſſunt ab vno loco in alium tranſire; quod eſt formaliſſimè moueri: id quod multa loca Scripturæ & Patrum manifeſtè teſtantur. res eſt certa, & teſtimonia omnibus obuia.

SECTIO TERTIA

Quale ſit angelicum vbi.

Angeli ſunt in loco per vbi realiter diſtinctum.

VT ex ſect.1. ſuppono, etiam in Angelis concedenda videtur aliqua poſitiua entitas, quâ ſint in loco: argumentum enim ibi tactum manifeſtè videtur id concludere. Quod enim in Angelis aliqui dixerunt, eos eſſe in loco per voluntatem ſuam, eſt omnino falſum: rogo enim; quod eſt obiectum illius volitionis, qua dicunt, *Malo eſſe in hac ſchola quàm in illa?* certè illæ volitiones etiamſi poſſint eſſe reflexæ ſupra ſe, debent tamen aliud obiectum diſtinctum habere, alioquin nihil dicerent, niſi *volo me*. quod (vt alibi notaui) videtur omnino imperceptibile, & in præſenti adhuc eſt durius, eò quòd ſine dubio, non obſtante ea volitione efficaci Angeli, poteſt Deus efficere ne illa ſortiatur ſuum effectum, & ne ponatur Angelus
15 in eo loco; nec poteſt intelligi, cur volitio, quæ ſolùm dicit *volo me*, magis conſtituat Angelum hîc quàm Romæ; aut, cur magis eum ponat quàm eiiciat è loco; ergo ea volitio non eſt forma dans eſſe in loco, alioquin, eâ poſitâ, non poſſet Deus impedire ne eſſet in loco, & deberet aliquid à ſe diſtinctum reſpicere. Ratio à priori eſt, quia ea volitio, etiam ſi ſit cauſſa, ſeu id quod determinat Angelum ad ſe mouendum, & ponendum ſe hîc potiùs quàm ibi, non tamen eſt ipſamet poſitio; imò, quia determinat ad poſitionem, debet diſtingui ab ea. Quod non videtur benè conſideratum ab huius ſententiæ auctoribus. Statuendum ergo vbicationem Angeli aliquid omnino ab eius ſubſtantia & volitione diſtinctū eſſe & quidem poſitiuum aliquid; quale autem illud ſit, in hac ſectione declarandum erit. Notandum tamen priùs, aliquos auctores dixiſſe, Angelum eſſe in loco per ſuammet ſubſtantiam, qui fortè noluerunt negare entitatem ſuperadditam quæ ſit vbicatio, ſed præciſè Angeli ſubſtantiam verè & realiter eſſe præſentem, & ipſam accipere immediatè denominationem exiſtentis in loco. quod ſine dubio veriſſimum eſt, vt dixi numero 7. & ſequentibus.

Ratio à priori, cur per ſolam voluntatem non poſſint eſſe in loco formaliter.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia de vbicatione per operationem.

16 SIt ergo prima ſententia Thomiſtarum quorumdam, quos refert Suarez cap. 4. docentium, Angelum eſſe præſentem loco per operationem: qui pro ſe videntur habere D.Thomam, quem tamen Granadus, vt paulò ante vidimus, ab ea ſententia vindicat.

Explicatur ſententia Thomiſtarū, ponentium Angelos in loco per operationem.

Duplex autem poteſt eſſe huius opinionis ſenſus: in vno ſolùm videtur fieri quæſtio de voce, in altero de re; de nomine quidem, ſi concedant proprium vbi intrinſecum Angelo, & independens à corpore; adhuc tamen dicant, per illud Angelum non dicendum eſſe in corpore aut loco reali, niſi in illud corpus operetur: ſicut licet duo corpora penetrentur diuinitus, & habeant propria vbi, tamen vnum non dicitur eſſe in altero; ſi inquam, hoc dicant, quæſtio tota erit de nomine quid ſcilicet ſignificetur per *τὸ eſſe in alio*, an ſufficiat habere vbicationem in illo; an verò aliquid aliud debeat eſſe. In corporibus quidem vnum non dicitur eſſe in alio, niſi quando ab eo ſuſtentatur: vnde licet homo ambiatur aëre, & pedibus tantùm terram tangat, non dicitur communiter eſſe in aëre, ſed in terra; vnde in exemplo allato de corporibus penetratis vnum non dicitur eſſe in altero, quia non innititur alteri: at inde nec quidem quoad modum loquendi licet inferre, Angelos per operationem eſſe in corporibus, cùm potiùs deberent ipſi Angeli à corpore ſuſtentari: nam in corporibus non dicitur vnum eſſe in eo in quo operatur: neque enim pictor eſt in imagine, aut arculatius in aſſere quem dolat, ſed in cubiculo, in quo ſuſtentatur. Ergo Angelus etiamſi operetur in corpus, non 17
propterea debet dici in illo eſſe, ſi ad modum loquendi vulgarem attendendum eſſet.

Ibi Angelus eſſe dicitur, vbi innititur

Pro hac ergo quæſtione de nomine dico; in rebus ſpiritualibus ad ſimilitudinem corporalium nos dicere, Angelum v.g. ibi eſſe, vbi quaſi innititur; ideò, ſi terram tangat, dicitur eſſe in ea; ſi eam non tangat, dicitur eſſe in aëre; & ſic proportione ſeruata de aliis locis: hoc autem totum independens eſt ab operatione eiuſdem in tale corpus; ſuppoſitâ autem noſtrâ ſententiâ, quòd Angelus habeat proprium vbi independens à corpore, quod habere deberet, etiamſi nulla creatura materialis exiſteret, facilè ampliùs declaratur per illud vbi eſſe in loco, non quidem adæquatè, ſed inadæquatè: requiritur enim vlterius ipſius loci exiſtentia, vnde denominatio illa eſt partim intrinſeca ab ipſius Angeli vbicatione; & extrinſeca partim ab vbicatione & exiſtentia loci, vt vniuerſaliter de denominatione ſimilis, fratris, filij, dextri, ſiniſtri, &c. fuſiùs docui in Logica. Quoad hoc enim eadem eſt ratio de exiſtentia Angeli in loco reali, quæ de aliis, imò in ipſimet corporibus eſt idem dicendum: nam exiſtentia chartæ in hac menſa, non ſolùm ab vbi intrinſeco chartæ, ſed inadæquatè ab vbicatione etiam menſæ prouenit.

Secundus Thomiſtarū ſenſus & communior.

Secundus ergo ſenſus, & quidem de re, quem habere poteſt ea Thomiſtarum ſententia, & videtur eſſe communior inter illos, eſt, Angelos non habere aliquod vbi proprium, ſed per ipſam operationem formaliter eſſe in corpore: quorum fundamentum eſſe poteſt, quòd ea operatio ſufficiat, & ſine illa non benè intelligatur præſentia Angeli.

Reiicitur Thomiſtarū ſententia ex propriis eorū principiis.

Reiicitur tamen hæc doctrina ex propriis Thomiſticis principiis, quia ipſi admittunt in cau- 18
ſis creatis approximationem eſſe conditionem requiſitam ad operandum, imò inde probant, Deum eſſe vbique, quia non poteſt operari niſi vbi eſt. Vnde rectè in præſenti infertur, Ergo priùs natura quàm Angelus operetur in corpus, debet illi eſſe approximatus; ergo non approximatur illi formaliter per ipſam operationem. Hoc tamen argumentum ſolùm videtur bonum ex principiis Thomiſticis; abſolutè verò non puto illud eſſe efficax: nam quando Angelus mouet ſe, & ſimul ſecum trahit lapidem v. g. operatur aliquid in lapide, vt per ſe eſt notum; & tamen tunc pro priori naturæ non ſupponitur approximatus lapidi propriè; ergo non requiritur in Angelo

Angelo prius natura ad operandum in corpus approximatio cum illo. Conſequentia eſt euidens. Probo autem ſecundam partem antecedentis, in qua ſola eſt difficultas, quia Angelus pro priori naturæ non ſupponitur vbicatus; mouet enim ſe pro poſteriori eius inſtantis, & mutat vbicationem, vt ſupponimus. Præterea ipſe lapis non ſupponitur vbicatus, quia per eam actionem confertur ipſi vbicatio; ergo Angelus pro priori naturæ ad eam actionem non ſupponitur approximatus propriè corpori: non enim poteſt eſſe vera approximatio, niſi vbi duorum vbicationes dantur inter ſe indiſtantes.

19 *Vrgetur.* Confirmatur ex doctrina à nobis in phyſicis tradita, ſcilicet, vbicationem ſeu approximationem non eſſe conditionem prærequiſitam, non ſolùm ad productionem vbicationis (in quo omnes conueniunt) ſed neque in ordine ad alias operationes: quod contra communem ſententiam clarè ibi à me eſt deductum; ergo ex eo, quòd Angelus operetur in corpus, non infertur, eum pro priori naturæ fuiſſe approximatum corpori per aliquid antecedens operationem.

Adde, fortè Angelum nullam aliam operationem poſſe habere in corpore, niſi pertinentem ad motum localem; ante quem, vt dixi, etiam in omnium ſententia non prærequiritur approximatio. Vnde concludo contra P. Suarez hîc lib. 4. cap. 4. num. 4. hoc argumentum ſimpliciter non eſſe efficax contra Thomiſtas, niſi quatenus eorum principiis videtur niti; imò adhuc illi poſſent limitare eam propoſitionem vniuerſalem cum communi, vt ſolùm prærequiratur vbicatio ad alios effectus, qui non ſint motus.

Aliquorum contra Thomiſtas argumentum inefficax. Aliter eamdem ſententiam refutant nonnulli, eò quòd Angelus manens intra idem cubiculum poteſt mutare actus voluntatis. quis id neget? atqui, mutato actu voluntatis, etiam operatio externa mutatur; ergo per hanc non erat Angelus in loco. Patet conſequentia, quia mutauit operationem, & non mutauit locum; manet enim intra idem cubiculum, ergo.

20 Sed neque hæc ratio ſufficienter probat. Primò enim falſum videtur, operationem externam v. gr. ambulandi, variari in ſe, eò quòd varientur actus voluntatis, à quibus imperatur: nec enim, ſi dum pergo in templum muto finem, & iam non propter Deum, ſed ob curioſitatem pergo, eo ipſo debeo phyſicè aliter ambulare; & idem eſt de omnibus ceteris actibus; ergo licet Angelus manens intra cubiculum mutet volitionem, quia tamen ſemper retinet vnam quâ vult operari in illud corpus, ſemper manebit eadem operatio exterior. quòd ſi dicant arguentes, Angelum ceſſare ab omni volitione circa actionem, tunc Thomiſtæ dicent, eo ipſo repugnare Angelum manere intra cubiculum, ſed nullibi tunc futurum. Secundò reſpondere poſſunt Thomiſtæ, poſſe ſuccedere aliam actionem omnino ſimilem circa idem corpus, per quam etiam maneat intra cubiculum: ſicut in noſtra ſententia & Patris Suarez, non habet Angelus eamdem numero vbicationem, quoties eſt intra idem cubiculum & id expreſsè docent quotquot modos diſtinguunt. Non enim quoties ſedeo de nouo in hac ſede, recipio eamdem numero vbicationem, quam olim habui: ergo ex mutatione numerica volitionum Angeli nihil infertur pro præſenti quæſtione.

Fortiùs Thomiſtarum ſententia impugnatur & reijcitur. Meliùs ergo Thomiſtica impugnatur ſententia. Primò, quia aliud eſt rem eſſe in aliquo loco, aliud in eo operari. Sol enim (vt ſuprà dixi) ex ſententia etiam eorumdem operatur in viſceribus terræ; tamen nullus dixit, ſolem ibi eſſe per præſentiam; ergo quando Patres & Scriptura docent, Angelos eſſe in cœlo, vel in hoc aut illo loco, non volunt præcisè dicere, ibi eſſe operationem illorum, ſed eos ibi eſſe per eſſentiam: ergo vbicatio illorum non conſiſtit in eo, quòd ibi operentur vbi dicuntur eſſe.

21 Confirmatur & declaratur: quia certiſſimum eſt, Angelos creatos, & animas Sanctorum eſſe in cælo, vel in hoc aut illo loco; & tamen nullam ibi habent operationem externam tranſeuntem, per quam poſſent ibi conſtitui: ergo non ſunt in cælo per operationem. Patet minor, quia in cælo nihil aliud efficiunt quàm videre Deum; quæ non eſt operatio materialis aut tranſiens.

Actio materialis Angelis in cælo empyreo attributa, commentitia eſt. Multi hoc argumento oppreſſi maluêre aliquid inintelligibile gratis fingere quàm cedere veritati; ideò dixêre, Angelos omnes quamdam occultam nobis actionem materialem in cælo empyreo exercere, ratione cuius in eo ſint. Verùm rogo, vnde hi tam occultam actionem viderunt? adde, quòd cùm Angeli non videantur eſſe productiui in corporibus, niſi qualitatis pertinentis ad motum; in cælo autem empyreo talem non producant, non relinquitur aliud materiale quod ab iis efficiatur.

Bannes pro Thomiſtis reſponſio reijcitur. Solutionem verò Bannes, quòd operatio Angelorum in cælo empyreo iuuet ad temperandos fortiores ipſius cæli influxus, benè eo capite 4. Suarez reiicit tamquam improbabilem; tum quia non dedit Deus illi cælo influxus qui debeant corrigi; tum quia quando exeunt Angeli inde, deberent alij loco illorum plus laborare; tum quia in animabus eadem eſt difficultas, & ſingulis momentis, quibus nouæ in cælum aſcendunt; vel deberet dici, omnes aliis, & ipſis Angelis attemperare ſuum influxum. quod planè eſt ridiculum, maximè Primò, quando Chriſtus Dominus cum tot millionibus earum intrauit, vel deberet maxima fieri alteratio in influxibus materialibus cæli. quod non minus abſurdum cuilibet apparere debet.

Vrgetur eadem difficultas in dæmonibus & animabus damnatorum, item earum quæ in Purgatorio & limbo ſunt: quas enim actiones ibi tranſeuntes exercent? non enim dici poteſt, dæmones omnes laborare accendendo ignem, vt habeant ius hoſpitij, & maneant ibi. 22 Quòd ſi id de dæmonibus dicatur, de animabus certè dici non poteſt, multò autem minùs de his quæ in limbo ſunt, vbi nihil de igne.

Quòd ſi, relicta ſententia, recurratur ad paſſionem, dicaturque, dæmones eſſe in inferno, quia ibi patiuntur, facillimè id reiicietur, Primò, quia hoc planè videtur excogitatum ad fugiendam difficultatem, & ſine vllo fundamento: quæ enim pro præſenti puncto conuenientia inter agere & pati, vt per vnum è duobus debeat conſtitui in loco? Secundò, animæ in limbo nihil patiuntur. Tertiò, dæmones, qui extra infernum ſunt, eodem modo torquentur igne, patiunturque eamdem pœnam, ſicut & Angeli boni apud nos eamdem retinent Dei viſionem; ergo ea paſſio non conſtituit in inferno Angelos quo ad realem præſentiam.

Vrgetur denique idem in Angelis cuſtodibus, 23 dum apud nos ſunt: non enim ſemper nobis phantaſiam mouent, nec nos corporaliter ſuſtentant; nec credendum eſt, eos tunc circa nos debere aliqua corpora ventilare. quòd ſi non faciant, iam

iam eo ipſo non poſſe nobiſcum eſſe.

Reiicitur magis Thomiſtarum opinio.

Secundò ratione vniuerſali eam doctrinam reiicio: quia, ſicut actio ipſa materialis eſt in loco per vbicationem propriam, & non per ordinem ad aliam operationem (alioquin daretur proceſſus in infinitum) ita poterit etiam ipſe Angelus eſſe in loco independẽter ab operatione. Quo argumento adhuc fortiùs vrgentur qui dicunt, Angelos eſſe in cælo per operationem ipſam viſionis beatæ: nam cùm viſio, quæ eſt ſpiritualis, ſicut ipſe Angelus, ſit in loco independenter ab operatione, poterit etiam & ipſe Angelus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia conſtituens vbicationem in aliquo præuio ad operationem.

Secunda ſententia.

Confutatur alia opinio conſtituens Angelos in loco per applicationem virtutis ante operationem.

Secunda ergo ſententia ſit, Angelum non eſſe præſentem loco per operationem formaliter, ſed per aliquid illi præuium, id eſt per applicationem ſuæ virtutis. Contra hanc fusè P. Suarez cap. 5. omiſſa autem eius impugnatione ab exemplis & cauſſis materialibus deſumpta, efficaciter ſic eam reiicio: quia vel hæc præuia applicatio eſt aliquid realiter diſtinctum & productum ab Angelo, quo quaſi ſe accingit ad operandum; & tunc iam hoc præuium erit formaliter operatio: & conſequenter, dum per hoc conſtituitur in loco, conſtituetur per operationem, vt dixere auctores à nobis refutati; vnde etiam eodem modo hi refutandi erũnt.
24 Præterquam quòd coguntur proceſſum infinitum admittere, quia ſi operatio requirit præuiam applicationem, cùm hæc applicatio etiam ſit operatio, requiret aliam præuiam, & ſic in infinitum; ſi verò dicatur, eam applicationem virtutis non eſſe aliquid realiter diſtinctum ab Angelo, ſed formalitatẽ virtualiter ſolùm diſtinctam, ab eo tamen ſeparabilem, non ſatisfit difficultati; quia (vt paulò antè oſtendi) independenter ab operatione poteſt Angelus eſſe in loco, ergo & independenter ab hac applicatione. Secundò, quia hæc applicatio potuit eſſe in alio loco, ergo per hanc non determinatur ad hunc potiùs quàm ad alium. Patet antecedens: nam ipſa operatio potuit eſſe alibi; ergo à fortiori applicatio ad illam.

Abſurda ſententiam hanc conſequentia.

Denique hæc ſententia incidit in grauiſſima abſurda: admittit enim vnam formalitatem, quæ cùm ſit realiter identificata cum Angelo, realiter tamen potuit abeſſe ab illo. quod prorſus repugnat, quia realis ſeparatio eſt ſignum euidens realis diſtinctionis; & propterea diſp. 28. de voluntate Dei à num. 70. oſtendi, neque in Deo poſſe admitti, actus liberos Dei eſſe formalitatem ipſi Deo intrinſecam, & quæ ſimul realiter ab ipſo
25 potuerit abeſſe, vt voluere nonnulli. Quòd ſi in Deo eam poneremus, coacti principiis fidei, cur in præſenti, vbi tam facilè poteſt diſcurri, deducendi eſſemus ad tales anguſtias? ſed quia contra hanc indiſtinctam realiter, tamen præuiam actionem, egi alibi fusè, ideò nihil hîc ampliùs dico.

Ex dictis refutabis omnes illos, qui cùm hanc præſentiam Angeli nolint dicere eſſe entitatem aliquam realem diſtinctam, aut modalem independentem ab operatione, confugiunt ad diuerſa nomina, vt argumenti vim confundant potiùs quàm vllo modo explicent. quod ſæpè conuenit his qui modos negant, vt Capreolus in 2. diſt. 2. quæſt. 1. art. 1. vbi id ipſum præſtitit egregiè, vocans eam præſentiam, iam miniſtrationem, iam præſidentiam, nobilitatem, exornationem, actuationem vel actionem congruentiæ, vel deputationis, & ſic in infinitum. Quæ ſententia vno verbo reiicienda eſt, vt in ſimili dixi ſuprà, me reieciſſe negantes vbicationem diſtinctam. Rogo enim, quid omnes illæ voces ſignificent, quam entitatem aut realitatem; ſi enim nullam, ergo ſunt inanes termini; ſi aliquam entitatem, oporteret videre qualis ſit, & ad quam ſeriem rerum pertineat; cùmque nil horum præſtetur à Capreolo, per ſe videtur ruere eius ſententia.

SVBSECTIO TERTIA.

Sententia Patris Vaſquez.

Qui diſp. 188. cap. 7. Angelos ſolùm ponit in loco per vnionem realem cum corpore, quæque non reſpiciat ſpatium imaginatium, ſed corpus reale; adeò vt, quamdiu Angelus manet mihi v. g. præſens, ſemper retineat eamdem vbicationem, etiamſi ego ſemper per totum mundum diſcurram. Idem dicit de anima rationali intra corpus, & de præſentia Christi Domini ſub ſpeciebus ſacramentalibus. Quoad hanc vltimam partem illum impugnaui breuiter in tractatu de Euchariſtia, & totam ipſius ſententiam quoad Angelum, & animam fuſiùs diſp. 4. Phyſicæ ſect. 5. nunc breuiter à priori, quia ſicut corpus habet vbicationem, & non per vnionem ad aliud corpus (ne detur proceſſus in infinitum) ſed in ordine ad ſpatium imaginarium, & ad puncta fixa illius; cur non etiam eodem modo res ſpiritualis habebit ſuam vbicationem in ordine ad hæc eadem puncta? quoad hoc enim quid diuerſum eſt in ſpiritu, quod non ſit in corpore. 26

Vaſquez per vnionem realem cum corpore Angelos in loco conſtituens refellitur.

Satisfit obiectioni.

Dices, Corpus habet extenſionem, ſpiritus verò non. Contrà Primò, quia antecedens eſt falſum: alibi enim oſtendi, rem ſpiritualem poſſe habere partes extenſionis, nec terreor admiratione ipſius P. Vaſquez diſp. 189. num. 3. contra eas partes, vbi ait, eos qui illas admittunt, etiam dum de Angelis agunt, non obliuiſci materialia & corporalia; non, inquam, terreor hac exclamatione, quia ſpiritus à corpore, non in carentia partium, ſed in penetrabilitate differt. Contrà Secundò, admiſſo antecedente, adhuc nihl infertur de vnione ipſius: ſicut enim res extenſa reſpondet ſpatio imaginario extenſo, cur etiam res indiuiſibilis non reſpondebit ſpatio imaginario indiuiſibili? Imò in re ipſa materiali hoc idem debet dici: neque enim ſola tota manus & per modum totius eſt in loco; ſed etiam quodlibet punctum illius indiuiſibile eſt in loco; illud autem procul dubio reſpondet ſpatio imaginario indiuiſibili. Idem ergo dicatur de Angelo indiuiſibili exiſtente in eodem loco, in quo exiſtit tale punctum. 27

Vrgetur.

Confirmatur (quod etiam benè notauit Pater Suarez) res extenſa non ſolùm habet vbicationem quâ partes à ſe diſtent, ſed etiam quâ res tota diſtet ab alia re diſtincta; ad quam diſtantiam v. g. mille leucarum intèr me & alium hominem per accidens omnino ſe habet, quòd ego ſim ſeptem vel octo pedes longus, extenſus, &c. ergo quoad vbicationem, locationem, dependentiam ab ſpatio imaginario per accidens omnino ſe habet ea extenſio. Vnde etiamſi lapidis omnes partes diuinitus penetrentur, & reducerentur ad punctum, adhuc diſtare poſſent ab altero lapide Romæ exiſtente.

Obuiatur replicæ.

Neque ſatisfit argumento, ſi dicatur ſpatium imaginarium

imaginarium nil eſſe, & conſequenter per ordinem ad illud non poſſe vbicationes explicari: nam ſaltem corporum vbicationes in ordine ad hoc ſpatium Vaſquez explicat, etſi nihil ſit, ergo & poterunt angelicæ explicari, licet ſpatium nihil ſit.

28 Aduerte, me etiam ſentire contra aliquos recentiores, ſpatium imaginarium nihil prorſus eſſe; nec poſitiuum, nec negatiuum, vt ea diſp. 14. Phyſicorum à num. 62. oſteudi. Dixi tamen à nobis illud concipi, vt poſſimus explicare maiorem vel minorem diſtantiam vbicationum, etiamſi in re tales vbicationes prorſus ſint ab omni ſpatio abſolutæ: vnde quoad præſens punctum, & quoad differentiam corporum & ſpirituum, impertinens eſt prorſus ea quæſtio, quid ſit ſpatium imaginarium: cur enim ſicut lapis diuinitus detentus in aëre, etiamſi omnia corpora eum ambientia millies mutentur; non tamen propterea mouetur, ſed ſemper manet in eodem loco. Vnde infertur, Ergo vbicatio illius non pendebat à corporibus ambientibus: cur, inquam, idem non dicemus de Angelo, poſſe ſcilicet, ſi velit, in medio hoc cubiculo hærere, ſiue venti flent, ſiue non: neque enim eſt periculum, vt ab illis rapiatur, & feratur in alium locum, aut è contrario. Aut quis poterit dicere, Angelum, qui Prophetam Habacuc ex Iudæa in Babyloniam duxit, non fuiſſe motum localiter, eò quòd ſemper per crinem tenuerit eumdem numero Prophetam, & conſequenter ſemper reſpexerit idem numero corpus reale, ſcilicet eoſdem crines? certè qui hunc Angelum neget mutaſſe locum, poterit etiam negare & aquilas volare, & omnes alias res locum mutare. Adde, eſto Angeli retineant eadem corpora aſſumpta, vt Raphaël apud Tobiam, nihilominùs, teſte Scriptura, locum mutant; ergo.

Vbicatio rei non pendet à corporibus eam ambientibus.

Angeli, retentis iiſdem corporibus aſſumptis, locũ mutant.

29 Dixi ea diſp. Phyſicæ, hos auctores aliter de vbicationibus ſpirituum quàm corporum opinantes, mihi ſimiles videri Thomiſtis docentibus, indiuiduationem intra eàmdem ſpeciem non poſſe conuenire niſi rebus quantis, ſpiritualibus verò per ordinem ad res quantas, quod quàm falſum ſit, ex ſuprà dictis conſtat: ex quibus etiam idem in præſenti quæſtione dicendum eſſe patet; quia ſicut multiplicatio quantitatis non pendet ab alia quantitate (ne detur proceſſus in infinitum) ita etiam multiplicatio ſpirituum non pendet à quantitate: pari etiam ratione, ſicut vbicatio puncti materiæ non pendet per ſe ab alio loco reali, aut aliis punctis, ſed ex ſua eſſentia punctum materiæ eſt capax talis vbicationis; ita etiam independenter à corpore aliquo erit ſpiritus capax vbicationis. & ſicut mundus eſt in loco ſine reſpectu ad alium mundum, ita Angelos poſſe independenter à mundo eſſe in loco, mihi eſt tam clarum, vt nec leuiter de ea re dubitare poſſim.

Secundò principaliter argumentor contra P. Vaſquez, quia poteſt dari diuinitus Angelus mihi vnitus, & ego in hoc loco, quin Angelus ſit in hoc loco; ergo Angelus non eſt formaliter in hoc loco per vnionem ſui mécum, & per exiſtentiam mei hîc. Conſequentia eſt euidens, antecedens autem probo manifeſtè eodem argumento, quo in Philoſophia probaui alios modos, v. g. durationem, vnionem, &c. non vbicari formaliter per vbicationem ſubiecti: nam ſi Angelus ſit mihi Romæ exiſtenti vnitus, & tunc ego ponerer hîc, non proptereà formaliter etiam ipſe Angelus poneretur hîc; ſed poſſet Romæ tantùm manere; ergo illum eſſe mihi hîc exiſtenti vnitum, ſeparabile eſt ab hoc, quod eſt & me eſſe hîc, & Angelum mihi eſſe vnitum.

Principale contra Vaſquez argumentum.

Video fortè à P. Vaſquez negandum, poſſe Angelum ſolùm Romæ manere, eo ipſo quòd ego ponerer hîc; ait enim, denominationem vniti eſſe independẽtem à loco, vnde conatur inferre, quando duo ſunt vnita, neceſſariò etiam in ordine ad potentiam Dei abſolutam debere exiſtere vtrumque vbi alterum illorum eſt, nec vnum ſine altero poſſe poni in duobus locis. 30

Hæc tamen doctrina, vt apertè rationi contraria, à me reiecta eſt ea diſp. 14. Phyſicæ, & nunc, breuiſſimè declarando æquiuocationem quæ in ipſa videtur committi. Fateor ergo P. Vaquez; vt dicatur ſimpliciter aliqua res vnita alteri, non requiri hanc potiùs vbicationem quàm illam: vnde vbicumque ſit vnita; abſolutè dicitur, *Hæc res eſt vnita illi*; aliud tamen poſteà eſt dicere, *Hæc res eſt vnita illi hîc*, ſeu, *Hîc eſt vnio illius rei*. Eo enim ipſo quòd additur illa particula *hîc*, iam coarctatur propoſitio illa prima, quæ non determinabat locum. Exemplum pono manifeſtum ex eiuſdem P. Vaſquez opinione, Angelum ſimpliciter exiſtere in rerum natura, eſt omnino independens à loco; vnde poteſt omni loco carens manere in rerum natura, ideóque, vt dicatur ſimpliciter & abſolutè, *exiſtit*, impertinens eſt locus At quis proptereà inferat, vt dicatur, *Exiſtit hîc potius quàm alibi*, non eſſe neceſſariam aliquam formam, quâ conſtituatur potiùs in hoc loco quàm alibi? Idem in præſenti caſu contingit. Ratio huius à priori iam eſt inſinuata, quia prædicata abſoluta poſſunt ſæpè per particulas aliquas ita determinari, vt, licet ſine illis verè affirmentur; non tamen cum illis particulis. Sic poteſt nunc dici abſolutè, *Ego ſum viuus*; at non poteſt dici, *Ego ſum viuus Romæ*. 31

Reſponſio P. Vaſquez reiicitur.

Confirmatur euidenter: nam de facto manus eſt vnita animæ meæ quæ exiſtit etiam in pede; & non proptereà dici poteſt, *Manus in hoc loco* (deſignando locum pedis) *eſt vnita animæ*; ſeu *In hoc loco eſt vnio animæ & manus*. item actus intellectus ſunt vniti animæ quæ exiſtit in pede, non tamen proptereà exiſtunt ipſi actus in pede; & abſoluta ea vnio ſine dubio eſt independens ab eo, quòd anima ſit in hoc vel illo loco; at cùm poſteà dicitur, *Eſt in hoc loco vnio*, propoſitio ſit falſa quæ erat vera, ſi abſolutè fuiſſet dictum, *Vnio animæ cum actibus intellectus eſt in rerum natura*. Vnde non eſt dubium, quin diuinitus Deus poſſit ponere Romæ meum corpus, non ponendo ibi meam animam, hîc autem animam meam ſimul cum corpore (ſiue dicatur mortuum Romæ, ſiue non, quod ad quæſtionem de voce pertinet, de quo ego iam non curo) ergo Angelus poteſt eſſe vnitus mihi, & ego Romæ exiſtere, quin Angelus ſit Romæ; ergo exiſtentia Angeli Romę aliquid aliud dicit præter vnionem mecum, & meam Romæ exiſtentiam; illud autem neceſſariò debet eſſe modus, aut, iuxta meam ſententiam, qualitas, quæ in ordine ad ſpatium imaginarium à nobis, vt alibi dixi, explicatur; eſtque indepnedens ab aliis realibus corporibus.

Ad vnionem realem non requiritur eſſentialiter coëxiſtentia in eodem loco.

SVBSECTIO QVARTA.

Reiiciuntur aliqua argumenta contra P. Vaſquez, vt inefficacia.

HAnc eamdem P. Vaſquez ſententiam aliter & fusè reiiciunt alij. Primò, quia non poteſt intelligi, 32

Aliorum

contra Vaſquez argumenta. intelligi, quale ſit totum reſultans ex ea vnione. Secundò, quia omnis vnio videtur ordinari, vt aliqua pars perficiatur; ibi autem nec corpus perficitur, nec Angelus ipſe. Tertiò, quia, ſi duo corpora ſine vnione penetrentur, ſunt ſibi præſentia; ergo vt Angelus ſit præſens corpori, non requirit vnionem. Quartò, Deus eſt præſens creaturis ſine vnione, ergo etiam Angelus: non enim dici poteſt, Angelum ideò habere vnionem, quia eſt mutabilis: nam ex mutabilitate quidem ſequitur Angelum indigere vbicatione ſuperaddita; eam tamen futuram vnionem cum corpore, nullatenus ſequitur. Nec item dici poteſt, Deum fieri præſentem per mutationem ipſarum rerum, Angelum verò per mutationem ſui: nam hinc etiam ſolùm infertur, Angelum eſſe capacem vbicationis diſtinctæ, at eam futuram vnionem cum corpore, non ſequitur. Quintò denique, quia anima rationalis, priùs quàm vniatur, eſt vbicata in inſtanti creationis (debet enim eſſe approximata materiæ) ergo anima non vbicatur per vnionem ſui cum corpore. Quod confirmatur: quia negari nequit, verè Moyſis & Eliæ animas apparuiſſe; & tamen non fuerunt vnitæ corpori; alioquin fuiſſet reſurrectio vera. Idem eſt de anima Samuelis, quando apparuit Sauli; ergo animæ rationalis & Angelorum vbicatio non eſt dependens à vera vnione cum corpore. Hæc illi contra Vaſquez.

Anima non vbicatur per vnionem ſui cum corpore.

33 *Oſtenduntur non ſatis efficacia aliorum contra Vaſquez argumenta.* Iudico tamen non ſufficienter concludere intentum. Ad primum enim reſpondebitur, ſicut per albedinem vnitam homo fit albus, & totum ibi reſultans eſt quid accidentale, ea voce declaratum *album*; ita eodem modo per eam vnionem reſultare vnum quid accidentale, quod reſpectu Angeli diceretur *locatum*. Poterit quidem replicari, Ergo Angelus erit verum ſubiectum, & corpus erit forma Angeli. quod eſt abſurdum. Verùm adhuc poteſt reſponderi, non omnem vnionem requirere, vt vnum extremum ſit ſubiectum, aliud verò forma: etenim in vnione continuatiua contrarium manifeſtè cernitur, & in Chriſto Domino, vbi humanitas vnitur Verbo; non eſt autem Verbum niſi terminus intrinſecus, ipſa verò humanitas ſolùm eſt ſubiectum reſpectu vnionis. Ad hunc modum etiam dicet P. Vaſquez, neque Angelum eſſe ſubiectum corporis, neque hoc eſſe formam Angeli, ſed terminum intrinſecum; reſpectu verò vnionis Angelum eſſe verum ſubiectum, in quo non eſt vllum inconueniens; neque neceſſum eſt ampliùs explicare effectum formalem illius vnionis. Hinc.

Occurritur ſecundo; Argumento ſecundo reſpondetur, Angelum perfici per eam vnionem in ordine ad locum; planè eodem modo quo nos dicimur perfici per vbicationem abſolutam à corpore. *Item tertio.* Ad tertium reſpondebit Vaſquez iuxta ſuam doctrinam, in corporibus dari eam præſentiam ſine vnione. Pro cuius probatione non fuit opus obiicienti recurrere ad penetrationem miraculoſam: nam ſine illa hic calamus eſt præſens chartæ, & tamen non eſt illi vnitus; & eodem modo de omnibus aliis corporibus. at dicet Vaſquez, res ſpirituales non poſſe reſpicere ſpatium imaginarium, ſed corpora realia. Quæ ſolutio licet bona non ſit, non tamen poteſt reiici, niſi recurrendo ad impugnationes noſtras ſuprà poſitas.

34 *Satisfit quarto.* Ad quartum de Deo etiam dicitur, illum ratione operationis fieri præſentem eſſentialiter, vel ex natura ſua eſſe talem, vt ſine aliquo diſtincto fiat præſens; Angelum verò, quia debet fieri per aliquid ſuperadditum; illud autem non poteſt eſſe vbicatio reſpiciens puncta fixa, vt aliunde ſupponit Vaſquez, debere neceſſariò collocari in loco per vnionem realem cum corpore.

Ad quintum de anima alibi ego dixi, approximationem non eſſe conditionem priùs natura requiſitam ante eius vnionem cum corpore: nam quando anima mouet corpus pro priori naturæ, ſupponitur vnita: vnio enim eſt conditio præerequiſita ad eum motum vitalem & progreſſiuum; & tamen non ſupponitur pro eo priori approximata: nam in eo priori nec corpus, nec anima vllam habent vbicationem: eam enim acquirunt eo ipſo inſtanti per eum motum in poſteriori naturæ; duas autem non poſſunt in eodem inſtanti habere, ergo. Eodem fortè modo poteſt dici pro priori naturæ, ante vnionem in inſtanti creationis non præcedere vllam vbicationem ex parte animæ. Et miror, quòd in hoc maiorem inuenerint difficultatem argumentantes quàm in ipſo Angelo. ſicut enim Vaſquez dicit, Angelum pro ſuo libitu producere poſſe vnionem ſui cum corpore, etiamſi non præcedat approximatus, multò faciliùs explicare poterit, quomodo Deus poſſit in inſtanti generationis humanæ eam vnionem producere, etiamſi non præcedat vlla approximatio. parum ergo roboris addit ea inſtantia. *Reſpondetur quinto de approximatione.* 35

Relictis ergo his argumentis, reiiciendus eſt P. Vaſquez ex dictis à nobis; quæ maiorem habebunt vim, ſi oſtenderimus, nullam ipſum pro ſe habere alicuius momenti rationem.

SVBSECTIO QVINTA.

Solutis aliquibus obiectionibus concluditur quæſtio.

PRimò ergo poſſet obiici. Quamdiu res aliqua in altera includitur, vt verbi gratia, vinum intra vas, ſemper retinet eumdem locum, ſiue vas illud ſit in cellario, ſiue in foro, &c. ergo Angelus quamdiu eſt vnitus eidem corpori, ſemper retinebit eumdem locum. Reſpondeo Primò, hîc iam ſupponi Angelum occludi corpore, ſicut vinum in vaſe. quod à nobis negatur: dicimus enim non vniri corpori, & etiamſi vniatur, non proptereà in eo contineri. Secundò reſpondeo: Sicut, licet duo aſſeres inuicem ſint vniti, non ſequitur propterea, ſi ambo ferantur aliò, vnum tantùm ex illis mutare locum, alterum verò non: vterque enim æquè primò illum mutat: ita eodem modo de Angelo dicendum, etiamſi vniretur corpori, neceſſariò tamen eo ipſo quòd corpus moueretur aliò, Angelum debere habere diuerſam vbicationem reſpondentem diuerſo puncto imaginario: nam etiam res inter ſe vnitæ habent diſtinctas vbicationes, licet eidem ſpatio reſpondentes; aut ſaltem vnam, quæ immediatè vtramque efficiat. *Argumenta Vaſquez pro ſe diluuntur.*

Ad eam inſtantiam de vino reſpondeo, non ſemper etiam apud homines dici vinum eſſe in eodem loco: ſi enim rogo, Vbi habes vinum, reſpondetur, in cellario; ſi verò eſſet in foro, diceretur, non in cellario, ſed in foro, etiamſi eſſet intra idem vas. Quòd ſi aliquando ob corpus continens dicitur eſſe in eodem loco, ideò eſt, quia etiam illud corpus vulgariter cenſetur locus. At qui philoſophicè diſcurrit, ſine dubio dicet, tunc etiam vinum in ſe mutaſſe vbicationem, 36 *Reſpondetur inſtantia de vino allata.*

cationem, licet tractum à vaſe; ſicut homo qui ab alio trahitur violenter, etiam mutat vbi.

Secundò poſſet obiici, Si Angeli habent vbi independens à loco reali, ergo poſſunt ire pro libitu extra cælum empyreum, cùm tamen Patres ſupponant, Angelos ſemper eſſe intra mundum. Reſpondeo, argumentum eſſe contra Vaſquez, qui docet Angelos poſſe abſolui ab omni loco; vnde infertur etiam contra doctrinam Patrum, eos poſſe non manere in hoc mundo, neque in cælo, ſiue iuerint vltrà, ſiue non. de quo nihil ſpeciale in Patribus.

Angeli naturaliter poſſunt eſſe extra cælum empyreum in ſpatiis imaginariis.

P. Tannerus diſputat. 5. quæſt. 2. dub. 2. dubitat circa hoc argumentum, an ex natura rei Angeli poſſint ſeparare ſe ab hoc vniuerſo: quia, ſicut Angelus non poteſt diſcontinuare res vniuerſi, ita fortè nec ſe ab illis. Nihilominùs tamen probabilius multò eſt quod docet Suarez, & Alenſis ab eo citatus, omnino poſſe naturaliter, quia nulla eſt ratio vel apparens inducens vllam repugnantiam. Quod verò P. Tannerus dicit de ſeparatione, parum vrget: nam in mea
37 ſententia ideò res materiales non poſſunt diſcontinuari inter ſe, relinquendo vacuum in medio, quia non eſt locus vbi ponantur ea corpora: penetratio enim naturaliter repugnat; at in Angelis, quia omnia penetrant, non eſt difficultas, ſi exeant, intrent, &c. Vel ſi vis recurrere ad influentias cæli, vt ratione illorum repugnet diſcontinuatio corporum, etiam hæc ratio omnino ceſſat in Angelo, per quem nec deriuantur nec impediuntur influentiæ. nec video quid magis hîc faciat Angelus, quàm in cælo, aut extra, pro continuatione rerum corporearum. Conceſſa ergo poſſibilitate ex ſe, dico, eos de facto non ire extra cælos ad ſpatia imaginaria, quia eſſet inutilis & impertinens motus talis; Angeli autem beati nihil operantur niſi ordinatiſſimè, & propter honeſtiſſimos fines. de dæmonibus nullum eſt periculum, quia non poſſunt ad cælum empyreum pertingere.

De facto tamen numquam exiſtunt in ſpatiis imaginariis.

Secundò obiicies, Si vbi angelicum eſt independens à corporibus, ergo poſſunt Angeli magis vel minùs inter ſe diſtare, etiamſi nulla corpora intermedia aut extrema, in quibus ipſi ſint, abſolutè exiſtant. quod videtur abſurdum, quandoquidem diſtantia videtur proprietas corporis habentis extenſionem, & partem extra partem.

Satisfit ſecundæ obiectioni.

Reſpondeo, falſum omnino eſſe, diſtantiam ſolis corporibus conuenire: nam ſicut vnum punctum materiæ eſt extra aliud localiter, cur non poſſunt etiam duo Angeli indiuiſibiles vnus eſſe extra alterum? vt ſuprà dixi. Neque eſt vlla ratio, ob quam poſſit corpus ab alio corpore diſtare independenter à tertio corpore; & non poſſint duo Angeli inter ſe diſtare independenter à corpore formaliter per ſuas vbicationes. vide quæ dixi num. 27.

Angeli poſſunt inter ſe diſtare independenter à corpore.

Tertiò & vltimò obiicies, Si Angelus non ha-
beat eam vnionem cum corpore reali independenter ab omni ſpatio imaginario, non poſſumus concipere, illum poſſe tranſire ab extremo in extremum, non tranſeundo per medium. quod ſine abſurdo negari non poteſt. Reſpondeo, fortè è contrario abſurdum videri, eam virtutem iis concedere, de qua infrà. Iam autem conſequentiam eam nego, dicóque minùs benè id poſſe intelligi in ſententia Vaſquez quàm in noſtra: nam ſi, licet ea vnio reſpiciat eſſentialiter corpus, & corpus Romanum ſit hinc diſtans; poteſt tamen Angelus iam hîc exiſtens pro ſuo libitu ſibi dare eam vnionem, qua hinc vniatur corpori Romæ exiſtenti, nec requirit præuiam approximationem ad eam vnionem; certè multò meliùs facere poterit eum ſaltum, ſi habeat vbicationem omnino abſolutam à corpore; quia cùm tunc temporis non operetur circa aliquod corpus, non videtur neceſſaria approximatio, nec cauſſa præſupponitur approximata effectui, ſed paſſo; ſibi autem ipſi ſemper eſt approximatus, ergo multò minùs indigebit approximatione pro vbicatione abſoluta à paſſo ſeu corpore, quàm pro ea vnione reſpiciente corpus diſtans. 38

Diluitur. Tertia.

Ex his omnibus conſtat, Angelum habere ſuam poſitiuam vbicationem independentem à corporibus, & reſpicientem ſpatium imaginarium, non minùs quàm eam habent res omnes materiales. Neque veritas hæc maiorem probationem exigit quàm præcedentem, his adiunctis, quæ ex Philoſophia ſupra perſtrinxi. E quibus, vt ibi dixi, ſuppono, etiam Angelum nec quidem diuinitus poſſe ab omni loco abſolui. de quo nihil hîc ampliùs.

Maneat ergo, Angelum habere vbi poſitiuum independens à corporibus.

DISPVTATIO DECIMASEXTA.

Cetera quæ ad vbi angelicum deſiderantur.

1 MVlta ſub hoc titulo continentur, quæ breuiter ſunt expedienda eo ordine quo dubium vnum ex alio emanat.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angelus ſit capax loci extenſi.

Status quæſtionis proponitur.

PRimò ergo quæritur, vtrùm Angelus occupare poſſit ſimul locum diuiſibilem, contiguum tamen. Nonnulli, quos D. Thomas quæſt. 52. art. 2. reprehendit tamquam non tranſgredientes imaginationem, dixêre, Angelum, eò quòd in ſua ſubſtantia indiuiſibilis eſt, non poſſe etiam niſi indiuiſibilem locum occupare. Quos ait ibi ſanctus Doctor manifeſtè deceptos, quia Angelus eſt indiuiſibilis, extra genus tamen quantitatis & ſitus exiſtens; vnde non eſt neceſſe eum determinari ad locum indiuiſibilem ſecundùm ſitum.

Angeli poſſunt ſimul diuiſibilem locum occupare.

Communis ergo ſententia docet, Angelos poſſe ſimul occupare diuiſibilem locum. Ego in hac quæſtione, ſicut in multis aliis ſimilibus,
primò diſcutio, quid ſit de conceptu ſubſtantiæ ſpiritualis vt ſic; poſteà verò ſecundo loco deſcendo ad ea quæ his ſubſtantiis in particulari ex propria & ſpecifica ratione conueniunt. 2

Concluſio Prima. Non repugnat, qui non poſſit ex natura ſua exiſtere niſi in loco indiuiſibili.

Dico ergo Primò, non repugnare ſubſtantiam aliquam ſpiritualem angelicam, quæ ex natura ſua exiſtere non poſſit niſi in loco indiuiſibili. Et hoc do auctoribus à D. Thoma ſuprà reiectis. Probatur autem manifeſtè ea concluſio:

cluſio: nam neceſſitas exiſtendi in indiuiſibili loco non repugnat eſſentialiter, nec cum ſpiritualitate, nec cum vi intellectiua, nec cum alio prædicato eius Angeli; ergo non eſt neganda in ordine ad potentiam abſolutam. Conſequentia eſt bona: prima pars antecedentis ſuadetur, quia ſpiritualitas non conſiſtit in ea extenſione ad locum (imò potiùs multis videtur eſſe contra conceptum illius:) diuerſitas enim rei ſpiritualis à materiali, iuxta probabiliora principia, conſiſtit in penetrabilitate cum alio per ſe indiuiduo eiuſdem ſpeciei. Hoc autem multò meliùs conueniet illi, ſi indiuiſibilem locum occupet, quàm ſi oppoſitum dicatur, ergo. Fortè dices, eam penetrabilitatem etiam conuenire puncto materiali: nam ſi tangatur punctum à puncto, ſine dubio ſe penetrabunt. Reſpondeo tamen, me alibi docuiſſe, poſſe duo puncta quantitatis ſibi eſſe contigua, non tamen penetrata inter ſe. Quòd ſi id negetur, tunc addo, repugnare naturaliter vt ſe duo puncta tangant; quia in omnium ferè ſententia naturaliter loquendo, non poſſunt eumdem indiuiſibilem locum occupare duo puncta quantitatis: & in hoc different duo illi Angeli qui poſſent ſe omnino penetrare.

Promouetur argumẽtum.

3 Faciliùs adhuc ea prima antecedentis pars ſuadetur in ſententia aiente, conceptum rei ſpiritualis ſolùm dicere negationem partium extenſionis: clariùs enim apparet ex conceptu formali rei ſpiritualis, non ſequi eam exiſtentiam in ſpatio extenſo ſeu indiuiſibili. Denique in omnium ſententia facilè idem ſuadeo: dicunt enim de facto, pro ſuo libitu Angelum poſſe ad punctum indiuiſibile coarctari (de quo nos infrà:) atqui ea vbicatio, quam tunc haberet, eſſet ſpiritualis, vt ſupponitur, quia per materialem Angelus non eſt in loco, & tamen illa numquam, nec quidem diuinitus, eſſe poſſet in loco extenſo; ergo non eſt de conceptu omnis rei ſpiritualis capacitas exiſtendi in loco extenſo. Secundò, nec vis intellectiua petit locum extenſum, quia intellectio, ſpecies, volitio, &c. cùm ſint indiuiſibiles extenſiuè, eſſe poſſunt in loco indiuiſibili. Denique nullum aliud caput aſſignari poteſt vnde id repugnet, ergo.

Non eſt de conceptu omnis rei ſpiritualis capacitas exiſtendi in loco extenſo.

Dices, Ille Angelus eſſet perfectior anima rationali; ſed hæc poteſt eſſe in loco extenſo, ergo & ille: ea etenim potentia dicit perfectionem. Obiectio hæc haberet locum contra omnes illos, qui eo ipſo quòd vnus Angelus ſit alio perfectior, arbitrantibus in omnibus prædicatis debere eſſe perfectiorem: quam illationem ſæpè oſtendi eſſe malam. Vnde breuiter dico, etiamſi Angelus ille eſſet quoad magnitudinem loci imperfectior anima noſtra, poſſe tamen ex aliis capitibus in independentia omnimoda à materia, ex nobiliori vi intellectiua, &c. compenſare & ſuperare illum exceſſum. Addo, non eſſe certum, omnes Angelos poſſibiles diuinitus eſſe perfectiores anima rationali.

In quo poſſint Angeli alios excedere, & ab iiſdem excedi.

4 Dico Secundò. Neque etiam è contrario repugnat ſubſtantia ſpiritualis indiuiſibilis capax loci extenſi. In hac conueniunt omnes, etiam illi quos D.Thomas reprehendit: nam de facto Deus eſt ſubſtantia ſpiritualis indiuiſibilis capax loci diuiſibilis; item in creatis anima rationalis eſt indiuiſibilis ſubſtantia, & occupat locum diuiſibilem: tota enim eſt in toto, & tota in qualibet parte illius. Ratio autem huius concluſionis eſt, quia nec illa capacitas eſt repugnans conceptui rei ſpiritualis, nec aliunde requirit perfectionem infinitam (vt ex terminis conſtat) ergo poteſt conuenire ſubſtantiæ creatæ ſpirituali.

Concluſio Secunda. Non repugnat è contrario Angelus capax loci extenſi.

Hinc dico Tertiò. Angelis ex conceptu ſpiritualis ſubſtantiæ intellectiuæ nec repugnat capacitas occupandi locum diuiſibilem, nec etiam determinatio ad indiuiſibilem locum. Quid autem ex propria & ſpecifica ratione eis conueniat, non poſſumus vllo argumento, nec à priori, nec à poſteriori probare: non à priori, quia Angelos non nouimus in ſe; non à poſteriori, quia nec quidem eorum exiſtentiam, vt diximus ſuprà, poſſumus aliqua ratione naturali probare; ergo multò minùs eorum exiſtentiam localem; nec ex his quæ Scriptura de eis docet quidquam in hoc puncto infertur. Quod enim fortè aliquando apparuerint in extenſo corpore, non probat eos fuiſſe in toto eo corpore: poſſet enim dici eos in vno puncto exiſtentes operatos fuiſſe per totum illud corpus. Quod rurſus quidam ait rationem eſſe, quia, etſi Angelus ſit indiuiſibilis, habet tamen virtutem exiſtendi in ſpatio diuiſibili: hoc, inquam, non eſt ratio concluſionis, ſed formaliſſima ipſa concluſio. Nec ſufficit, quòd addatur ſimilitudo ex anima rationali occupante (vt diximus) locum diuiſibilem: hoc, inquam, non ſufficit, quia iam notaui, poſſe rem ſimpliciter imperfectiorem eſſe in aliquo prædicato ſuperiorem; ergo anima imperfectior Angelo poteſt eſſe 5 abſolutè perfectior quoad capacitatem maioris loci. Vtrùm autem in hoc prædicato etiam excedatur noſtra ab Angelis qui de facto ſunt, dubium eſt, ſtando rationi, quia & ex ſe poteſt excedere, & ex ſe poteſt non excedere.

Concluſio Tertia. Angelis non repugnat capacitas occupandi locum diuiſibilem, vti nec determinatio ad indiuiſibilem locum. Quid de facto ex ſpecifica ratione Angelis conueniat, non poteſt nec à priori nec à poſteriori probari.

Relinquitur ergo hæc quæſtio decidenda auctoritate Theologorum ſimul ac Patrum, qui ſine dubio perſuadent, Angelos, qui de facto exiſtunt, eſſe è numero illorum qui poſſunt occupare locum diuiſibilem: & licet argumentum ab anima rationali non conuincat, vt dixi paulò antè, eſt tamen congruentia ſatis probabilis pro hac materia.

Suppoſita poſſibilitate ſola auctoritas perſuadet, Angelos poſſe occupare locum diuiſibilem.

SECTIO SECVNDA.

An vbicatio angelica in loco diuiſibili ſit in ſe diuiſibilis.

SEcundum dubium ex præcedenti ortum eſt, quandoquidem Angelus poteſt eſſe in ſpatio diuiſibili, qualis debeat eſſe illa vbicatio, qua in eo conſtituitur, an diuiſibilis habens partes diſtinctas; quarum vna vni parti ſpatij reſpondeat, altera verò alij: an verò formaliter indiuiſibilis, ſicut & ipſe Angelus, reſpiciens tamen ex ſe ſpatium illud diuiſibile.

Secundum dubium.

Priùs tamen quàm quæſtioni ſatisfaciam, aduerto P. Moncæum hinc deſumpſiſſe argumentum contra vbicationem Angeli in ſpatio imaginario abſolutam à corpore: illa enim, inquit, nec poſſet diuiſibilis eſſe, nec indiuiſibilis; quia neque eſſet corpus diuiſibile, aut punctum indiuiſibile, cui commenſuraretur. Hæc tamen obiectio facilè ſoluitur, quia licet non eſſet actu corpus aut punctum; poſſet tamen explicari per ordinem ad corpus, vel punctum, quod ibi poterat eſſe: neque enim, vt homo dicatur habere duas vlnas in altitudine, oportet vt ſemper habeat vlnam ſecum, qua actu illum metiamur. Et miror eum non notaſſe, ſicut Angelus in ſe independenter à corpore eſt indiuiſibilis, ita poſſe vbicationem concipi indiuiſibilem, eſto nullum eſſet corpus.

6 Dices,etiamſi repugnaret omne corpus , poſſet tamen Angelus habere eam vbicationem ; quomodo ergo tunc explicaretur diuiſibilitas vel indiuiſibilitas præſentiæ angelicæ?repugnaret enim corpus in ordine ad quod eam Angeli extenſionem declararemus. Reſpondeo. Nos , qui eam vbicationem in ſe ipſa non videmus , etiam non poſſe eam in ſe explicare ; non tamen propterea ſequitur , ipſam in ſe non habituram eam extenſionem : ſicut licet de facto non poſſemus explicare ſpiritum, niſi in ordine ad corpus , non propterea ſequitur , in ſe rem ſpiritualem pendere à corpore. Adde,poſſe id tunc à nobis explicari per ordinem ad corpus,ſiue hoc poſſet eſſe , ſiue non, in illo loco , quia corpus ſolùm tunc deſeruit ad excitandas in nobis ſpecies diuiſibilitatis vel indiuiſibilitatis;ad quod non requiritur, vt illud ibi aut in ſe poſſit eſſe,ſed per conditionalem impoſſibilem declarare id poſſemus ; omiſſo ergo hoc Moncæi argumento,

Non repugnat vbi indiuiſibile reſpiciens ſpatium diuiſibile. Non repugnat etiam vbi habens partes.

In quæſtione hac procedo , vt in præcedenti, dicóque Primò, non repugnare vbicationem aliquam indiuiſibilem reſpicientem ſpatium imaginarium diuiſibile : quæ enim in hoc vel apparens eſſe poteſt contradictio ? Secundò dico , neque è contrario eſſe repugnantiam in eo , quòd ſit alia ſpiritualis compoſita,& habens partes iuxta partes ſpatij cui correſpondet ; quia (vt ſæpè dixi) non deſumitur ſpiritualitas ex negatione partium integrantium ; quantumcumque,vt ſuprà dixi,talem ſententiam miretur P. Vaſquez;quam autem ex his duabus vbicationibus de facto petant Angeli,dubium eſt.

Reſolutio dubij. Probabilius eſt , vbicationem Angelorum eſſe diuiſibilem in loco diuiſibili. Tannerus contra Vaſquez.

7 Probabilius videtur eam eſſe diuiſibilem. ita Tannerus quæſtione 2: dub. 2. ſecutus P. Suarium , qui fusè cap. 17. per totum agit contra P. Vaſquez , vt paulò antè dixi , valdè admirantem eos,qui rebus ſpiritualibus extenſionem concedunt : adducit autem ibi Suarez probationes ex vnione humana , quam neceſſariò dicit eſſe compoſitam : quia verò in eo puncto dixi ſatis multa in libris de Anima , non iudico quidquam hîc repetendum.

Illud ſolùm addiderim Primò , non fieri efficax argumentum ex vnione ad vbi angelicum (niſi quatenus rectè probatur , rei immateriali ſeu ſpirituali vt ſic non repugnare extenſionem :) nam ea vnio neceſſariò (vt ſuo loco vrſi) debet eſſe extenſa ; at præſentia angelica poteſt dici indiuiſibilis in ſe ſine magna difficultate , ſi præcisè admittatur , ad minimum motum Angeli totam mutari , quod præter mutationem nimis frequentem non videtur habere aliud inconueniens. Secundò ideò non benè diſcurritur ex vnione hominis ; quia probabilior ſententia dicit,illam eſſe materialem , vnde ceſſat totum argumentum : & propterea ego paulò antè dixi, rem hanc eſſe quodammodò incertam , & vt probabiliorem tantùm defendo ſententiam Patris Suarez.

Ratio quæ ſuadet Angelos habere vbi diuiſibile.

Moueor , quia , ſi ſemel concedimus rem ſpiritualem poſſe eſſe extenſam , certè id de vbi angelico meritò dicimus ; ne cogamus admittere,quòd ſi Angelus occupans totam aream . verbi gratia , velit vel vnicum punctum illius indiuiſibile deſerere , non poſſit id præſtare , niſi totam
8 præſentiam ad totam aream mutare cogatur. Simili argumento multi hîc nobis aduerſarij vtuntur alibi , ad probandum in mari , verbi gratia, ſubſiſtentiam eſſe multiplicem , iuxta multitudinem partium maris;ne cogantur dicere, vna gutta aquæ ſola accedente , totum Oceanum mutare ſubſiſtentiam : qui dum in Angelo ponunt præſentiam indiuiſibilem , quæque tota mutetur , ſi Angelus exiſtens in vno milliari deſerat vel vnicum punctum, certè ipſi deſerunt conſequentiam doctrinæ. Idem ampliùs oſtendo ad hominem contra nonnullos , qui , cùm negent vllam rem ſpiritualem poſſe habere partes extenſionis ; vt tamen probent , dari in Angelis vbicationem diſtinctam ab operatione , ſic argumentantur : Pro priori inſtantis , quo Angelus mouet lapidem, ſupponitur vbicatus ante motionem lapidis ; ergo non per operationem in ipſum lapidem , nec per lapidis vbicationem. Antecedens probant, quia debet ſupponi approximatus pro priori naturæ. Scio argumentum non eſſe bonum , quia, vt ſuprà dixi , cùm pro eo priori lapis nullam ſupponatur habere vbicationem , non poteſt ei eſſe approximatus Angelus , eſto haberet vbicationem , quia approximatio duas requirit vbicationes. Scio,inquam , hoc ; iam tamen argumentum proprium contra hos ſic retorqueo : Demus Angelum in media area priùs natura vbicatum quàm moueat lapidem , vt ſupponis , & tamen mouere ſe pro poſteriori naturæ ſimul cum lapide ad ſpatium proximum illi medietati (quod procul dubio naturaliter fieri poteſt)in eo inſtanti habet Angelus duas vbicationes non totales, quia hoc naturaliter repugnat , ergo partiales; ergo vbicatio angelica eſt compoſita ex partibus. Probo tunc habere duas vbicationes (cetera enim
non egent probatione)quia,vt hi admittunt , habet vnam priùs natura ante motum lapidis , qua approximetur, aliam habet , dum ſe ſimul mouet cum lapide,habet ergo duas. 9

Occurritur tacitæ quorumdam reſponſioni.

Fortaſſe poſſet aliquis reſpondere,etiamſi Angelus ſe moueat ſimul tempore cum lapide, priùs tamen natura mouere ſe quàm lapidem , ideóque in eo inſtanti ſolùm habere vbicationem , quam acquiſiuit mouendo ſe priùs natura quàm lapidem , & hanc ſolam vbicationem debere præcedere ex parte Angeli. Sed contrà , pro eo priori naturæ , quo ſupponitur applicatus lapidi ante motum illius , Angelus eſt indifferens pro ſua libertate,vt moueat lapidem ſolùm proiiciendo illum extra ſe per impulſum ; vel vt ſimul ſe moueat cum lapide illum ſecum trahendo ; quia ad neutrum ex illis motibus eſt Angelus neceſſitatus determinatè:ergo ea vbicatio,quæ præſupponitur , non eſt illa quam acquirit ſe mouendo, quandoquidem eſt prior quàm quæ acquiſita eſt per motum;eſt ergo diſtincta : ergo in eo inſtanti ſunt vbicationes duæ,ſicut ſuprà intuli. non ergo loquuntur hi conſequenter.

Ego non vtor hoc argumento , vt dixi , quia non eſt neceſſum, Angelum pro priori naturæ ante operationem ad corpus eſſe illi approximatum poſitiuè, maximè ante motum ipſius corporis. de quo fuſiùs in Phyſicis. Solùm ergo hîc argumentor , vt dixi,ad hominem. abſolutè verò ex dictis ſuprà concluſionem probo.

Quidam partialia vbi indiuiſibilia, non vnita conſtituunt.

Poſſet tamen ei argumento occurri ex doctrina quorumdam recentiorum , negantium ex vna parte rei ſpiritualis partes extenſionis , ex alia verò concedere recuſantium eam mutationem totius vbi angelici. Dicunt ergo in omni loco 10
extenſo exiſtere per multa partialia vbi indiuiſibilia, non tamen inter ſe vnita ; quando autem Angelus nouum ſpatij punctum acquirit , retentis antiquis vbicationibus , acquirere vnam nouam , eámque amittere quando ſe coarctat. Nec reputant

reputant inconueniens, concedere Angelo ſimul multa vbi partialia non vnita inter ſe.

Quòd ſi contra hanc ſolutionem obiicias, ſequi ex illa, ſi poteſt Angelus habere multa vbi non vnita, etiam poſſe habere ea diſſita inter ſe, licet non exiſteret in medio: quia ſi non debent vniri, ad quid eſt neceſſaria eorum contiguitas; concedere autem poſſe dari talia vbi diſſita, videtur abſurdum, vt dicemus infrà, ergo. Si hoc, inquam, obiicias, reſpondere poterunt ſicut in communi ſententia, quam tradėmus infrà, etiamſi omnes partes vbicationis ſint inter ſe vnitæ, non tamen concedi, Angelum poſſe dilatare ſuam vbicationem in vnam lineam longam à cælo ad terram; cuius rei ratio independens eſt à puncto vnionis earum vbicationum; ita etiam poſſe in præſenti dici independenter ab vnione, non poſſe ea vbi totalia Angeli eſſe inter ſe diſtantia. Sæpè enim vna res pendet ab alia vicina, non tamen vnita ſibi. ſic ignis non calefacit paſſum niſi approximatum, non tamen propterea vnitur ei paſſo; eodem ergo modo dici poſſet, Angelum non poſſe eas multas vbicationes habere, niſi vicinæ ſint. Et certè defectus vnionis parum valdè vrget difficultatem. Hac ergo impugnatione omiſſa.

11 *Reijcitur doctrina ponens vbi partialia non vnita.*

Ex dictis ſuprà facilè reiicitur ea doctrina de vbicationibus totalibus Primò: nam cùm aliunde ſupponamus, rem ſpiritualem poſſe habere partes, non eſt cur recurramus ad eas vbicationes partiales non vnitas. Secundò, quia (vt alibi dixi eamdem ſolutionem impugnans) ſi ſemel admittantur in Angelo illa partialia vbi contigua, non eſt ratio, cur negetur ea inter ſe vniri: quis enim credat, eo ipſo quòd vniantur, iam amittere ſuam ſpiritualitatem? ea enim vnio perficit potiùs ea vbi quàm minuit perfectionem, nec auget dependentiam vnius ab alia: nam eodem modo poteſt vna ſine altera exiſtere; ſiue concedatur eas eſſe capaces vnionis, ſiue negetur: nec ſpiritualitas adeò eſt inimica mutui connexus, vt non poſſit eſſe, niſi vbi eſt illius carentia.

Vrgetur.

Tertiò eodem modo ego dicere potero, chartam, ſiue aquam, habere quidem multas alias quaſi partes, quæ videntur habere extenſionem, non tamen inter ſe eſſe vnitas, ſicut de eis vbicationibus angelicis ab his dicitur; quo ergo argumento mihi oſtendetur oppoſitum? certè ſola experientia poteſt nos in hac materia dirigere. At hæc iam ceſſat, quia nos ſolùm videmus partes aquæ, ſeu aquas, vt ſic dicam, partiales, vnam iuxta aliam; at vniones non videmus: non ſecùs ac ſi oculis intueremur eas partes vbicationis angelicæ, non videremus eas vnitas, quo ergo argumento potiùs rei materiali tribuetur vnio earum partium quàm rei ſpirituali? ergo, vniuerſaliter loquendo, vtrinſque conceditur ea vnio. & hæc circa primum dubium.

SECTIO TERTIA.

De magnitudine loci angelici, & an teneatur ſemper totum illum occupare.

12 Alterum verò ex primo natum, & ordine tertium dubium eſt; quandoquidem Angelus poteſt occupare locum extenſum, quanta ſit ea extenſio, & an omnes Angeli in ea ſint æquales. Reſpondeo breuiſſimè Primò, de magnitudine eius loci penitus eſſe nobis occultum; vnde nihil eſt quòd diuinando hæreamus. Secundò quoad æqualitatem inter Angelos etiam breuiter dico, omnes qui ſunt eiuſdem ſpeciei videri probabiliùs habituros eamdem capacitatem: ſunt enim inter ſe æqualis perfectionis.

Non poteſt aſſignari ad quantam magnitudinem loci poſſit ſe Angelus extendere.

Dico videri probabilius: nam alibi dixi, etiam inter indiuidua eiuſdem ſpeciei poſſe aliquam inæqualitatem in perfectione admitti: nec enim quòd vnus Angelus poſſit nouem vlnas, alter ſeſquinonam occupare, cauſſat diuerſitatem ſufficientem, vt dicantur eſſe diuerſæ ſpeciei; dummodò in aliis prædicatis conueniant. Secundò dico, etiamſi differant ſpecie, non propterea eos fore inæquales in ea capacitate. Dixi enim alibi ſæpè, duas ſpecies eſſe poſſe æquales in perfectione. quod fusè in libris de Anima probaui. Addo Tertiò, licet vna ſit altera nobilior abſolutè, non propterea debere etiam in capacitate maioris ſe excedere. 13 Sicut docent multi, Angelos omnes etiam diuerſæ ſpeciei conuenire quoad multitudinem obiectorum cognitorum; differre tamen in modo & perfectione qua illa cognoſcunt. Quod idem de ſpatio locali dici poſſet, perfectionem ſcilicet maiorem eſſe in eo nobiliori modo reſpiciendi ſpatium, non in eius magnitudine maiori. Imò Quartò addo, etiam poſſe ab inferiori quoad punctum ſpatij excedi ſuperiorem Angelum, licet ex aliis capitibus hic compenſet & ſuperet exceſſum illum: paſſim enim ſpecies minùs perfecta excedit in aliquo prædicato nobiliorem; ſic leo in fortitudine hominem, & auis in velocitate vtrumque; & in olfactu canis ſuperat innumera animalia ſe perfectiora. & res eſt ita clara, vt non oporteat ei ampliùs inhærere.

Probabile eſt, perfectiorem Angelum habere maiorem capacitatem ſe extendendi.

Hæc quoad punctum conſequentiæ dicta ſint, an ſcilicet ex diuerſitate ſpecifica, aut ſcilicet ex maiori perfectione inferatur diuerſitas circa magnitudinem loci. Quia verò poteſt etiam contingere, vt aliqua ſpecies perfectior excedat inferiorem in omnibus prædicatis, vel ſaltem in hoc de capacitate ſpatij; manifeſtè inde infertur, dubium omnino eſſe, an ſe in hoc de facto Angeli excedant, an non; multò verò magis eſſe dubium, caſu quo ſit aliquis exceſſus, quantus ille: nihil enim in hoc puncto ex Scriptura & Patribus, nec à ratione, vt dixi, ideò nihil penitus in hoc puncto decido. quod non benè, vt ſæpè dixi, à multis conſideratum eſt, dum eo ipſo quòd Angelus ſit perfectior, inferunt eum habiturum maiorem localem extenſionem. Concludo ergo rem hanc totam nobis eſſe occultam, ideò nihil vel cum probabili fundamento dici poſſe.

Quid de extenſione locali Angelorum ſentiendum.

Quartum dubium eſſe poteſt, an poſſit aliquis Angelus eſſe ita perfectus, qui occupare queat totum mundum, imò & omnia ſpatia imaginaria. P. Suarez cap. 11. obiter tangens hanc difficultatem, putat, quoad capacitatem vniuerſi non eſſe difficultatem, & quoad alia ſpatia finita; vbi tacitè innuit, in omnibus ſpatiis poſſibilibus eſſe non poſſe. Ego tamen ſuprà huic dubio reſpondi, 14 non videri id repugnare omni creaturæ, etiam quoad omnia ſpatia poſſibilia, quia id non arguit infinitatem ſimpliciter: differret enim à Deo ea creatura vbique exiſtens. Primò, quia non neceſſariò eſſet vbique. Secundò, quia id haberet per vbicationem à ſe diſtinctam. Tertiò, quòd potuerit non produci, & conſequenter nec vlibi eſſe. Confirmo. Non magis repugnat aliquem Angelum petere eſſe vbique, quàm intellectum cognoſcere omnia poſſibilia. quod contradictionem nullam inuoluere ſæpè oſtendi; non

Non implicat Angelus qui habeat capacitatem ſe extendendi per ſpatia infinita.

eſt ergo, cur id negetur alicui Angelo poſſibili. Imò addo, etiamſi diceremus, eum neceſſariò & per ſuam ſubſtantiam eſſe vbique, adhuc tamen haberet ſatis quo limitaretur ea perfectio: eſſet enim eſſentialiter pendens à voluntate Dei, potentis illum pro libitu ſuo vel annihilare, vel conſeruare. Quod ſufficit vt diſtingueretur à Deo, & conſequenter, vt ea perfectio non repugnet creaturæ. Nec poteſt dici eam diſtinguendam & non diſtinguendam à Deo: hoc, inquam, dici non poteſt, quia nulla ratio efficax adducitur, vt dicatur ea perfectio futura infinita ſimpliciter in genere entis, & conſequenter Deo ſoli identificanda; ergo nec probatur ea altera pars contradictionis, ſcilicet, eam creaturam non diſtinguendam à Deo.

Vtrùm Angelus teneatur occupare totum locum quem poteſt.

15 Quintum dubium, vtrùm Angelus teneatur ſemper occupare totum locum quem poteſt; an verò poſſit pro ſuo libitu ſe in minori ponere. Hac de re fusè P. Suarez cap. 11. à num. 5. probans ex D. Thoma & aliis multis, non teneri ad maximum locum, quia nihil apparet quod inducat hanc neceſſitatem; & ſicut eſt indifferens ad occupandum hunc vel illum locum, etiam poteſt eſſe ad totum quem poteſt, vel ad partem præcisè illius. Eamdem tenet Tannerus dubio 4. à n. 9.

Suarez non ſatis conſequenter ſuis principiis hic diſcurrit.

Videtur tamen P. Suarez diſcurrere in hoc puncto non admodum conſequenter ad ea quæ de voluntatis actibus docuerat; ibi enim probauit, non poſſe Angelum ceſſare ab omni actu, imò nec à toto numero ſibi poſſibili, etiamſi poſſet inter hos vel illos eligere, quia Angelus habendo illos omnes actus non defatigatur, & aliunde ſunt magna eius perfectio; ergo non eſt in poteſtate ipſius eis carere. Hoc autem argumentum eamdem vim in præſenti contra ipſum mutatis terminis retinere videtur: nam Angelus occupans totum locum ſuum adæquatum non defatigatur; & ea occupatio ex ſe eſt maior perfectio quàm carentia illius, ergo tenebitur ſemper occupare, quia non eſt vlla ratio cur ſe ea priuet.

Nec poteſt reſponderi, occupare totum locum eſſe perfectionem liberam, quâ poteſt pro libitu carere: nam iam ibi petitur principium. ego enim volo probare, non eſſe liberam, ſed teneri ad eam Angelum. quod idem eſt. Reſpondetur autem non teneri, quia eſt libera, quod eſt perinde dice-
16 re, *Non tenetur, quia non tenetur.* Adde, eodem modo etiam me dicturum de actibus voluntatis, eos ſcilicet eſſe perfectionem liberam, imò addo, fortè faciliùs poſſe inueniri rationem aliquam boni, in eo quòd Angelus non habeat omnes actus voluntatis quos poteſt; quia ſcilicet cùm in eis repetiatur formaliter libertas vt ea oſtendatur, poteſt illos omittere; at in carentia vbicationis non exercetur immediatè libertas, ideò non eſt ibi tam proxima ratio ceſſandi quàm in actibus voluntatis. Verùm quidquid ſit de hac conſequentia doctrinæ,

Non repugnat ex ſe, Angelum eſſe determinatum ad occupandum ſemper locum maximum quem poteſt.
Non repugnat etiam ex ſe, eum habere libertatem ſe coarctandi.

Opinor, in præſenti (eodem modo hîc diſcurro quo in primo dubio) ſi ſpectemus naturam Angeli ſecundùm ſe, & in communi, non repugnare, illum eſſe determinatum ad occupandum ſemper maximum locum quem poteſt, ita vt non habeat libertatem, niſi ad mutanda æqualia loca: quæ enim in hoc poſſunt eſſe duo contradictoria? Secundò etiam dico, nec è contrario ſecundùm rationem communem repugnare, habere libertatem ſe coarctandi aut extendendi pro libitu; nec enim in hac indifferentia inuenitur aliquid naturali rationi vel leuiter repugnans. Iam autem quid de facto ex propria & ſpecifica Angelorum exiſtentium natura eis conueniat, ſtando rationi dubium, ſi attendantur item, quæ de eis Scriptura docet, etiam eſt planè incertum: nihil enim in ea de tali extenſione aut coarctatione, vnde meritò potuit dicere Scotus, rem hanc eſſe dubiam.

Argumentum pro libertate Angeli deſumptum ab anima rationali non vrget.

Dices, Anima rationalis habet capacitatem eam: iam enim minorem iam maiorem occupat locum pro magnitudine corporis, ergo neceſſariò eſt dicendum, etiam Angelum habere eam virtutem: nulla enim poteſt aſſignari diſparitas, ideò multi eam conſequentiam vt valdè bonam iudicant. Reſpondeo tamen Primò, diſparitatem eſſe
manifeſtam: nam cùm anima debeat informare 17
corpus capax nutritionis & augmenti, neceſſariò debuit habere eam capacitatem, in qua non liberè, ſed neceſſariò procedit. At in Angelis non datur vlla poſitiua ratio exigens illam capacitatem ſe extendendi & coarctandi. Secundò reſpondeo, etiamſi nos non videremus vllam diſparitatem, adhuc conſequentiam non eſſe bonam; quia proprietates illæ, quæ non neceſſariò inferuntur ex ratione communi, nec item ei repugnant, vt de ea neceſſitate ſe extendendi oſtenſum eſt, poſſunt vni ſpeciei conuenire ob particularem eius naturam, alteri verò non; licet nos rationem à priori, vnde ea diuerſitas oritur, non videamus.

Standum pro libertate angelica.

Tertiò tamen dico, tum propter auctoritatem communem, quæ eam facultatem Angelis concedit; tum quia iuxta dicta à me in ſimili de voluntate, quando non oſtenditur cauſſa neceſſitans, voluntas poſſidet ius ſuæ libertatis; & ſaltem nos pro libertate cauſſam dicere debemus, licet fortè re ipſa propter occultam rationem fallamur; ideò in præſenti cùm nulla penitus ratio ſit, ob quam eis auferre debeamus eam libertatem ſe extendendi aut coarctandi, videtur illis concedenda.

Obiectiones ſoluuntur.

Obiicies tamen Primò, Corpus non eſt indifferens, vt maiorem vel minorem locum occupet. Secundò, Deus etiam eſt neceſſitatus ad eamdem ſemper extenſionem retinendam. Tertiò, intellectus non poteſt non eſſe in actu adæquato ſuæ virtuti, licet pro arbitrio voluntatis poſſit hæc vel illa obiecta cognoſcere; ergo ſimiliter Angelus non erit indifferens, vt ſe ad minorem locum coarctet, licet iam hîc iam ibi eſſe poſſit, vbique tamen debebit eſſe æquè extenſus. Patet conſequentia; quia non videtur magis neceſſitatus intellectus ad actum adæquatum, quàm potentia motiua ad vbicationem adæquatam.

Reſpondeo ad primam inſtantiam è corpore, 18
fortè in ea ſupponi falſum: nam corpus eſt indifferens ad rarefactionem & condenſationem, in illa autem plus, in iſta minus loci occupat; omiſſa tamen hac doctrina, quia in meis principiis falſa (eadem enim quantitas nec plus nec minus naturaliter occupare poteſt) Reſpondeo, punctum quantitatis non poſſe naturaliter niſi vnum punctum ſpatij occupare, quia non habet eam perfectionem rei ſpiritualis, vt queat eſſe ſimul in duobus locis ſibi æqualibus. & idem dico de parte proportionali, ſcilicet non poſſe niſi aliam ſibi omnino æqualem. Hinc fit, vt punctum non poſſit ſe extendere, nec item ſe coarctare: minorem enim locum quàm indiuiſibilem non poteſt occupare, quia non datur. de maiori iam dixi. At reſpectu Angeli occupantis ſpatium diuiſibile, & maius ſe, formaliter loquendo, poteſt eſſe vis, vt ſe ad minorem coarctet. Ad ſecundum de Deo, dico Deum eſſe incapacem mutationis localis, ſicut & omnis alterius, ideóque non poſſe iam maius

maius ſpatium occupare, vel iam hoc, iam illud; Angelus autem ſupponitur capax mutationis localis,& ex hac parte nulla eſt repugnantia, quòd poſſit iam maiorem iam minorem locum occupare pro ſuo libitu.

Tertia. Ad tertium de intellectu dico, eo nimium videri probari, ſcilicet, Angelum eſſe neceſſitatum ad efficiendum ſemper omnia quæ ſimul poteſt, quia potentia operatiua tam videtur neceſſitata quàm intellectus; hoc autem ab omnibus negatur, & eſt manifeſtè contra experientiam, quia non mouent Angeli apud nos omnia quæ poſſunt, &c. non ergo valet argumentum ab intel-

19 *Eidem Secundò reſpondetur.* lectu ad omnes alias potentias operatiuas. Hinc Secundò reſpondeo, eas magis ſubiacere voluntati quàm intellectum, vt experientia in nobis etiam manifeſtè oſtendit. Ratio diſparitatis eſt, quia (vt alibi dixi) intellectum ceſſare ab omni cognitione ſibi adæquata, nullam habet vtilitatem aut bonitatem, ideóque quoad hoc non poteſt ſubiacere voluntati. Angelum verò non neceſſariò operari ad extra quantum poteſt, aut iam hunc iam illum locum occupare, iam maiorem, iam minorem,prout neceſſitas requirit, eſt valdè vtile & expediens Angelo; poterit ergo quoad hoc ſubeſſe potentia motiua voluntatis imperio: ſicut enim quando ſe mouet, non tenetur id facere ſumma velocitate qua poteſt, ita nec ſe ponere vbicumque poteſt; aliquando enim vt fortiùs in aliquod paſſum operetur, expediet illum non extendi ad totum ſpatium, ſed ſolùm ad punctum, aliquando etiam vt vicino alteri Angelo occultetur, &c.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Angelus poſſit eſſe in indiuiſibili.

Explicatur ſtatus quæſtionis. DVbium hoc oritur ex ſect. præced. ſi enim poteſt ſe coarctare, oportet explicare quouſque id valeat præſtare; vtrùm ad minus & minus ſemper ſpatium in infinitum, etiam vſque ad indiuiſibile. Pro ſolutione verò aduerto, poſſe nos loqui vel in ſententia de punctis & partibus ſolùm finitis in continuo;ea autem data, vno verbo dicitur, Angelum non poſſe ſe in minori & minori loco ponere in infinitum; quia etiamſi ſola puncta paulatim deſerat,veniet ad vnicum, infra quod non poſſit ſe ampliùs reſtringere, vtrùm autem in ſolo vno eſſe poſſit, paulò pòſt dicetur.

20 Si verò loquamur in ſententia Ariſtotelica de partibus & punctis infinitis, ſi verum eſt quod ſuprà diximus, illum ſcilicet non neceſſariò ſe extendere ad ſummum; videtur etiam dicendum, per partes proportionales poſſe in minori & minori loco in infinitum ſe ponere, etiamſi eſſet ei determinatus locus mediæ leucæ, verbi gratia, infra quem non poſſit: nam in vna ſola parte determinata etiam vnius palmi,quam ſupra illam mediam leucam, verbi gratia,poterat habere, reperiuntur infinitæ partes proportionales,per quas poterat ſemper & ſemper deſcendere in minus & minus ſpatium in infinitum, antequam ad illam mediam leucam veniret.

Hinc reiiciendus eſt Scotus,qui cùm dicat Angelum poſſe eſſe in ſolo puncto, negat tamen eum poſſe eſſe in minori & minori: quæ duo (vt benè Suarez notauit cap. 11.) ſine dubio pugnantia ſunt inter ſe,quia, ſi accipiat mediam leucam vna vice,altera quadrantem, altera medium quadrantem, & ſic per partes, numquam veniet ad finem, nec ad locum tam paruum, vt in eo eſſe non poſſit: nam ſi poteſt ſe ad ſolum punctum reducere, à fortiori eſſe poterit in maiori loco. quod ex terminis videtur eſſe manifeſtum.

Difficultas ergo tota reuocatur ad hoc,an poſſit eſſe in vno puncto, an verò habeat certum terminum,v.g. vnius hominis magnitudinem, infra quam non poſſit eſſe, & quanta ea ſit. P. Suarez c. 11. quem ſequitur Tannerus dubio 4. cum aliis multis ab eo citatis,aſſerunt,etiam in ſolo puncto eos poſſe eſſe. Fundamentum illorum eſt, quia *An poſſit Angelus eſſe in indiuiſibili.* 21 cùm Angelus in ſe ſit indiuiſibilis, poteſt conſiſtere totus in indiuiſibili. Imò, etiamſi ſit in ſpatio extenſo, debet tunc in quolibet puncto ſpatij illius conſiſtere totus; ergo non poteſt probabiliter negari, cum pro ſuo libitu ſe reducere poſſe ad punctum; quapropter mirantur, à Scoto & P. Vaſquez difficultatem hanc relinqui ſub dubio.

P. Vaſquez verò ea diſput. 192. cap. 2. vt magis confirmet ſententiam Scoti,quòd ſcilicet dubium omnino ſit,an poſſet Angelus eſſe in puncto indiuiſibili, aliqua miſcet quæ indigent examine: *Sententia Vaſquez excutitur.* & in primis ait, ſi locetur Angelus per operationem,eum non poſſe eſſe in loco indiuiſibili, quia operatio non poteſt recipi in ſolo indiuiſibili, ergo nec applicatio ad operandum. quod etiam verum cenſet de tota ſuperficie indiuiſibili. Additque Secundò,etiam agens corporeum,quia per contactum agit, debere in ſola ſuperficie indiuiſibili tangere aliud corpus,alioquin, ſi profunditatem tangeret,penetraretur cum corpore; Angelum tamen,quia non poteſt tactu quantitatis corpus contingere,tactus verò virtutis non poteſt eſſe indiuiſibilis (operatio enim debet eſſe diuiſibilis) neceſſariò debere eſſe in maiori loco quàm punctum aut ſuperficies indiuiſibilis ſint. Hinc colligit & docet, non poſſe (niſi per impulſum moueat corpus) in parte etiam determinata eſſe, ſed neceſſariò debere eſſe in toto, quia totum mouet, quia nec priùs tempore nec cauſſalitate mouetur vna pars corporis ſolidi quàm altera. Vbi Quartò per digreſſionem probat, Angelum poſſe imprimere motum in corpore, quia aliter corpus tenere non poſſet ſuſpenſum in aëre;concludit tamen,ſine impulſu diſtincto poſſe corpus moueri ab Angelo.

Ex hac doctrina reiicit quod dicit D. Thomas, 22 Angelum cæli motorem ſolùm eſſe in parte determinata qua motum imprimit; reiicit etiam Ariſtotelem 2. de Cælo cap. 2. docentem, in motu cæli poſſe aliquam partem primò moueri,eámque poſſe eſſe dextram,niſi motus fuiſſet ab æterno,quia ait Vaſquez,in tali corpore etiam omnes partes ſimul natura mouentur. Hæc in ſententia de exiſtentia Angeli per operationem. Si verò Angelus ſit in loco per ſuam ſubſtantiam,ait, non propterea poſſe eſſe in puncto; quia, vt notauit S. Thomas,indiuiſibilitas Angeli eſt valdè diuerſa ab indiuiſibilitate puncti,nec hæ duæ ſibi ſemper reſpondent. Imò ſi,quia ſubſtantia Angeli indiuiſibilis eſt,poſſet eo ipſo eſſe in puncto, ſequeretur,in puncto ſemper debere locari, ſicut bipedalis quantitas ſemper ſequitur bipedalem locum.

Denique in propria ſententia de vnione Angeli cum corpore ait, non poſſe certò determinari, an Angelus eſſe poſſit in puncto, quia non ſcitur quantam ea vnio ſibi vendicet magnitudinem. Hæc ille fuſiùs.

SECTIO QVINTA.

Oſtenditur etiam per operationem Angelum poſſe eſſe in indiuiſibili.

23 NOn meliùs totam hanc difficultatem expediemus, quàm per partes noſtram ſententiam contra Vaſquez proponendo.

Vt verò ab hoc vltimo de vnione nos expediamus, libenter illi concedo, dubium fore eo caſu quantam magnitudinem exigeret talis vnio; neque animus eſt in hoc puncto ampliùs immorari, quia eſt quæſtio ex falſa ſuppoſitione & ratione aliena. Quoad punctum verò primum de vbicatione per operationem iam oſtendi, quomodo Angelus in ſolo vno puncto poſſit operari, verbi gratia, vnum punctum aquæ mouendo è loco, non motis aliis partibus. in quo nulla eſt difficultas. Quod verò addit, agens corporeum ſolùm tangere ſuperficiem corporis moti, Angelum verò neceſſariò debere tangere etiam partes diuiſibiles, omnino diſplicet. Videtur enim æquiuocatio latere in eo quòd ait, agens corporeum operari per contactum, Angelum non: nam contactus lapidis cum lapide nihil eſt aliud formaliſſimè quàm duæ vbicationes vtriuſque lapidis ſibi contiguæ, neque ibi eſt alius tactus, aut ſenſus lapidum, aut quidquam imaginabile; atqui etiam Angelus poteſt habere vbicationem contiguam lapidi, etiam in ſententia Vaſquez, ſi verbi gratia, vniatur alteri lapidi immediato; ergo tam verum & proprium contactum habet Angelus cum lapide quàm lapis cum altero, niſi fortè faciamus quæſtionem de nomine, & non vocemus contactum quaſcumque duas vbicationes contiguas, ſed illas quæ ſunt corporum. In quo ſenſu libentiſſimè fatebor Angelum non habere contactum. At tunc pro præſenti quæſtione nihil dicetur per hoc: nam cùm re ipſa (ſiue dicatur contactus, ſiue non) corpus non applicetur alteri niſi per vbicationem contiguam, & Angelus etiam poſſit talem habere, oportet iam oſtendere, cur corpus non debeat habere vbicationem niſi contiguam ſuperficiei, Angelus verò parti extenſæ, neque poterit recurri iam ampliùs ad eam vocem *contactus*.

Angelus per operationem etiam poteſt eſſe in loco indiuiſibili.

Reijcitur Vaſquez negans Angelum per operationem poſſe eſſe in indiuiſibili.

24 Similiter reiicitur quod addit de tactu quantitatis, quia ille tactus re ipſa non eſt niſi ſolæ illæ vbicationes contiguæ (vt iam probaui) quòd ſi corpus poteſt tangi à corpore in ſola ſuperficie, à fortiori poterit à ſpiritu qui ſubtilior eſt ad tangendum; ergo ex hac parte non minùs Angelus poterit in puncto ſolo tangere globum perfectè ſphæricum, quàm eum tangit corpus perfectè planum in ſententia Patris Vaſquez, & vera: ergo Angelus eſſe poterit in indiuiſibili. quòd verò repetit, tactum virtutis non eſſe indiuiſibilem, quia operatio debet eſſe diuiſibilis, iam eſt reiectum.

Altera pars reijcitur.

Faciliùs autem reiicitur quod addit Tertiò, corpus ſolidum nec poſſe priùs natura moueri ſecundùm vnam partem quàm ſecundùm aliam; reiicitur, inquam: nam ſi ego apprehendam baculum in vna parte, illumque traham, ſine dubio priùs natura mouebo illam partem quam apprehendi; & quia illa eſt vnita cum ceteris, & ego non deſtruo eam vnionem; inde fit vt ceteræ partes moueantur, ideò in fluidis motus vnius non ſufficit ad mouendum totum corpus, quia diſſoluitur vnio. Vnde ſic argumentor euidenter, pono me apprehendere duas partes corporis, ſolidi vnam, & alteram fluidi, & conari ad me trahere vtrumque corpus; quæro pro priori naturæ, moueóne ſolas illas partes quas tango, an totum corpus? ſi ſolas quas tango, teneo intentum; ſi omnes, ergo etiam debeo trahere ad me non minùs ſecundam & tertiam partem corporis fluidi quàm primam, quia primam traho, eò quòd immediatè eam moueo, ſed etiam alias immediatè moueo, ergo etiam illas traho. quod tamen apertè eſt contra experientiam.

Argumentum contra Vaſquez.

25 Reſpondebis, in fluidis me non imprimere motum immediatè in omnes, ſecùs in ſolidis. Sed contrà manifeſtè, quia quòd vnio partium fluidarum facilè cedat, non reddit illas partes incapaces motus immediati: ſi ergo ego applicatus corpori duro ſufficientem habeo approximationem, vt in toto producam motum immediatum, ita applicatus corpori fluido, potero in totum immediatè producere motum: nam potentia loco motiua non ſcit corpus illud eſſe fluidum, vel durum, vt propterea ſe determinet in vno ad producendum motum in ſola prima parte, in altera verò in toto. Confirmo Primò: demus, Deum non velle concurrere ad diſſolutionem vnionis vnius guttæ à ceteris, ſi apprehendo eam, & traho, traham ceteras, ſicut in corpore ſolido; at non poteſt probabiliter dici, meam potentiam loco motiuam ob voluntatem illam extrinſecam Dei, de non diſſoluenda vnione fuiſſe liberaliorem in producendo immediatè motu, & determinatam ad producendum in tota aqua, cùm, ſi Deus voluiſſet ſolui vnionem, non produxiſſem niſi in vna gutta. Certè non diuinat impetus, quid ſecuturum ſit poſteà circa diſſolutionem aut tenacitatem vnionis, ſed ex ſe æqualiter imprimit motum, quidquid poſteriùs natura ſequatur.

Reſponſio reiecta.

Confirmo id Secundò euidenter: demus, corpori ſolido eſſe alligatum aliud corpus; tunc immediatè mouendo primum corpus, traho ſecundum; & tamen non poteſt dici, quòd immediatè in priori naturæ produco motum in eo alio corpore alligato: quis enim potentiam loco motiuam meam, aut equi trahentis primum corpus, inſtruxit, vt aliter ob eam obligationem imprimeret immediatè motum in primo corpore, quàm ſi non fuiſſet alligatum? atqui, ſi non fuiſſet alligatum, non produxiſſet pro priori naturæ, niſi pro ea prima parte, ergo neq; de facto imprimet.

Confirmatio.

26 Dices, certum eſt, hominem in eo inſtanti reali imprimere motum in totum illud corpus, quia defatigatur totum mouendo magis quàm ſi vnam partem ſolam moueret; quomodo ergo conſtat, non imprimi etiam in illo primo ſigno naturæ? nam argumenta à me facta non videntur ſpecialiter aliquid de priori inſtanti naturæ probare magis quàm de inſtanti temporis. Reſpondeo, verum eſſe imprimi motum toti corpori, at id ſolùm fit quaſi remotè & per accidens, quatenus prima pars, quæ priùs natura trahitur, non poteſt ſuperari à reliquis, quia vnio non cedit; ideò dum primò trahitur ea pars, ſecundariò mouentur aliæ. Nego autem argumenta à me facta non probaſſe quidquam de eo ſigno primo rationis, imò omnia ad id tendebant, vt ſcilicet oſtenderem, motum illum primæ illi parti impreſſum non fuiſſe alium, quàm ſi illa prima pars non ita ſtrictè vnita eſſet reliquis; per quod non nego eo ipſo quòd poſteriùs natura ea vnio non

Obiectio.

non diſſoluitur, cogi motorem etiam imprimere motum ceteris partibus; quem non impreſſiſſet, ſi ad motum primæ partis diſſoluta fuiſſet vnio illius cum ceteris.

Quod per digreſſionem Quartò docet, ſcilicet non poſſe Angelum tenere corpus in aëre niſi per impulſum, reiicietur infrà fuſius; & oſtendam, Angelum immediatè conſeruare poſſe eam vbicationem, ſicut immediatè poteſt mouendo corpus illi date eam vbicationem.

27 *Impugnatur ex propriis principiis Vaſquez.* Ex his verò, antequam pergam vlteriùs ad reliqua ipſius dicta, aduerto, cùm doceat Angelum poſſe imprimere impulſum in corpus, & ad eum imprimendum videatur ſupponere non requiri Angelum eſſe in parte diuiſibili (id enim denotant illæ exceptiones, *debet eſſe in parte extenſa, niſi imprimat impulſum*) ſequi abſolutè, Angelum poſſe eſſe in puncto per operationem, v. g. ſi imprimendo puncto ſphæræ impetum illam proiiciat: impetus enim ille in eo puncto productus poteſt eſſe talis, vt producat in tota reliqua ſphæra alium impetum, eámque moueat. certè hoc probabiliſſimè dicitur.

Defenditur S. Thomas & Ariſtoteles. Ex dictis conſtat, optimè dixiſſe D. Thomam, Angelum cæli motorem poſſe eſſe in parte vna determinata vbi motum imprimit; iam enim oſtendi poſſe in vna parte priùs natura imprimi, & dependenter ab eo motu & ſoliditate corporis poſteriùs natura trahi ceteras, ſeu imprimi motum in ceteras. Conſtat etiam, Ariſtotelem benè potuiſſe concipere partem dexteram, ſeu quæ primò mota fuiſſet, ſi motus initium habuiſſet. quod recidit in eamdem diui Thomæ doctrinam.

Obiicies fortè, in motu circulari non poteſt intelligi vna pars priùs mota. quod ſic oſtendo. Ponamus te dicere inceptum motum à parte B, ſic argumentor; ea pars B ſi mouetur, debet certè moueri in locum partis A, quæ alioquin eſſet vltima: atqui pars B non poteſt occupare locum partis A, niſi & hæc etiam moueatur: ergo tam citò debet moueri vltima, in cuius locum prima ſuccedit, quàm ipſa prima ſuccedens, ergo non eſt ibi vnus motus prior altero.

Soluitur argumentum probans, in ſolidis omnes partes moueri ſimul natura.

28 Reſpondeo, obiectionem eſſe communem omni generationi & corruptioni: nam etiam non poteſt intrare calor vbi eſt frigus; & tamen priùs natura, iuxta veriorem ſententiam, eſt ingreſſus caloris quàm expulſio frigoris. item quando vnum corpus expellit aliud, ſe in locum prioris introducendo, priùs natura eſt ingreſſus huius quàm expulſio alterius. Hinc ad obiectionem in forma reſpondeo, priùs natura moueri partes B, in quo priori pars A nec mouetur, nec occupat locum, ſed præſcindit, vt in omni priori ante vbicationem non intelligitur vlla vbicatio in ſubiecto. Ratio eſt, quia, ſicut dixi in Phyſicis, aduentus caloris, verbi gratia, eſt cauſſa cur expellatur è ſubiecto frigus; non è contrario egreſſus frigoris cauſſa vt intret calor, ideóque priùs natura eſt caloris ingreſſus quàm eiectio frigoris. ita planè in præſenti motus partis B eſt cauſſa quòd cedat illi pars A, non verò è contrario. Quòd verò ſit cauſſa, probatum eſt ſuprà, dum oſtendi, poſſe ab vna parte motum incipere, & reliquas dependenter moueri. In præſenti enim ſolùm reſpondeo argumento, oſtendendo ex eo quòd vna in locum alterius intret, non eſſe neceſſarium, vt ſimul natura vtriuſque ſit motus; id quod aliarum productionum & generationum exemplo & ratione ſatis oſtenſum eſt: ſufficit enim, ſi in eodem inſtanti reali non reperiantur ſimul duo contraria. quod optimè intelligitur, etiamſi in eo priori naturæ non ſit carentia illius, dummodò nec tunc ſit poſitiua exiſtentia, ſed præſcindatur ab vtraque. quod non habet in præſenti peculiarem difficultatem.

SECTIO SEXTA.

Quomodo per ſubſtantiam Angelus poſſit eſſe in indiuiſibili.

Venio nunc ad alteram ſententiam, ponentem Angelum in loco per ſuam ſubſtantiam, de qua ait Vaſquez, Angelum non neceſſariò eſſe in loco indiuiſibili; imò putat, ſi eſſe poſſit, eò quòd indiuiſibilis ſit, neceſſariò debere ſemper eſſe in indiuiſibili. quod eſt abſurdum. In qua doctrina duo poſſunt confundi, quæ ſunt inter ſe valdè diuerſa: vnum eſt, Angelum totum eſſe in indiuiſibili; alterum, ſolùm eſſe in indiuiſibili. & vtrumque videtur negare P. Vaſquez ſequi ex eo, quòd Angelus in ſe ſit indiuiſibilis. Ad hoc enim adducit notationem D. Thomæ, quòd indiuiſibilitas Angeli ſit diuerſa ab indiuiſibilitate puncti. Ego verò dico, ſi de primo ſenſu loquamur, neceſſium omnino eſſe, etiam in ordine ad potentiam Dei abſolutam, vt totus Angelus ſit in puncto, eo ipſo quòd in ſe ſit indiuiſibilis. Probatur autem manifeſtè; quia, ſi occupat indiuiſibile, non occupat illud ſecundùm vnam ſui partem, cùm partibus caret, ergo ſecundùm ſe totum; ergo, ſi aliquid eius eſt indiuiſibile, totum debet eſſe in illo. Quo ſenſu etiam ipſe Deus totus eſt in quolibet puncto: quia ſi ibi eſt, non per partem, ergo totus. Neque id negauit D. Thomas; concedere autem hanc neceſſitatem exiſtendi in indiuiſibili, non eſt abſurdum vllum, ſed omnino neceſſarium in re indiuiſibili. 29 *Quis ſit ſtatus quæſtionis explicatur.* *Neceſſe eſt Angelum eſſe in quolibet puncto totum.*

Si verò loquamur de ſecundo ſenſu, vt ſcilicet ſolùm ſit in vno indiuiſibili, & non in pluribus, libenter fateor rem eſſe dubiam, vt & ſuprà notaui, vtrùm Angelus, eo ipſo quòd indiuiſibilis ſit, poſſit ſe ad vnicum ſolum punctum coarctare indiuiſibile; & quoad hoc dixi ſuprà, ſententiam Patris Vaſquez & Scoti id in dubium reuocantium probabilem eſſe. Addo tamen, non rectè doceri ab ipſo Vaſquez, ſi poſſet eſſe in ſolo puncto, neceſſariò ſequi debere, ſemper eſſe in eo ſolo: nam ſicut ipſe dicit, Angelum ſe poſſe coarctare ad minorem locum, non tamen propterea tenetur dicere, neceſſariò ſemper debere eſſe in minori: ita eodem modo ego dicerem de loco indiuiſibili: Neque ad hoc affertur benè inſtantia de magnitudine bipedali, quæ ſemper bipedalem locum occupat: nam illæ partes corporis non poſſunt ſe penetrare, ideò non poſſunt eſſe in minori ſpatio, nec ſe extendere, quia vnum punctum materiæ non poteſt occupare duo puncta ſpatij; at in Angelo ſupponimus capacitatem ſe coarctandi & dilatandi. quomodo ergo Vaſquez infert ex eo, quòd ego dicam, Angelum, quia indiuiſibilis eſt, poſſe ſe coarctare ad indiuiſibile? quomodo, inquam, infert, *Ergo neceſſariò ſe coarctat, & numquam poterit ſe extendere?* Certè id non ſequitur vllo modo ex libertate ſe coarctandi. Et hæc ſufficiant circa eas notationes Vaſquez: quæ fuſiùs tetigi, vt appareat, quid ſit neceſſariò dicendum *Vtrùm verò in ſolo puncto poſſit exiſtere, eſt dubium.*

dicendum in qualibet ſententia, & quid poſſit adhuc in dubium verti.

Ratione magnitudinis quilibet Angelus poteſt eſſe in loco.

Quo poſito, in primis cenſeo, ratione quidem magnitudinis, vt ſic dicam, ipſius Angeli, nullatenus repugnare eum eſſe in ſolo puncto. quod benè conuincit ratio facta à Suario & Tannero: ſi enim indiuiſibilis eſt, poteſt; & verò aliter fieri non poteſt, quin totus ſit in puncto, vt paulò antè dixi.

Non repugnat ſubſtantiæ ſpirituali, vt poſſit ſe ad ſolum punctum coarctare.
Nec repugnat ſubſtantia ſpiritualis determinata ad ſpatium diuiſibile.

31 Hinc Secundò dico, non repugnare ſubſtantiæ ſpirituali creatæ, vt poſſit ſe ad ſolùm punctum coarctare, & hoc do libenter Patri Suario, Tannero, & aliis ſuprà; quia reuerà in tali exiſtentia in puncto non poſſunt vlla oſtendi contradictoria. Addo tamen Tertiò, neque è contrario repugnare aliam, quæ ſit determinata ad ſpatium certæ magnitudinis, infra quod nequeat ſe reſtringere, etiamſi fortè dilatare ſe ampliùs poſſit. Quæ concluſio à fortiori conſtat ex dictis ſuprà, vbi oſtendi, non eſſe repugnantiam in aliqua, quæ nec ſe dilatare nec coarctare poſſet, ſed certam & fixam ſemper deberet habere extenſionem.

Hinc Quartò dico, meritò potuiſſe Scotum & Vaſquez dubitare, an Angeli, qui de facto exiſtunt, ſint è numero earum creaturarum, quibus ea reſtrictio ad punctum repugnet ex propria & ſpecifica perfectione; an verò è numero earum quibus id non repugnet, cùm neque ex Scriptura, neque alia ratione naturali, quidquam in hoc puncto deprehendere poſſimus.

Probabilius eſt, de facto poſſe vtrumque pro libertate Angelos.

Dico tamen Quintò & vltimò, probabiliorem eſſe ſententiam Patris Suarij, tum propter auctoritatem communem; tum quia in dubiis, quando in contrarium non obiicitur nobis ſufficiens ratio, debemus ſemper in fauorem angelicæ libertatis cauſſam dicere, vt ſuprà in ſimili obſeruaui: hîc autem nullum eſt argumentum, quo vel apparenter cogamur dicere, eos non poſſe in puncto manere, ergo debemus eis liberum id relinquere.

32 Imò addo, concluſionem hanc locum habere etiam in ſententia docente, eos eſſe in loco per operationem: rectè enim poterit Angelus mouere vnum punctum aquæ, verbi gratia, aut arenæ maris, ergo per eam operationem in rem indiuiſibilem eſſe poterit in loco indiuiſibili, vt fuſiùs ſuprà.

SECTIO SEPTIMA.

De loci angelici figura.

ALtera è dubio quinto reſultans difficultas eſt, an ſpatium ſummum, quod occupare poteſt Angelus, poſſit ab ipſo ad quamcumque figuram, ſiue ſphæricam, ſiue quadratam, ſiue oualem, efformari, & poſſit demere de latitudine, & totum illud in vnam longam lineam conuertere. Videtur enim ita fieri poſſe, quia, vt ſupponitur ex Euclide lib. 1. demonſtrat. 25. omne illud quod poteſt eſſe in aliquo loco adæquato, poteſt eſſe in æquiualenti etiam alterius figuræ, ſi talis figura non repugnat locato; atqui Angelis non repugnat quælibet figura, ergo. Aliunde verò, cùm ex vno quadrato ſolùm bipedali, ſi conuertatur in longum, poſſit fieri vna linea, quæ cælum & terram tranſgrediatur, imò omne ſpatium etiam finitum, ſi demus compoſitionem continui ex infinitis punctis & partibus; ſequeretur, Angelum quemlibet naturaliter ita poſſe ſe ad longùm extendere, vt cingat totum orbem & cælos ipſos. quæ videtur nimis magna poteſtas ſe collocandi in tam diſtantibus extremis.

An poſſit Angelus ſpatium ſummum, quod occupare poteſt, ad quamcumque figuram efformare.

Tota hæc res valdè eſt dubia, quia nec videtur repugnare creaturæ intellectuali vt ſic ea vis ſe dilatandi prædicto modo: non enim propterea ſequeretur in ea creatura infinita aliqua perfectio in genere entis, quia, vt dixi ſuprà, nec quidem eſſe ſimul in omnibus ſpatiis imaginariis, repugnat creaturæ. E contrario item, non repugnat alia, vt ex præcedentibus dubiis conſtat, omnino determinata ad certam longitudinem aut latitudinem, quæ non poſſit ex propria ſua natura in eo genere maiorem habere, etiam auferendo de alia magnitudine: vbi locum non habet demonſtratio Euclidis, quia in ea ſolùm oſtenditur ratione quaſi extenſionis vnam non eſſe maiorem altera: at non pertinet ad demonſtrationem, vtrùm ex aliquo capite corpori ipſi repugnet hæc vel illa poſitio; ergo nec ea virtus nec coarctatio repugnat creaturæ & ſubſtantiæ creatæ intellectuali. Vnde ergo inferemus, quid ex his duobus Angelo conueniat? 33

Res eſt dubia, quia neutrum implicat, nec argumenta pro alterutra parte ſunt efficacia.

Ex dictis paulò antè conſequenter videtur inferri, eos poſſe; quia, quando non habemus rationem in contrarium, debemus pro libertate Angelorum ſententiam ferre. Nihilominùs tamen, quia etiam ibi communis auctoritas ſtabat pro ea libertate, in præſenti verò Patres videntur ſupponere, Angelos ſimul non poſſe eſſe in locis valdè diſtantibus, quod procul dubio fieret, ſi ſe ita extendere poſſet; probabilius etiam iudico, eos non poſſe ſe eo modo extendere in longum, ſed, ſi habent pro loco adæquato, verbi gratia, mediam leucam in rotundum, poſſe eos retinere totam indiuiſibilem circumferentiam inter ſe coniunctam, etiamſi non ſint in medio, vel vnicam lineam rectam ſolius mediæ leucæ; at vlteriùs ſe in longum extendere nullatenus poſſe.

Probabilius eſt, propter auctoritatem non poſſe.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm Angelus poſſit duas habere vbicationes adæquatas, ſeu eſſe in duobus locis non contiguis.

DIximus paulò antè, Angelum poſſe habere vbi extenſum, inde iam poteſt quæri, vtrùm poſſit pro libitu hîc Pragæ vnam partem, alteram Romæ, aliam Conſtantinopoli habere; ita vt ex omnibus vnum vbi integretur tam magnum, quàm ſimul habere poteſt. 34

SVBSECTIO PRIMA.

Varia ſententia.

ADuerto, quæſtionem hanc proponi etiam ſub aliis terminis, an ſcilicet habere poſſit ſimul duas vbicationes adæquatas. quæ dubitatio duplicem ſenſum habere poteſt. Primus eſt, vt accipiatur τὸ *adæquatum* prout ſonat, ſiue quæ adæquent capacitatem naturalem ipſius Angeli. Quo ſenſu ex terminis videtur notum, non poſſe eas habere, imò nec vnam adæquatam, & alteram inadæquatam; quia, ſi vna adæquat capacitatem naturalem, ergo non relinquit locum pro vlla alia. Poterit tamen diuinitus etiam in hoc ſenſu duas, tres, quatuórve adæquatas habere, ſicut corpus diuinitus poni poteſt in

An Angelus poſſit habere vbi non contiguum. Status quæſtionis explicatur.

Diuinitus id non repugnat; quæritur, vtrùm naturaliter fieri poſſit.

in duobus locis ſibi naturaliter adæquatis.

Secundò ergo poteſt accipi *τὸ adæquatum* pro vbicatione, in ſe quidem totali, ſeu adæquata, id eſt non vnita cum altera, licet, ſi attendatur capacitas Angeli, non ſit adæquata. In quo ſenſu eam vocem accipimus in præſenti; agimus autem de vbicationibus non ſolùm non vnitis, nec contiguis, ſed inter ſe diſtantibus: agimus etiam de potentia ordinaria: nam diuinitus etiam omnino adæquatas poteſt habere, vt dixi paulò antè, non ſolùm duas, ſed & infinitas, ſi ex alio capite omne infinitum non repugnat.

Caietanus affirmat & alij, dummodò maneat intra ſphæram, quam ſimul poteſt occupare.

35 Caietanus & aliqui apud Suarium cap. 10. n. 4. putant id fieri poſſe, dummodò maneat Angelus intra totam ſphæram, quam ſimul poteſt occupare: id eſt, poſſe in duobus extremis ſcholæ, verbi gratia, & non in medio manere, non tamen poſſe ampliùs ſe elongare. Hi auctores fortè loquuntur de operatione Angeli, id eſt, eos poſſe in locis diſtantibus operari, & non in medio. id quod omnino verum cenſeo, dummodò exiſtant etiam in medio; & propterea videntur hi auctores requirere, vt ea duo extrema ſint intra ſummam diſtantiam quam ſimul poſſunt Angeli habere, vt hoc modo exiſtant etiam in medio: nam ſi in hoc non exiſtant, nihil intereſt, quòd plùs minúſve diſtent ea extrema.

Explicatur mens Caietani.

Alij affirmant id fieri poſſe abſolutè.

Alij verò apud Suarium eumdem numer. 9. affirmant abſolutè id fieri poſſe, quia anima informat partes corporis non contiguas, medullam ſcilicet & ſanguinem; ergo poteſt eſſe in locis diſtantibus, ergo & Angelus. Hoc tamen argumentum non vrget; quia, ſi medulla & ſanguis informantur anima rationali, continuantur inter ſe ſaltem mediatè, vt in libris de Anima dixi; ſicut etiam manus inter ſe diſtantes continuantur per medium. Secundò non vrget, quia, vt ſuprà diximus, malè ex hoc capite diſ-
36 curritur ab anima ad Angelos: nam ſi in eo caſu daretur ea informatio partium diſſitarum, prouenirct ſanè ex neceſſitate viuentis; at in Angelis nulla eſt neceſſitas ponendi vbicationem in partibus diſtantibus, ergo.

Meliùs poſſunt Secundò argumentari, quia in talibus vbicationibus ſimul habitis nulla videtur eſſe repugnantia, neque inde ſequitur aliquid excedens capacitatem naturalem Angeli; imò poſſet aliquis dicere, maiorem eſſe perfectionem, Angelum ſimul poſſe totam ſphæram occupare quàm ſolùm duos angulos oppoſitos, non occupato medio: carentia enim vbicationis in medio non eſt formaliter perfectio, ſed imperfectio: atqui poteſt totam ſcholam ſimul occupare, ergo & angulos oppoſitos, licet non ſit in medio. Huius argumenti ſolutio videatur paulò pòſt infrà.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera ſententia.

Sententia communis negans, naturaliter Angelos poſſe eſſe in locis non contiguis, eſt probabilis. Difficultas eſt in reddenda ratione.

Communior ergo & ferè omnium ſententia eſt, Angelum non poſſe eſſe in locis diſtinctis, non contiguis inter ſe. eius auctores vide ſuprà apud Suarium num. 10. Ratio difficillimè redditur. Vaſquez id probat à ſimili, quia præter miraculum, quod contingit in Euchariſtia in penetratione partium corporis Chriſti Domini, eſt etiam aliud nouum, quòd ſcilicet ponatur ſub pluribus & pluribus hoſtiis, licet nulla hoſtia ſit adæquatus locus corpori Chriſti Domini; ergo etiam erit miraculum in Angelo, ſi ponatur in diſſitis locis, etiam inadæquatis. Hoc argumen-
tum fusè refutat Suarius à numer. 14. omiſſa autem eius impugnatione. Primò reiicitur euidenter; quia hinc non redditur ratio concluſionis, ſed probatur exemplo, in quo fortè erit eadem difficultas, cur ſcilicet id repugnet naturaliter. Secundò, quia miraculum illud nouum perinde eſt, quando hoſtiæ ſunt contiguæ, ac quando ſunt diſtantes; in præſenti autem ſupponitur, Angelum poſſe eſſe in partibus ſpatij contiguis, licet non in diſtantibus; ergo ex myſterio Euchariſtiæ nihil ad punctum præſens.

37 P. Vaſquez argumentum reycitur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Tertiò, quia etiam in minima hoſtia partes materiæ corporis Chriſti Domini occupant locum ſibi adæquatum (quod non conſiderauit P. Vaſquez:) nam punctum materiæ non poteſt occupare niſi punctum ſpatij; hoc autem occupat etiam ſub minima parte hoſtiæ; vnde quando in altera hoſtia ponitur, punctum quodlibet materiæ occupat ſpatia ſibi adæquata, ſcilicet vnum in priori, alterum in ſecunda. quid ergo mirum, ſi tunc ſit nouum miraculum? id quod etiam eſſet in Angelo, ſi occuparet duo ſpatia ſibi adæquata. Quæ reſponſio etiam habet vim in ſententia Ariſtotelica de punctis & partibus infinitis: nam etiam in ea ſententia miraculum Euchariſtiæ ſolùm conſiſtit in eo, quòd duæ partes ponantur, vbi tantùm deberet eſſe vna: hoc autem non denotat vnam non habere locum ſibi adæquatum, ſed præcisè alteram eſſe in eodem. quod eſt contra exigentiam quantitatis. Vel, ſi vna pars proportionalis ponatur in puncto ſpatij, etiam miraculum conſiſtit in eo, quòd duo, quæ conſtituunt eam partem, ponantur vbi non niſi vnum 38
debebat eſſe; & reducendo in infinitatem minorem & minorem eam partem, ſemper venitur ad eam rationem, quòd occupent multa eumdem locum, quem aliàs vna ſola occupare debebat. Ratio autem à priori reddi poteſt ex conceptu ipſo penetrationis, quæ in eo conſiſtit, quòd vnum ſit ſimul cum alio localiter; ergo ſi vnum illud ſecundùm ſe & ſolum accipiatur, habebit locum ſibi adæquatum; ergo in Euchariſtia partes, ſi quælibet ſecundùm ſe conſiderentur, locum habent ſibi adæquatum. Quòd autem vnica hoſtia non ſit adæquatum ſpatium toti corpori Chriſti, non prouenit ex eo, quòd quælibet pars non habeat ſpatium ſibi adæquatum; ſed quia quælibet debebat illud habere extra alteram partem. quo etiam caſu quodlibet punctum non occuparet niſi punctum ſpatij, quod iam de facto occupat, licet miraculosè exiſtat; quia deberet habere punctum loci diſtinctum ab eo quod occupat alterum materiæ punctum. Idem clariùs oſtendo ex eo, quòd corpus Chriſti Domini in cælo ſaltem habet extenſionem ſibi debitam, & occupat locum adæquatum; quid ergo mirum, ſi miraculum ſit, alibi poni ſiue penetratum, ſiue non penetratum?

Quomodo Hurtadus Patrem Vaſquez arguat inconſequentiæ.

Vbi aduerto P. Hurtadum diſputat. 12. Metaphyſicæ, ſect. 6. obiicere Vaſquezio, non conſequenter ab ipſo negari, poſſe Angelum eſſe in locis diſſitis, etiamſi non ſit in medio; nam ſi ſimul habet vbicationem in aceruo lapidum contiguorum, aut in quatuor hominibus contiguis, illa vbicatio, iuxta Patrem Vaſquez, eſt indepen-
dens à loco imaginario, & ſolùm reſpicit vel lapides vel homines; da ergo, eos homines vel lapides inter ſe ſeparati, proculdubio manebit 39

Angelus

Angelus in illis, & non in medio; quia ſolis illis erat præſens, & hæc præſentia pendebat à ſolis illis hominibus, ſiue hîc ſiue alibi eſſent, ergo non loquitur Vaſquez conſequenter.

Quid Vaſquez reſpondere poſſet.

Poſſet tamen Vaſquez reſpondere, etiamſi illæ vbicationes ſolùm reſpiciant eos quatuor homines, ſeu aceruum, & non ſpatium imaginatium, pendere tamen vt à conditione ad eas ſimul habendas à contiguitate eorum hominum inter ſe; eodem planè modo quo nos dicimus, Angelum non poſſe reſpicere partes ſpatij non contiguas inter ſe. Quoad hoc enim non inuenio ſpecialem difficultatem in ſententia Patris Vaſquez præ noſtra: quòd enim homines illi quibus vnitus erat Angelus, poſſint ſe ab inuicem ſeparare, non auget nec in minimo difficultatem: nam etiam in noſtra ſententia ſunt ſemper ſpatia imaginaria inter ſe diſſita, quibus Angelus quodammodò vniri poſſit per vbicationem; ſicut ſunt quatuor illi homines, quibus in ſententia Vaſquez vnitur per eum modum alium: & ſicut nos dicimus, eis ſpatiis diſſitis non poſſe vniri ob defectum contiguitatis; ita etiam dicit Vaſquez, eis quatuor hominibus, cùm primùm ſeparantur, ob eumdem defectum contiguitatis vniri non poſſe.

Hæc notaui, vt Patrem Vaſquez oſtenderem in hac ſententia haud deſeruiſſe conſequentiam; iam ad probationem communem concluſionis accedamus.

40 *Hurtadi ratio, qua probat, Angelos non poſſe occupare locum diſſitum, reijcitur.*

Eam probat P. Hurtadus ſuprà exemplo animæ, quæ non informat digitum, ſi abſcindatur, eò quòd ſit diſſitus à reliquo corpore, ergo nec poterit Angelus ſpatium diſſitum. Hoc argumentum non reddit rationem concluſionis, ſed relinquit eamdem difficultatem in Angelo, & in anima. Secundò, inſtantia non videtur eſſe ad rem, quia etiamſi digitus abſciſſus iterùm applicetur manui, ita vt ſit contiguus, non informabitur ab anima; id autem non prouenit ex intermedio ſpatio non occupato ab anima, quia nullum eſt: immediatè enim ipſa anima exiſtit in prima ſuperficie manus, ergo inde nihil infertur de repugnantia vbicationis Angelicæ diſcontinuæ: nam Angelus benè poteſt eſſe in rebus diuerſis in ſpecie, in mari, verbi gratia, in terra, ſi contiguæ ſint, eo modo, quo digitus & manus in caſu poſito. Tertiò, hoc argumentum non eſt bonum; deſumitur enim ab vno ſingulari ad aliud: qui modus argumentandi nullus eſt, niſi quando redditur ratio vniuerſalis vtrique, quæ hîc deſideratur.

Aliud argumentum reijcitur.

Alij Tertiò probant communem ſententiam, quia ex oppoſita ſequeretur, Angelum poſſe eſſe in infinitis locis diſtantibus ſimul. quod videtur abſurdum. Sequela patet, quia ſpatium vnius manus poteſt diuidi in infinitas partes; ergo ſi eam magnitudinem loci diuidat in indiuiſibilia, poterit Angelus poni ſimul & ſemel in infinitis locis diſtantibus; id quod videtur eſſe contra communem ſenſum Theologorum &. Patrum; ergo non eſt eis concedenda ea capacitas. Reſponderi tamen adhuc poſſet pro oppoſita ſen-
41 tentia, hoc abſurdum non ſequi in ſententia Zenonis de punctis finitis; & licet in Ariſtotelica ſequatur, nondum oſtendi, cur id debeat reputari abſurdum, quandoquidem ſuprà dixi, non eſſe contra conceptum creaturæ, occupare etiam omnia loca poſſibilia.

Dices, Non poteſt ſucceſſiuè fieri ea diuiſio infinita. Benè; ergo etiam in ſententia Ariſtotelica non ſequeretur, Angelum poſſe eſſe in infinitis locis; & conſequenter ceſſabit abſurdum illud. Adde, licet non ſucceſſiuè ſimul, tamen vnico momento ſe ponere in eis locis etiam diſtantibus, quandoquidem non teneretur tranſire per medium, non videtur habere vllam repugnantiam.

Obiectio.

Replicabis, Ergo eſſet infinitæ virtutis, ſi poſſet ſe in infinitis locis ponere. *Reſpondeo.* Reſpondeo, non oſtendi ab obiiciente, cur magis inferat, virtutem infinitam habere eas partes vbicationis diſſitas inter ſe, quàm habere eas vnitas, cùm tot ſint in vtroque caſu: atqui ſimul contiguas habet infinitas; ergo poteſt diuiſiuè ſeu diſtantes etiam habere infinitas, nec ideò infinitus erit. Denique P. Suarez probat concluſionem auctoritate Patrum, qui dicunt, Angelos non poſſe eſſe ſimul in locis diſtantibus; quia id videtur excedere capacitatem naturalem creaturæ.

Suarez probat auctoritate Patrum.

Eſſe in locis diſſitis, & nō in medio, non excedit capacitatem Angeli.

Ego in hac quæſtione diſcurro eodem planè modo quo in præcedentibus. Et Primò dico, hunc modum exiſtendi in locis diſſitis, & non in medio, non videri excedere capacitatem creaturæ; quia non ſequeretur inde immenſitas propria aut infinitas aliqua in creatura, vt ex ipſis terminis manifeſtè conſtat; vnde poteſt eſſe diuinnus aliqua creatura, cui id conueniat etiam naturaliter; imò & ſuprà dixi, non repugnare creaturæ, eſſe in infinitis ſpatiis omnia implendo.

42 *Poteſt eſſe Angelus, cui ex ſpecifica ratione repugnet naturaliter eſſe in locis diſſitis.*

Secundò dico, etiam non eſſe vllam repugnantiam in eo quòd ſit alia creatura, quæ ex propria ratione ſpecifica nequeat habere diſtinctas vbicationes, ſiue hæc ſit maior, ſiue minor perfectio, quàm illas habere coniunctas; quia etiam in hoc nulla prorſus eſt contradictio: neque licet inferre (vt ſæpè diximus) Aliqua creatura poteſt habere eas vbicationes diſſitas, ergo omnis poteſt habere eas: item nec infertur, Ergo hæc quæ de facto exiſtit etiam poteſt: eſt enim argumentum à ſingulari ad aliud ſingulare indiuiduum, quod nullam habet vim.

Probabilius eſt, ob communem auctoritatem. Angelos de facto non poſſe eſſe in locis diſſitis.

Dico Tertiò, propter communem auctoritatem & Patrum doctrinam, probabilius multò eſt, Angelos qui de facto exiſtunt, eſſe è numero illarum creaturarum, quæ non poſſunt habere vbicationes diſſitas. Vnde reddimus pro ratione ipſam naturam angelicam, non quidem experientiæ cognitam, ſed auctoritate; quæ, vt etiam alibi ſæpè dixi, in quæſtionibus de facto, id eſt, an hoc vel illud ſit à Deo productum, magnam habet vim.

Reſpondetur argumentis in contrarium adductis.

Hinc facilè reſpondetur ſecundo argumento contrariæ ſententiæ. Primò enim dicimus, Tranſeat, eſſe aliquid maius, totam ſimul ſcholam occupare, quàm ſolos duos angulos diſtantes, adhuc nego bonam eſſe conſequentiam: *Poteſt eſſe Angelus ſimul in tota ſchola, ergo & in duobus angulis ſolis diſtantibus*: nam ex propria & ſpecifica natura poteſt aliqua res eſſe determinata ad id quod perfectius eſt, vt in intellectu etiam aduerſarij fatentur: licet enim maior perfectio ſit cognoſcere omnia quæ poteſt ſimul quàm aliqua, aut nihil, non valet; *Poteſt intellectus illa omnia cognoſcere, ergo, & ceſſare à cognitione illorum.* Eſſet quidem hæc bona conſequentia, ſi in exceſſum perfectionis, & non in propriam & ſpecificam naturam intellectus, id reduceretur. 43

Secunda reſponſio.

Secundò reſpondeo, Licet & intra ſpatium connaturale Angeli non maior perfectio ſit, ſimul eſſe in tota ſchola, quàm in ſolis angulis; quia tamen, ſi ſemel hoc concedimus vt poſſibile,

ſequitur euidenter, poſſe Angelum id ipſum habere, etiamſi anguli illi infinitè diſtarent: ſi enim ſemel non exiſtit in medio, parum eſt, quòd medium illud ſit paruum, magnum, vel infinitum; poſſe autem Angelum eſſe ſimul in locis valdè diſtantibus, v. g. Romæ, Pragæ, Babylone, etiamſi non occupet niſi minus ſpatium, quàm dum eſt in tota ſchola; certum eſt maioris eſſe perfectionis, & magis eſſe expetibile, quàm præciſè eſſe Pragæ, licet totam occupet ſcholam; ergo eò quòd Angelo concedimus virtutem vt ſimul ſit in tota ſchola, non propterea debemus etiam concedere hanc maiorem perfectionem, vt poſſit ſpatium ſcholæ quaſi diuidere per loca valdè inter ſe diſtantia. Et hæc ſit ſimul ſolutio argumenti, & probatio concluſionis noſtræ, quia non debemus ſine fundamento, & contra communem auctoritatem, multiplicare tantas perfectiones in Angelo.

SECTIO NONA.

Vtrùm duo Angeli poſsint ſimul eſſe in eodem loco.

44 DVo vel tria ſub hoc titulo in dubium verti poſſunt, omnia tamen facilia, ideò breuiter expedienda. Primum eſt, an duo Angeli poſſint ſimul reſpondere eidem loco, ſeu eidem ſpatio imaginario, ſiue id fiat per vnam, ſiue per duas vbicationes. D. Thomas quæſt. 52. art. 3. negat, eò quòd Angelus ſit in loco per virtutem & continentiam corporis, vnde duos ſimul eſſe repugnat. Diuus verò Bonauentura in ſecunda, diſt. 2. part. 2. art. 2. & alij apud Tannerum dub. 5. aliam reddunt rationem, quòd ſcilicet rectæ diſpoſitioni totius vniuerſi videatur repugnare ea penetratio. Caietanus verò, Ferrarienſis, & alij apud Tannerum limitant ibi eam D. Thomæ doctrinam, vt non excludat caſus extraordinarios, quando Angelus vult partialiter concurrere. Alij denique apud Suarium diſtinguunt mirabiliter inter modos eſſendi in loco perfectè, imperfectè, adæquatè, inadæquatè.

Duos Angelos eidem loco ſimul poſſe reſpondere negat S. Thomas.

Concluſio tamen eſt, omnino eos poſſe eſſe ſimul. ita Suarez, Tannerus & omnes ferè è Societate, cum aliis quos refert Tannerus ſuprà. Et quidem in meis principiis de conſtitutiuo rei ſpiritualis videtur concluſio per ſe nota: nam, cùm ſpiritualitas conſiſtat in penetrabilitate cum alia quacumque re in ordine ad locum, neceſſum eſt, 45 Angelos qui ſunt omnino ſpirituales, poſſe ſe penetrare. Quæ concluſio locum habet, etiamſi dicamus Angelum eſſe in loco per operationem, prout ſentit D. Thomas: nam in idem paſſum poſſunt naturaliter duæ cauſſæ partialiter concurrere. Præterea poſſunt duo in eodem loco diuerſos effectus efficere: ſic diabolus poteſt ſimul in intellectu aut phantaſia excitare ſpecies ad peccandum, & Angelus Cuſtos ad benè operandum.

Vera cõcluſio eſt, eos poſſe eſſe ſimul.

Quod verò obiiciebatur de vniuerſi ordine, non eſt magni momenti: nam ordo vniuerſi ſolùm eſt reſpectu rerum materialium, quæ impenetrabiles ſunt; & ſi in eodem loco ponerentur, cauſſarent vacuum, impediréntque influxus cæleſtes, &c. iuxta varias rationes, quæ contra vacuum afferuntur; at in ſubſtantiis angelicis non magis ille ordo turbatur per hoc quòd ſimul ſint duo, quàm ſi vnus eſſet extra alium.

Soluitur obiectio deſumpta ab ordine vniuerſi.

Nec probabile puto, quod aliqui dicunt, bonos cedere ſibi ob reuerentiam, nec vllum eſſe vmquam intra locum alterius: in quo enim reuerentia illa conſiſtit, vel in quo impedit vnus alterum, vt propterea debeant ſibi loco cedere? certè non magis impediuntur intra ſe quàm Deus intra nos, & intra Angelos omnes, nos & illos impediat, aut impediatur ab illis. In cælo, propter maiorem ornatum & maieſtatem, cenſet P. Suarez eos ſemper occupare diſtinctum locum. Mihi tamen adhuc id videtur dubium: ſi corporalibus illi videndi eſſent oculis, omnino crederem, neceſſum fore vnum eſſe extra alium, quia oculi corporales obiecta inter ſe penetrata non ita diſtinguere poſſunt: at cùm Angelorum loca diuerſa non tam debeant eſſe propter ipſos, quàm propter intuentes; cognitio autem ſeu intuitio ſpiritualis non curet vllo modo eam in eodem loco coëxiſtentiam, vt in exemplo de Deo & ipſis Angelis conſtat; non video, cur etiam in cælo ea ſeparatio locorum requiratur. Res ergo hæc planè eſt dubia quoad factum. 46

Suarez cenſet ob maiorem ornatum nūquam eſſe in eodem loco Angelos de facto; id tamen eſt dubium.

Circa alias verò opiniones de exiſtentia in loco perfecta & imperfecta, adæquata & inadæquata, benè diſcurrit Pater Suarius ſuprà, oſtendens, eſſe eos terminos pro præſenti quæſtione impertinentes: nam cùm ſubſtantia Angeli ſit indiuiſibilis, ſi realiter ſemel eſt in loco, debet eſſe tota, & conſequenter perfectè & adæquatè: non enim in exiſtentia locali eſt magis & minùs. Iam autem non diſputamus, quantum loci quilibet Angelus deberet habere. Addo ego, fortè in hoc ſenſu locutos fuiſſe hos auctores, vt ſolùm admitterent duos Angelos non poſſe in eodem loco, niſi ſemper media aut aliqua ex parte vnus deberet eſſe extra alium; & hoc vocare potuerunt, *inadæquatè & imperfectè duos eſſe in loco eodem*; nec fuiſſent abs re hi termini. At reiiciendi ſunt ex paulò antè dictis; quia ſi media ex parte ſe poſſunt penetrare, etiam totaliter: nec enim ſpiritualitas, nec vllus alius effectus requirit eam inadæquatam poſitionem extra ſe. & de hoc nonnihil in ſecundo dubio.

De exiſtētia eorū adæquata & inadæquata benè P.Suarez.

Eſt ergo ſecunda difficultas, vtrùm duo eſſe poſſint in loco adæquato, id eſt, vt quilibet occupet quantum poteſt; & tamen ambo in eodem ſint ſpatio, & nec plùs nec minùs vnus quàm alter occupet. Quæſtio hæc non habet aliam difficultatem, quàm, vtrùm ſint duo Angeli, qui æqualiter ſe poſſint extendere. de quâ difficultate egi ſuprà breuiter, dixíque, non rectè à P. Tannero, Suario & aliis communiter ſupponi, Angelum, eo ipſo quòd perfectior ſit, poſſe ſe ad maius ſpatium extendere: nam, vt oſtendi ibi, & alibi ſæpè, non quælibet res perfectior ſimpliciter debet in omnibus prædicatis eſſe perfectior altera: ſufficit enim ſi vel in vno. imò dixi, non repugnare Angelum aliquem ſimpliciter minùs perfectum altero, poſſe tamen maiorem illo habere locum: ſicut leo ſimpliciter minùs perfectus eſt homine, & tamen in fortitudine longè eſt homine ſuperior. Tandem nunc addo contra Tannerum, hanc quæſtionem ex alio etiam capite non pendere ab eo quòd dari queant duo Angeli eiuſdem ſpeciei: nam etiam duæ ſpecies diuerſæ æquales eſſe poſſunt in perfectione; ergo etiamſi omnes Angeli ſpecie differrent, poſſent eſſe duo, qui æquè magni loci capaces eſſent. Vnde concludo, probabiliſſimum eſſe, etiam in eodem adæquato loco duos ſimul eſſe poſſe: & quia probabilius eſt, multos eſſe eiuſdē ſpeciei, & omnino ſimiles ac æqualis virtutis, etiam in ordine ad locum; & quia etiam inter diuerſos ſpecie poteſt probabiliſſimè admitti ea 47

Vtrùm duo Angeli poſſint ſimul eſſe in loco adæquato.

Valdè probabile eſt, poſſe eſſe duos in eodem loco adæquato.

ea æqualitas, ſicut ſuprà dixi, ab ipſo Suario & aliis; in intellectu omnium etiam inæqualium admitti æqualitatem quoad obiecta naturalia cognoſcibilia, non video hîc vllam rationem dubitandi.

48 Tertia ergo difficultas eſſe poteſt, an per eamdem vbicationem duo poſſint eſſe in eodem loco. Nonnulli recentiores vt omnino certum, & quaſi extra controuerſiam ſupponunt, Angelos duos non poſſe habere idem vbi intrinſecum, eò quòd vbi identificetur cum re, & ſolùm modaliter ab ea diſtinguitur; vnde inferunt, ſicut duo Angeli inter ſe non poſſunt realiter identificari, ita neque vnum modum poſſe cum vtroque. Cui ſententiæ ſubſcribit Pater Tannerus num. 3. Hæc tamen ratio nullo modo ſubſiſtit, quia (vt alibi notaui) diſtinctio modalis in ratione diſtinctionis tanta eſt, quanta omnis alia; & tam realiter ego non ſum mea vbicatio, quàm non ſum mea quantitas & intellectio. Dicitur autem ea diſtinctio modalis, eò quòd vnum extremum eſt modus, quod ad rationem diſtinctionis per accidens ſe habet; modus autem ideò præciſè dicitur, quia nec diuinitus ſeparari à ſubiecto poteſt. Vnde colligitur manifeſtè, vt vna vbicatio ſeu modus ſit in vtroque extremo, non requiri vt vtrumque extremum inter ſe identificetur; ſed ſufficere vt ea vbicatio ab vtroque ita pendeat, vt nec diuinitus ſine vtroque eſſe poſſit, vt in vnione recepta in vtroque extremo iuxta communiſſimam ſententiam manifeſtè patet: non enim propterea identificantur inter ſe materia & forma, eò quòd recipiant eumdem vnionis modum.

Nõnullorum recentiorum opinio reiicitur.

Modus tam non eſt idem cum ſubiecto, quàm qualibet alia res diſtincta.

49 Et miror, quòd hi auctores non intulerint ex eâ identitate, ſicut repugnat aliquid ſeparari ab eo quod ſecum identificatur, ita etiam repugnabit hominem vel Angelum ſeparari ab hac vbicatione v.g. quia cum hac realiter identificantur: quæ conſequentia eſſet bona, ſi ea identitas eſſet vera; vt videntur ſupponere hi Doctores.

Reſpondeo ergo quæſtioni Primò, ex ſe non repugnare, duo ſubiecta vbicari per eamdem formam: quæ enim in hoc eſſe poteſt contradictio? eo autem caſu, ſi vnum ſe vellet mouere, deberet neceſſariò alterum amittere, etiam illam numero vbicationem, quia non poſſet manere in ſubiecto inadæquato. Loquor etiam in communiori ſententia docente eam eſſe modum: nam etiam idem modus ex natura ſua poteſt reſpicere duo ſubiecta inadæquata. ſic vnionem eamdem poſui alibi in materia & forma. In mea enim dicente, illam eſſe accidens reale, nullum eſt dubium, quin poſſit ſimul inadæquatè in duobus ſubiectis recipi.

Nõ repugnat ex ſe, duo ſubiecta vbicari per eamdem vbicationem.

Secundò tamen dico, probabilius videri, Angelos non habere virtutem ad eiuſmodi vbicationem producendam, ſed quemlibet debere ſuam diſtinctam habere, etiamſi in eodem loco extrinſeco ſint. Ratio à priori non facilè reddetur: nam, vt dixi, contrarium non repugnat ſimpliciter alicui creaturæ; à ſimili tamen de aliis formis rectè videtur ſuaderi: nam Angeli non ſunt indifferentes, vt duo durent per eamdem durationem, aut eamdem in vtriuſque intellectu & voluntate intellectionem aut volitionem, quâ ambo reddantur cognoſcentes & amantes producant; imò in Phyſicis dixi, etiam materiam & formam, quæ tamen inter ſe cõnexæ ſunt per eamdem vnionem; non tamẽ reddi durantes aut vbicatas per eamdem durationem & vbicationem, ſed quamlibet habere ſuam propriam. Ratio etiam poteſt eſſe, quia, ſicut quodlibet ſubiectum eſt ex ſe abſolutum ab aliis, ita etiam debet informari connaturaliter formis tam accidentalibus quàm modalibus, etiam abſolutis, vt ſic in formis ipſis cum ſubiecti natura ſit ea conformatio quæ poteſt eſſe. 50

Probabilius eſt, Angelos non habere virtutem ad eiuſmodi vbicationem.

Probatur à ſimili.

Probatur ratione.

DISPVTATIO DECIMASEPTIMA.

De motu angelico.

EXplicatis his quæ ad vbicationem angelicam ſpectant, agendum eſt de motu, quo eam vbicationem acquirere & amittere poteſt.

SECTIO PRIMA.

In quo conſiſtat motus localis Angeli.

1 PAter Suarez à cap. 12. per tria ſequentia diſputat, an Angelus, dum ſe mouet, mutetur intrinſecè, an ſolùm id fiat per denominationem extrinſecam, vel per operationem. Hanc tamen quæſtionem ego cenſeo, ſuppoſitis ſententiis de modo quo Angelus eſt in loco, facillimam eſſe, nec operæ pretium videri immorari aut impugnando aut referendo varias ſententias: nam omnes conſequenter diſcurrunt ad propria principia de vbicatione angelica, nec refutationem merentur, niſi quâ parte mala ſupponunt principia; ideò, refutatis ſuprà eis principiis, iam nihil aliud reſtat hîc dicendum.

Pater Suarez quomodo inquirat de motu angelico.

Diſcurri hic debet ſecundùm principia propria cuiuſlibet.

Quod breuiſſimè ſic oſtendo: nam qui dicit, Angelos eſſe in loco per operationem in corpus, cùm operatio ſeu actio non recipiatur in agente, ſed in paſſo, neceſſum eſt vt dicat, Angelos non moueri, niſi mutando actionem in corpora, & conſequenter in ſe nihil recipiendo, ſed ſolùm per denominationem extrinſecam.

Quid dicendum, ſi Angeli ſint in loco per operationem in corpus.

Qui verò cum P. Vaſquez diceret, Angelum non eſſe in loco niſi per vnionem realem cum corpore, & quidem independentem à ſpatio imaginatio, eo ipſo debebit dicere, manente eadem vnione, etiãſi corpus moueatur: vt ſi nauis feratur in Indiam, Angelus verò non deſerat vnionem ad illam ſine vlla mutatione intrinſeca, Angelum tunc dicendum motum denominatiuè & extrinſecè, intrinſecè verò & in ſe non eſſe motum. Quòd ſi verò è contrario fluente aqua Angelus velit non retinere vnionem cum eadem numero, ſed in eodem loco, iam cum hac, iam cum ſuccedente, tunc Angelus mutabitur intrinſecè propriè; quia mutauit vnionem, quæ ſibi erat intrinſeca, licet denominatiuè dicatur ſemper reſpondere eidem puncto ſpatij imaginarij. Hæc conſequenter docuit Vaſquez, & meritò, ſuppoſito eo principio.

Secundùm ſententiam P. Vaſquez quomodo reſpondendum.

2 Videntur tamen aliqui contendere, etiamſi detur ea vnio, non poſſe tamen Angelum, nec quidem per accidens, moueri, niſi in ſe mutetur intrinſecè; quia etiam corpus quaſi incluſum in altero, quódque non mouetur niſi ad motum alterius, acquirit tamen in ſe propriam vbicationem intrinſecam: & eodem modo, quando Chriſtus

Alia quorũdam explicatio.

Christus Dominus ad motum ſpecierum mouetur, etiam acquirit in ſe nouam vbicationem intrinſecam; ergo pari ratione Angelus, etiamſi per accidens moueatur ad motum corporis, cui eſt vnitus, acquiret tamen vbicationem propriam, & conſequenter etiam intrinſecè mutabitur.

3 *P.Vaſquez nō rectè explicatur: vel ſit quæſtio de voce.*

Nihilominùs tamen arbitror, vel hîc fieri quæſtionem de ſola voce, vel non rectè impugnari Patrem Vaſquez. De nomine quæſtio eſſe poteſt, an naui, vt dixi, ad Indos lata, Angelo verò vnionem ad illam retinente, dicendus ſit mutaſſe locum, caſu quo nullam aliam vbicationem acquireret; P.Vaſquez dicit, denominatiuè & extrinſecè mutaſſe locum, quia ratione nauis cui eſt vnitus, dici poteſt iam eſſe in India. Si hoc nolimus vocare mutationem, nec quidem per accidens, quæſtio eſt de modo loquendi. Quòd ſi eo caſu (ſiue dicatur Angelus motus, ſiue non) velit arguens etiam in ſententia Vaſquez debere acquiri nouum vbi intrinſecum, & ad hoc afferantur ea exempla corporea, tunc dico non placere vllo modo hoc argumentum: cùm enim P. Vaſquez doceat, Angelum poſſe abſolui ab omni loco, & numquam reſpicere ſpatium imaginarium, non tenetur dicere, imò nec poteſt, eo ipſo quòd cum corpore, cui vnitur per accidens, trahatur Angelus, debere acquirere vbicationem nouam, reſpondentem nouo ſpatij imaginarij puncto.

Exempla pro confirmatione allata nil probant.

Neque ad hoc propoſitum benè afferuntur ea exempla: nam in corporibus ſupponimus dari vbicationem reſpicientem non alia corpora, ſed ſpatium imaginarium; vnde neceſſum eſt, quomodocumque ea ponantur ſub alio ſpatio, nouam vbicationem acquirant; quod in Angelo ob dicta locum non habet. Et eodem modo reſpondendum eſt ad alia exempla, quæ ipſi recentiores adducunt de B. Virgine cælos aſcendente, vbi non ſolùm corpus, ſed anima etiam ipſa mota eſt.

Exemplum item à B.Virgine in cælos aſcendente non vrget.

Ad hoc enim reſpondetur, non eſſe maiorem difficultatem in motu, quàm ſi in cælo ſimul creata fuiſſet, an tunc verè fuiſſet ibi eius anima, & per quid, quod ad præcedentes pertinet quæſtiones: tunc enim ſi ſine vbi proprio per ſolam vnionem cum corpore dici potuit verè fuiſſe in cælo, ergo etiam ſine acquiſitione nouæ vbicationis, per ſolum motum corporis in cælum, dicetur etiam anima illi vnita ad cælos aſſumpta. Vides ergo nullam penitus eſſe in hoc puncto nouam difficultatem.

4 *Quomodo diſcurrere debent ij, qui motum per denominationem extrinſecā explicant.*

Idem eſto iudicium de his, qui dicunt per ſolam denominationem extrinſecam Angelum poſſe fieri præſentem de nouo alteri ſpatio imaginario. Nam ſi his ſemel conceditur, vbicationem non eſſe in corpore, & in Angelo aliquid diſtinctum intrinſecum, ſed neſcio quam denominationem extrinſecam, de quo nos ſuprà; conſequenter tenentur hi dicere, ſola eâ denominatione extrinſeca mutata, poſſe de nouo fieri præſentem Angelum, imò & corpus alteri puncto ſpatij; ergo tota difficultas ad præcedentia deuoluitur.

Angelus ſe mouēs neceſſariò mutatur intrinſecè.

Igitur ex præcedentibus vno verbo dicendum eſt, Angelum, ſiue ſeipſum moueat, ſiue ab altero Angelo violenter, ſiue vnitus alicui corpori per impoſſibile trahatur, ad motum corporis neceſſariò ſemper intrinſecè mutari. Ratio eſt in noſtris principiis certa, quia in omnibus his caſibus reſpondet nouo ſpatio, ſeu puncto fixo: diximus autem ſuprà, neceſſariò eam correſpondentiam prouenire ab vbicatione, ergo noua correſpondentia à noua vbicatione; ſed eo ipſo quòd nouam recipiat intrinſecam vbicationem, mutatur intrinſecè, vt eſt per ſe notum; ergo in omni motu locali mutatur Angelus intrinſecè, imò communiter ſola ea actio dici ſolet motus.

Nō ſolùm per vbicationem, ſed & per actionē mutatur Angelus.

Addo, non ſolùm mutari per ipſam vbicationem formaliter, ſed & per actionem quâ ea vbicatio producitur: nam, vt ſuppono ex Phyſicis, actio ſemper recipitur in paſſo, ergo cùm, ſiue à ſe ſiue ab alio moueatur Angelus, ſemper ipſe ſit paſſum ſuæ vbicationis, vt dictum eſt; ſemper etiam erit ſubiectum actionis productiuæ talis vbicationis, & conſequenter per eam etiam actionem formaliter mutabitur intrinſecè, quæ omnia ex principiis à nobis ſuprà & Phyſicis traditis faciliima ſunt, nec maiori indigent probatione.

5 *Quæritur, an Angelus moueri poſſit per accidens ad motū alicuius corporis.*

Tria nunc breuiter diſcutienda ſunt. Primum, an Angelus moueri poſſit per accidens ad motum alicuius corporis, vt quaſi trahatur ſimul cum corpore; ſicut homo in equo aut naui ſedens trahitur per accidens ad motum Angeli, vel nauis.

Reſponſio.

Reſpondeo, Si Deus diuinitus, ſiue per formam intrinſecam, ſiue alio modo, alligaret Angelum alicui corpori, vt non poſſet ſe ab eo diſſoluere, fore vt tunc poſſit per accidens moueri vel ab alio Angelo fortiori, qui illum etiam renuentem traheret, trahendo fortiter corpus illud; vel poſſit etiam ab alio homine, aut Angelo debiliori moueri, dummodò non vellet reſiſtere motui: tunc enim, quia alioquin nullatenus grauaret corpus, poſſet ſine dubio moueri per accidens ab homine illud corpus mouente.

6 *Obiectio.*

Dices, homo non habet virtutem producendi vbicationem in Angelo, neque item corpus illud, quod trahitur, poteſt efficienter concurrere ad eam vbicationem; ergo vel Angelus non mouebitur, vel ipſe ſibi dabit etiam tunc vbicationem; ergo Angelus non mouebitur per accidens ab alio, ſed ipſe ſe formaliter mouebit: nam mouere ſe, nihil eſt aliud, quàm dare ſibi vbicationem.

Reſpondetur obiectioni.

Reſpondeo quoad hoc, eamdem eſſe difficultatem in Angelo, & in anima rationali, quis ſcilicet illam moueat, quando mouetur ad nauis motum: non enim magis proportionata eſt nauis ad producendum in mea anima ſpirituali vbicationem, quàm in Angelo.

Replica ſit ſatis.

Dices, per accidens illam produci, eò quòd ſit vnita meo corpori, quod trahitur à naui. Benè; ergo per accidens etiam eam vbicationem producet nauis in Angelo, eò quòd ſupponimus illum de facto eſſe alligatum à Deo eidem naui. Quòd enim vnio animæ cum corpore ſit naturalis, illa verò Angeli cum corpore ſit ſupernaturalis, parum facit ad rem præſentem: nam hîc & nunc tam eſt inſeparabilis Angelus quàm anima, & naturalitas vel ſupernaturalitas vnionis non dat maiorem virtutem naui ad producendam vbicationem ſpiritualem.

Vbicatio animæ non poteſt à ſolo corpore produci.

In Phyſicis egi de cauſſa producente vbicationem in anima in ſimilibus caſibus, dixique, eam, quia ſpiritualis eſt, non poſſe à ſolo corpore produci, ſed vel à Deo, vel ab ipſamet anima neceſſariò tunc produci. quod idem de Angelo dici poteſt. Vbi obſeruandum, ſi producatur ab ipſo Deo, tunc clarè apparere, Angelum non ſe mouere, ſi verò ab ipſo Angelo, iam erit quæſtio de nomine; an, quia quaſi neceſſariò & coactus eam producit, dicendus ſit ſe mouere; an verò moueri ab alio, quæſtio eſt de nomine. rem intellige, reliquum parui eſt momenti.

De facto Angelus poteſt moueri liberè cum corpore, ſi velit.

Hæc dicta ſunt in eo caſu miraculoſo; at de facto, quia Angelus poteſt penetrari cum corpore, & nulli eſt alligatus, non poteſt ad vllius corporis motum per accidnes moueri; ſed ipſe liberè debebit,

debebit, ſi velit cum corpore ire, in ſe producere vbicationem, alioquin manebit in proprio loco, & corpus ibit vias ſuas.

An, quando Angelus mouetur ab alio, ſit idẽ motus ſpecie, qui eſt, quando ſeipſum mouet. Reſpondetur quæſtioni cũ diſtinctione.

7 Secundò quæri poteſt, an, quando Angelus mouetur ab alio, ſit idem motus ſpecie, qui eſt, quando ſe mouet; & quæ varietas mouentium cauſſet varietatem motus. Dixi paulò antè motum ſumi poſſe vel pro vbicatione ipſa, quâ etiam Angelus mutatur formaliter; vel pro actione productiua ipſius vbicationis: vnde cum diſtinctione reſpondeo; ſi de ipſa vbicatione loquamur, tunc certum videri, eamdem numero eſſe poſſe, ſiue ab hac, ſiue ab illa cauſſa, ſiue à ſe moueatur; ſicut idem numero calor poteſt produci à ſole, vel ab igne, vel ab alio calore: vnde in hoc ſenſu motus non variabitur ob varietatem agentium. Si verò loquamur de actione ipſa, vnum eſt certum, alterum ſub dubio. Certum eſt, diſtinctam numero neceſſariò eſſe actionem, quâ ſe mouet, ſeu quâ in ſe producit vbicationem, ab eâ quâ alius in ipſo eamdem produxiſſet: nam, vt ſæpè dixi, eſſentialiter actio reſpicit eam numero cauſſam, à quâ de facto oritur, vnde eadem actio non fuit indifferens, vt ab hac vel ab illa prodiret, ſed natura ſua eſt determinata ad talem vel tales numero cauſſas. Dixi *aut tales*; quia etiam duas vel plures poteſt reſpicere, omnes tamen determinatè. Illud verò dubium eſt, an actiones illæ diuerſæ ſint ſpecie, ſi à diuerſis cauſſis ſpecie procedant. Quæſtio eſt vniuerſalis & philoſophica, de quâ egi ſuo loco; & meo iudicio manifeſtè probaui, actionem, cùm non minùs eſſentialiter pendeat ab agente quàm à termino, tam diuerſificari ſpecie per reſpectum eſſentialem ad diuerſam ſpecie cauſſam, quàm per reſpectum eſſentialem ad ſpecie diuerſum terminum: vnde colligitur, ſi Angelus moueatur ab alio à ſe ſpecie diuerſo, motum illum futurum ſpecie diuerſum ab eo quo ſeipſum moueret, vel quo ab alio ſpecie diuerſo moueretur; ſi verò ſit alter Angelus eiuſdem ſpeciei, tunc motum futurum eumdem ſpecie. quæ ex dictis è Philoſophia principiis clariſſima ſunt.

Actio diuerſa eſt numero, quâ ſeipſum Angelus mouet, ab eâ quâ ab alio mouetur.

Actio diuerſa eſt ſpecie, ſi cauſſa ſint diuerſa ſpeciei.

Triplex motus ab Ariſtotele aſſignatur.

8 Tertiò quæri poteſt, quot modis Angelus moueri queat. Pro quo aduerte, tres motus aſſignari ab Ariſtotele; vnum à priuatione ad habitum, quando ſcilicet nil amittendo aliquid acquirimus; vt cùm aër ex tenebroſo fit lucidus. Secundum huic oppoſitum, ex habitu ad priuationem, vt quando amittimus aliquid nil loco illius acquirendo; vt cernitur in ipſo aëre, dum ex lucido fit obſcurus. Tertium, ex vno habitu ad alium, id eſt, quando amittendo vnam formam, aliam in eodem genere acquirimus. Hos tres motus locales poteſt habere Angelus in noſtra ſententia. Primum enim exiſtens in ſpatio paruo, & eam vbicationem retinens, poteſt ſe dilatare, nouam partem acquirendo; qui eſt motus à priuatione ad habitum, non quidem à priuatione ſimpliciter, ſed à priuatione eius nouæ partis ad nouæ acquiſitionem, nihil de antiqua amittendo: Secundò è contrario, quando eſt dilatatus, poteſt ſe contrahere, amittendo partem vbicationis, nihil de nouo acquirendo; quod eſt ab habitu ad priuationem. Tertiò, æqualem locum pro æquali mutando. hæc omnia clara ſunt ex dictis.

***

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelus poßit ſe mouere ab extremo in extremum diſtans, non tranſeundo per medium.

Poteſt diuinitus id Angelus efficere.

9 ID à Deo diuinitus fieri poſſe, eſt extra dubium: ſicut enim potuit mihi primam vbicationem dare Romæ, poteſt etiam nunc, licet immediatè antè habuerim Pragenſem; nec enim me habere Pragenſem ligat Deo manus, aut illum cogit ad ponendum me præcisè in locis intermediis, aut relinquendum me Pragæ.

Naturaliter id ab Angelo fieri poſſe poſſe quidam affirmant.

Quæſtio ergo eſt, an Angelus propria virtute queat id præſtare. Affirmant nonnulli apud Suarium cap. 18. ſed quia falſis nituntur fundamentis circa modum quo Angelus exiſtit in loco, & à nobis ſuprà impugnatis, non eſt animus eos ex propoſito hîc refutare, quia nonniſi dicta repetendo id fieri poſſet. qui voluerit, legat P. Suarium à cap. 18.

SVBSECTIO PRIMA.

Breuis digreßio contra P. Vaſquez.

P. Vaſquez eâ de re ſententia.

NOn poſſum tamen non ante quæſtionis deciſionem cum P. Vaſquez diſp. 196. cap. 2. & 3. nonnihil immorari; arbitratur enim in ſententia ſua de vnione Angeli ad corpus facilè explicari, quomodo poſſit tranſire ab extremo in extremum diſtans, non tranſeundo per medium; quia, inquit, vbicatio Angeli non reſpicit ſpatium imaginarium, ſed corpus; atqui pro ſuo libitu ſe vnit corpori; ergo poteſt, relicto Pragenſi corpore, ſe vnire Romano. Imò putat idem dicendum eſſe de corporibus ablata quantitate, ſcilicet, ea nec poſſe eſſe in loco per vbi, & poſſe per vnionem cum alio corpore tranſire ſine medio à loco in locum diſtantem; quia cùm extenſio localis ſit ipſa quantitas, hac ablata, non poteſt corpus eſſe in loco per vbi; ad vnionem autem nouam cum alio, non requiritur prior exiſtentia prope illud.

Impugnatur Vaſquez.

10 Tota hæc doctrina videtur minùs probabilis, & quidem corpus ablata quantitate poſſe manere in loco, licet tunc eſſet penetrabile cum aliis, ac ad punctum reduci poſſet, alibi oſtendi, & conſtat ex dictis ſuprà de Angelis; vbi probaui, rem nullam creatam poſſe abſolui ab omni vbicatione. Idem ratione à priori ſuadetur: nam illud corpus etiam ſine quantitate eſſet quid creatum, & conſequenter deberet habere ſuam vbicationem. Miror autem valdè, P. Vaſquez ſpecialiter eam capacitatem exiſtendi in loco potiùs tribuere quantitati quàm ipſi corpori: confundit enim in vnum duo quæ ſunt valdè diuerſa, ſcilicet, dare impenetrabilitatem, & dare eſſe in loco. Primum admitto libenter prouenire à quantitate; de ſecundo negamus vllo modo ab eâ prodire. Nec poteſt vel leue argumentum pro hoc adduci. Quod verò dicit, quantitatem nihil aliud eſſe quàm ipſam extenſionem localem, manifeſtè eſt falſum: nam ipſe admittit in quantitate vbicationem diſtinctam quâ reſpondet diuerſis punctis ſpatij imaginarij: atqui ea vbicatio eſt ipſa extenſio in ordine ad locum, & ea mutatur quoties corpus mouetur; non tamen mutatur quantitas, vt per ſe patet; ergo quantitas non eſt ea extenſio, ſed repugnantia cum alio corpore in ordine ad eumdem locum. quæ repugnantia ſemper manet eadem, ſiue quantitas ſit hîc, ſiue alibi. Vnde colliges;

Impugnatur Secundò ratione à priori.

Aliud eſt dare impenetrabilitatem, aliud, dare eſſe in loco. Quantitas nõ eſt ipſa extẽſio localis.

Doctrina P. Vaſquez & auctoritati communi & rationi repugnat. colliges, haud ita benè ipſum ibi admirari contrarium ſentientes, cùm potiùs ipſius doctrina, vtpote & auctoritati communi & rationi repugnans, valdè ſit admiranda.

11 *Ad quaſtionē propoſitam nō faciliùs reſpondere eſt P. Vaſquez in ſua quàm nobis in noſtra ſententia.* Quoad punctum verò vniuerſale de motu Angeli in diſtans ſine medio, dixi ſuprà, rem non eſſe faciliorem in Patris Vaſquez ſententia quàm in noſtra. quod iam clarè oſtendo: ille in hoc tantùm differt ab opinione communi & noſtra, quòd vnionem, quâ Angelus eſt in loco, dicit reſpicere corpus reale, in noſtra verò reſpicit puncta fixa cæli. Quo poſito ſic argumentor, & meo iudicio euidenter: Ab Angelo in hoc inſtanti vnito huic corpori Pragenſi, vel, vt ego dico, vbicato in puncto fixo Pragenſi, non ſolùm diſtat punctum fixum ſpatij in quo eſt Roma, ſed & ipſum corpus reale Romæ, ſeu ipſa etiam Roma diſtat, vt per ſe eſt manifeſtum: atqui propter diſtantiam ducentarum v.g. leucarum eius puncti fixi imaginarij, non poteſt Angelus in inſtanti immediatè tranſire ab hoc puncto fixo in punctum fixum, ſub quo eſt Roma, vt arguit contra nos Vaſquez; ergo ob hanc eamdem diſtantiam, quam ipſum corpus Romanum, vt ſupponimus, habet à corpore Pragenſi, non poterit ab iſto corpore tranſire in inſtanti ad ipſam Romam, ſeu ad corpus Romanum. Vel, vno verbo, cur poterit à corpore ad corpus diſtans, & non à ſpatio ad ſpatium diſtans? certè nulla aſſignari poteſt ſufficiens diſparitas.

Replica diluitur. Dices, quia corpus vnitur Angelo pro libitu. Sed contrà, quia etiam pro libitu fit præſens huic vel illi ſpatio: nam etiam in mea ſententia habet Angelus poteſtatem ſe mouendi; ſi verò dicas, pro libitu ſe poſſe vnire corpori diſtanti, tunc reddis concluſionem pro ratione. Conſtet ergo eamdem eſſe in ipſius & noſtra ſententia difficultatem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de quæſtione.

12 *Probatur poſſibilē eſſe motum Angelis in inſtanti.* POſſet ergo abſolutè in omnium principiis dici poſſibilem Angelis motum in inſtanti. Primò, quia velocitas Angeli nullam habet reſiſtentiam in medio, ergo poterit in inſtanti ſe mouere in diſtans. Hoc tamen argumentum iam videtur ſupponere, Angelum tranſire per medium, aliàs fruſtrà dicitur medium non impedire eius velocitatem; ſi autem debet per medium tranſire, facilè oſtendetur infrà repugnantia naturalis, imò & ſupernaturalis in tali motu in inſtanti.

Probatur Secundò ex non repugnantia. Secundò ergo poſſet probari, quia in eo motu non tranſeundo per medium nulla videtur eſſe repugnantia, neque ſequitur aliquid excedens capacitatem naturæ, ergo. Huic argumento reſpondebitur infrà.

Contraria ergo ſententia, quam Suarez cap.19. defendit, & pro quâ multos ibi refert auctores, communior & probabilior eſt. difficulter autem valdè probatur. *Pro contraria & probabiliori ſentētia argumentum primum reiicitur.* Primum quorumdam fundamentum eſt, quia Angelus eſt pars vniuerſi, ergo non poteſt eſſe ſine ordine in hoc vniuerſo; eſſet autem, ſi in inſtanti ab extremo in extremum diſtans, & non per medium moueretur. Verùm nullum eſt hoc argumentum. Primò, quia exiſtentia localis Angeli non pendet ab exiſtentia vniuerſi: vnde in vacuo eſt eadem difficultas, vtrùm ſcilicet poſſit ab extremo ad extremum diſtans ſine medio ſe mouere. Secundò, non turbaretur ordo vniuerſi per talem motum ſine medio, præſertim cùm rerum ſpiritualium præſentia aut penetratio non turbet vniuerſi huius materialis ordinem.

13 *Argumētum ſecundum pro eadem ſentētia reiicitur.* Ideò alij Secundò, ab abſurdo ex tali motu in inſtanti, iuxta ſententiam Ariſtotelis, de partibus & punctis infinitis ſecuto eam reiiciunt, quia ſequeretur, duo inſtantia temporis poſſe ſibi eſſe immediata; illud, in quo deſerit ſpatium præcedens, & aliud, quo nouum acquirit. Sed neque hoc argumentum premit; ei abundè reſpondet P. Suarez, probans vnum idémque inſtans eſſe poſſe vltimum præcedentis loci, & primum noui, ita tamen vt ſit intrinſecum reſpectu vnius, reſpectu verò alterius intrinſecum, vt docetur, dum de inceptione rerum agitur. Ego magis ad rem reſpondeo, eamdem planè eſſe difficultatem in motu ad ſpatium vicinum, vnde argumentum non eſt ad rem præſentem.

Oſtenditur quòd ſit eadē difficultas. Porrò eamdem eſſe difficultatem patet, quia non eſt minor difficultas ratione temporis, quòd poſſit totam leucam A, v.g. relinquere, & immediatè pòſt accipere leucam C, quàm ſi acciperet leucam B, contiguam: tam enim non poteſt in inſtanti vno duas contiguas retinere quàm duas diſtantes; ſuppoſito quòd vna ſit adæquata illi. *Obiectio reiicitur Primò.* Nec poteſt reſponderi relicturum partem, & partem nouæ occupaturum. hoc, inquam, dici non poteſt. Primò, quia ſicut poteſt partem poſt partem, ita totum poſt totum. *Reiicitur Secundò.* Secundò, quia hîc loquimur de deſitione totali & acquiſitione totali, quæ fieri poteſt ad locum contiguum, vt dicemus infrà; ergo ſolutio non eſt ad rem.

14 *Ratio melior aliorum ex cōceptu ſubſtantia creata deſumpta.* Meliùs alij argumentantur. Neceſſitas tranſeundi per medium non prouenit ex ratione quantitatis, ſed ex conceptu ſubſtantiæ creatæ; ergo etiam Angelus id debet habere, quandoquidem eſt ſubſtantia creata. Putant aliqui hoc argumentum debile, aſſignántque differentiam, quia quantitas eo ipſo quòd habeat extenſionem, & occupat diuerſas partes ſpatij, non poteſt ſe in inſtanti mouere, niſi deſerendo priùs vnam partem, & poſteà aliam; ergo non poteſt in inſtanti tota tranſire ad locum diſtantem. quæ ratio in Angelo, quia indiuiſibilis eſt, non habet difficultatem.

Refellitur replica contra rationē facta Primò. Arbitror tamen differentiam hanc nullam eſſe. Primò, quia etiam Angelus, licet in ſe indiuiſibilis, poteſt tamen occupare locum extenſum; ergo ſaltem tunc non poterit ſe mouere ad extremum diſtans. *Refellitur Secundò.* Secundò, quia, quando quantitas mouetur, tota mutat in eodem inſtanti locum; quia omnia indiuiſibilia relinquunt antiquum, & occupant nouum (loquor in quantitate ſolida, in quâ clariùs conſtat totam ſimul moueri) licet aliquæ partes ſuccedant in locum aliarum. quod longè aliud eſt, & debuiſſet hîc diſtingui. *Vrgetur ratio ſuprà facta.* Hoc ergo poſito, vrgetur hoc argumentum ſuprà factum, quandoquidem tota quantitas locum mutat in inſtanti, ſicut illum mutat Angelus; quid illi obeſt, quo minùs poſſit locum diſtantem extenſum occupare? quòd non etiam obſit Angelo, quo minùs poſſit diſtantem indiuiſibilem locum occupare, non tranſeundo per medium, ergo argumentum ſuprà factum benè oſtendit per accidens ad hoc punctum ſe habere quantitatem, ergo benè ex illa ad Angelos concludit. Melior fortaſſe aſſignari poſſet diſparitas, ex eo quòd non liceat à re imperfectiori ad perfectiorem argumentum deſumere, vt ſcilicet negetur ſuperiori enti ea perfectio, quæ negatur inferiori.

Replica ex diſparitate deſumpta refutatur. Nihilominùs, etſi vltima hæc ſolutio probabilis ſit, putarem hoc argumentum deſumptum ex

ex motu corporum non eſſe contemnendum, ſed ex eo noſtram confirmandam ſententiam: quando enim aliunde non habemus argumentum vrgens, vel à ratione vel ab experientia deſumptum, vel ab auctoritate, debemus diſcurrere de iis quæ non videmus iuxta ea quæ videmus; vnde cùm de motu Angeli ab extremo in extremum diſtans, non tranſeundo per medium, nullum habeamus indicium, nullam inter ipſum & alias creaturas diſparitatis rationem, nullam vllius momenti auctoritatem, quæ in hoc puncto cogat nos aliter diſcurrere de quantitate quàm de Angelis & aliis rebus ſpiritualibus exiſtentibus; vt ex dictis conſtat, ſatius eſt dicere, Angelum non poſſe ſe prædicto modo mouere.

15 *Confirmatur ratio ſuperior, & contraria diluitur.* Confirmo (& ſimul rationem in oppoſitum explico) quia ea poteſtas ſe mouendi in inſtanti ad locum diſtantem, licet non dicat infinitam perfectionem, ideóque fortè non repugnet alicui creaturæ diuinitus producibili (& hoc ſolùm obiectio pro contraria ſententia probat;) nihilominùs tamen valdè magna eſt perfectio, poſſe pro ſuo libitu in hoc inſtanti eſſe hîc, & in ſequenti in cælo empyreo, aut etiam in loco infinitè diſtanti ſe collocare; quod vltimum poteſt, ſi ſemel dicatur non debere ſe ponere in medio: tunc enim idem eſt, extrema diſtare finitè, ac diſtare infinitè. Imò modus iſte ſe mouendi localiter videtur excedere noſtrum modum concipiendi; cur ergo ſine fundamento hanc tantam perfectionem debemus nos Angelis de facto tribuere? Fortè eam aliquis habebit: at quamdiu nos non poſſumus id coniectare, connaturaliùs & conſequentiùs diſcurrimus, id eis non concedendo.

Confirmatur Secundò, & oppoſita explicantur. Adde, ſi licet dæmoni credere, certè motum ad loca tam diſſita non poſſunt facere in inſtanti, neque corporibus quæ mouent tales vbicationes tribuere, ſed debent neceſſariò per medium tranſire: ſæpè enim id faſſi ſunt in energumenis aliquibus. Neque poteſt dici, dæmones in pœnam peccati eſſe tardiores: nam naturalis eorum actiuitas non eſt per peccatum ablata. Si reſponderis, Angelos perfectiores id habere, contrà eſt, quia in naturalibus ferè Lucifer eſt perfectiſſimus, & multi ſunt dæmones qui è ſupremis choris cecidêre.

16 *Obiectio contra concluſionem.* Obiicies tamen contra concluſionem. In priori naturæ inſtanti, quo Angelus hîc Pragæ v. g. ſe mouet à ponte ad ſpatium immediatum, tam non eſt approximatus illi ſpatio, quàm non eſt approximatus ſpatio quod eſt immediatum ponti Romano, quia in eo priori nulla adhuc eſt in eo Angelo vbicatio; ſine vbicatione verò non eſt propria ad vllum corpus localis approximatio, vt per ſe patet: ergo in eo inſtanti reali tam ſe poterit ponere iuxta pontem Romanum quàm iuxta Pragenſem, aut è contrario, non magis iuxta hunc

Reſpõſio quorumdam refellitur. quàm iuxta illum. Poſſet aliquis reſpondere pro eo priori naturæ, Angelum eſſe negatiuè approximatum ſpatio Pragenſi. Sed contrà, quia negatiuè approximatum idem eſt ac non approximatum: ſicut ſi aliquis diceret negatiuè lucidum, idem ſignificaret ac non lucidum.

Replica diluitur. Quòd ſi velis dicere, pro eo priori non eſſe propriè diſtantem, ſed præſcindere à diſtantia & indiſtantia; idem ego dicam reſpectu ſpatij Romani, quia pro eo priori naturæ tam non habet vbicationem Pragæ quàm Romæ; tam item conſideratur ſubſtantia Angeli capax ex ſe vbicationis Romanæ quàm Pragenſis; eadem ergo eſt de vtraque ratio.

Hoc argumentum difficile eſt, maximè in multorum ſententia, qui numquam volunt admittere, cauſſas poſſe pendere in ſuis operationibus ab aliqua conditione iam non exiſtente, ſed præterita.

Nihilominùs in primis oſtendo, argumentum etiam eſſe commune corporibus, & conſequenter non poſſe fauere his qui Angelum in inſtanti ad locum diſtantem ſe poſſe mouere ſpecialiter contendunt: nam etiam in priori naturæ eius inſtantis, quo ego moueor à ponte ad ſpatium immediatum, non ſum illi ſpatio poſitiuè magis approximatus quàm Romano: potero ergo in inſtanti Romam ſaltare, & non per medium, non ſecùs ac Angelus, quantum attinet ad præſentem difficultatem de approximatione. 17 *Difficultas ex prioritate naturæ deſumpta cõmunis eſt corporibus.*

Secundò abſolutè reſpondeo, in motu locali, vt poſſit acquiri ſpatium Pragenſe, verbi gratia, in inſtanti B, requiri vt res illa quæ mouetur fuerit in præcedenti reali immediato vicina ei ſpatio; cuius rationem à priori non poſſumus tradere; à poſteriori experientia ipſa id oſtendit, ex quà inferimus eam eſſe naturam rei ſe mouentis localiter: ſicut in multis aliis exemplis quæ ab omnibus admittuntur, cur ſcilicet agens non poſſit operari in diſtans, non operando in medio; cur aliquæ qualitates diffundantur in inſtanti per medium, aliæ verò non. quæ omnia non niſi ex experientia didicimus, imò & poſt experientiam nullam aliam poſſumus reddere rationem, niſi in naturam earum cauſſarum id reuocare. *Reſoluitur obiectio.*

Hinc in forma dico. in priori naturæ Angelum tam non habere vbicationem vicinam ponti Pragenſi, quàm non habet vicinam Romano; negando tamen inde inferri, ergo ſicut poteſt Pragenſem acquirere, poterit & Romanum. Ratio eſt, quia in inſtanti reali præcedenti fuit vicinus Pragenſi, non Romano; vnde ibi poteſt acquirere vbicationem, non hîc. *Reſpondetur in forma.*

Fortè hoc re ipſa volunt dicere, qui docent, pro priori naturæ Angelum non eſſe diſtantem poſitiuè ab vbicatione Pragenſi. quod non ita debet intelligi, vt in illo priori intelligatur exiſtens vbicatio aliqua Pragenſis, non verò Romana: oſtendi enim neutram intelligi, ſed per denominationem extrinſecam ab vbicatione reali inſtantis præcedentis in ſpatio vicino & immediato, quæ, vt diximus, requiritur ad talem motum. 18 *Explicatur quorumdam reſponſio.*

SECTIO TERTIA.

Concluditur ex dictis, Angelum in primo inſtanti ſuæ creationis ſibi dare non poſſe vbicationem.

EX ratione immediatè antè data videtur manifeſtè inferri, non poſſe Angelum primo inſtanti ſuæ creationis ſibi dare vbicationem; quia non præceſſit immediatè aut realiter approximatus alicui ſpatio, prout diximus requiri, vt ipſe producat in ſe vbicationem in aliquo determinato loco. Recentiores tamen nonnulli contrarium ſentiunt: dicunt enim, Non eſt cur Angelus non habeat eam virtutem: pro priori enim naturæ habet libertatem, & poteſt eligere hoc potiùs quàm illud obiectum: ſupponunt enim, & meritò, in primo inſtanti reali illum eſſe liberum, aliunde verò continet omnes vbicationes, neque eſt ab vllo loco elongatus; cur ergo non poterit ſibi dare quam velit? Neque ſi id concedatur, tribuetur illi aliquid excedens capacitatem creaturæ. *Obiectio ex libertate angelica deſumpta.*

Ego in hac difficultate omnino fateor, non excedere capacitatem creaturæ eam virtutem dandi ſibi 19 *Poteſt aliqua creatura dare*

ſibi primam vbicationem.

ſibi primam vbicationem. Nihilominùs, quia (vt ſæpè dixi) non licet Angelis tribuere ſine aliquo poſitiuo argumento omnem perfectionem alicui creaturæ è poſſibilibus non repugnantem, maximè quando habemus in Angelo poſitiuum argumentum vtcumque probabile ad eam negandam; quale eſt, quòd non poſſit ſibi dare vbicationem, niſi in loco vicino ei in quo immediatè paulò antè fuit; è quo probabiliſſimè ſequitur, non poſſe ſibi in primo inſtanti dare vbicationem, ideò abſolutè cenſeo eum non poſſe.

Angelus non poteſt ſibi dare vbicationẽ in primo inſtanti.

Obiectionem nimium probare oſtenditur.

Neque, quæ in contrarium obiciuntur, nos premunt. Primum enim, ſi è libertate ad alios actus quidquam inferretur, etiam probaretur, poſſe in ſecundo inſtanti dare ſibi Romanam, licet fuerit in primo inſtanti Pragæ; quia eo inſtanti poteſt eligere hoc obiectum præ illo, & continet omnes vbicationes; pro priori autem naturæ non eſt elongatus, & ea perfectio non exceditur à capacitate. Ecce omnia, quæ allata ſunt pro primo inſtanti, habent eamdem vim pro ſecundo; ſicut ergo dicimus in ſecundo non poſſe, quia pendet à poſitiua vicinitate in inſtanti reali immediato præcedenti; ita etiam, quia in primo inſtanti non præceſſit ea vicinitas, non poterit ſibi dare talem vbicationem. Et certè non videtur fuiſſe in manu ipſius, creari potiùs in cælo quàm in terra.

Reſponſio.

20

Obiectio Secunda à paritate.

Obiicies Secundò, Angelus poteſt in primo inſtanti reali dare vbicationem ſuæ intellectioni, ergo & ſibi ipſi. Reſpondent nonnulli, Angelum ante productionem ſuæ intellectionis ſupponi iam vbicatum, ideò poſſe intellectioni dare eam vbicationem; at ſibi ipſi nullo modo poſſe, quia non determinatur à præuia illa vbicatione. Solutio tamen hæc vt iacet non eſt bona: nam vbicatio ſubiecti non eſt conditio requiſita ad productionem intellectionis in ſe: hæc enim ſolùm oritur ab intellectu & ſpecie, ſiue in hoc ſiue in illo loco ſint; ergo non eſt prior natura vbicatio Angeli quàm productio intellectionis. Imò poteſt eſſe prior intellectio quàm vbicatio; & verò neceſſariò omnes debemus fateri, de facto ſæpè eſſe priorem: nam quando Angelus ſe mouet liberè pro priori naturæ, habere debet cognitionem quâ dirigatur vt velit ſe mouere, ergo prior natura eſt intellectio & volitio quàm ipſe motus; & conſequenter quàm vbicatio quam habet in eo inſtanti.

Reſponſio quorumdam nō ſatisfacit. Vbicatio ſubiecti non eſt conditio requiſita ad productionem intellectionis. Soluitur obiectio.

Aliter ergo reſpondeo, vbicationem ſubiecti eſſe priorem vbicatione intellectionis, non tamen priorem productione intellectionis; quia, vt in Phyſicis dixi, ſubiectum ſecum trahit accidentia ad locum, non è contrario. Et hoc modo locum habet ea ſolutio recentiorum, quia ante productionem vbicationis intellectionis iam ſupponitur ſubiectum determinatum per proprium vbi, at, vt in ſe producat vbicationem, nihil præcedit determinans.

21

Obiectio Tertia ex paſſionibus Angeli. Reſpõſio quorumdam refutatur Primò.

Obiicies Tertiò. Poteſt Angelus in primo inſtanti ſuas producere paſſiones, ergo & vbicationem, quæ eſt illius paſſio. Aliquis fortè negaret conſequentiam, eò quòd Angelus eſt indifferens ad diuerſas & diſtantes vbicationes; nec eſt maior ratio, cur hanc quàm illam acquirat. ita nonnulli recentiores, qui inde facilè reiiciuntur. Primò, nam illa indifferentia tolli poteſt per voluntatem: Angelus enim cognoſcens in primo inſtanti vbicationes omnes, aut certè multas, quarum eſt capax, poſſet ſe liberè determinare ad hanc potiùs quàm ad illam, ſicut ſuam indifferentiam ad hunc potiùs actum amoris vel odij determinat per hanc particularem volitionem. Contrà Secundò, quia in ipſis

Secundò.

ſequentibus inſtantibus (quando ſine dubio poteſt producere in ſe vbicationem) eſt eadem difficultas: poſitus enim in hac ſchola v. g. eſt indifferens, vt ad quatuor oppoſitas partes ſe moueat, eligendo quam voluerit: ergo ſicut tunc, non obſtante indifferentia ad multas vbicationes, poteſt ſibi dare vnam ex illis quatuor, poterit etiam in primo ſuæ creationis inſtanti, ſi ſola indifferentia ad multos obſtaret; ergo non debet ſolutio deſumi ex indifferentia.

Reſpondemus ergo ex doctrina præcedenti, vt Angelus in ſe producat vbicationem, requiri vt in inſtanti præcedenti fuerit vicinus ei loco quem de nouo acquirit, ideóque, etiamſi vbicatio ſit paſſio Angeli, non poſſe in primo inſtanti produci ab ipſo, quia non præceſſit approximatus vlli loco; quia verò hoc in aliis paſſionibus non requiritur, neque in aliis operationibus: vt enim in hoc inſtanti amet, non eſt neceſſum vt in præcedenti quaſi aliquid vicinum & proximum amori habuerit: poteſt enim ab odio ad amorem, & à nihil operante ad operantem tranſire. inde fit, vt etiam in primo inſtanti & amorem & alias operationes habere poſſit liberè, non tamen ſibi dare vbicationem.

Satisfit obiectioni.

Vbicatio differt ab aliis paſſionibus.

Rogabis, an, ſi Deus det vbicationem actioni productiuæ ipſius Angeli, poſſit tunc Angelus ſuæ ſubſtantiæ dare vbicationem: videtur enim iam ſatis determinatus per vbicationem actionis, vt propriam poſſit producere. Res eſt incerta: aliquis doceret, non poſſe. Primò, quia ea vbicatio actionis non eſt prior natura *in quo*, neque *à quo* reſpectu Angeli; nullo ergo modo poterit Angelum ſufficienter determinâre. Probatur antecedens quoad primam partem, quia neque ipſa actio eſt prior *in quo* quàm Angelus: repugnat enim concipi actionem exiſtentem, non concepto termino exiſtente; ſicut repugnat concipere albedinem vnitam ſubiecto capaci, & non concipere album. Multò ergo minùs vbicatio actionis erit prior *in quo*, ſed neque eſt prior *à quo*: quia licet per ipſam actionem producatur Angelus, ideóque hæc dicatur prior *à quo*; per vbicationem tamen actionis non producitur Angelus, neque vbicatio ipſius Angeli, quia vna vbicatio non eſt productiua alterius. & ita ſupponitur in præſenti argumento, quò intenditur eam vbicationem ab ipſo Angelo producendam: habet ergo ſe vbicatio actionis concomitanter ad Angelum, & ad eius vbicationem; imò fortè conſequenter, quia vbicatio actionis ſequitur vbicationem ſubſtantiæ; vnde diuinitus poteſt poni ſubiectum in aliquo loco ſine actione, dummodò eam habeat alibi; actio verò nullibi poteſt eſſe, niſi vbi eſt ſubiectum. Secundò, idem probaret quis experientia oſtendente, in præcedenti inſtanti reali debuiſſe Angelum eſſe vicinum loco. quod non habet, etiamſi priùs naturâ vbicetur eius actio, ergo per hoc non conſtituitur potens ſe vbicare.

22

An, data vbicatione actioni producenti Angelum, poſſit tunc Angelus dare ſibi alteram.

Probant quidam Primò.

Probatur Secundò.

Nihilominùs tamen probabilius puto, caſu quo vbicatio actionis ſit prior (quod ſine dubio diuinitus non repugnat, vt ſtatim oſtendo) poſſe Angelum ſuam vbicationem producere. Nec experientia ſufficit pro illo caſu miraculoſo (vt oſtendit ſecunda ratio) quia maius multò determinatiuum eſt vbicatio præuia actionis, ad quam ita neceſſariò ſequitur vbicatio ſubſtantiæ in eodem loco, vt nec diuinitus impediri queat. Maior, inquam, determinatio eſt, quàm præceſſiſſe in loco vicino immediatè antè. Porrò vbicationem actionis poſſe eſſe priorem, patet: nam, licet ex natura

23

Reſoluitur quæſtio.

Experientia refellitur.

Vbicatio actionis poteſt eſſe prior vbicatione ſubſtantiæ.

ſua ea vbicatio non ſit prior, poteſt tamen ex voluntate Dei fieri: ſi enim Deus decernat hoc modo, Nolo dare ſubſtantiæ Angeli vbicationem, niſi præuia vbicatione actionis, quâ producitur; ſine dubio in hoc caſu ea vbicatio eſſet prior etiam *in quo*; ergo ſaltem tunc poſſet Angelus producere ſuam vbicationem, quia determinaretur per vbicationem actionis.

Replica quorundam ſoluitur.

Negaret fortè aliquis antecedens, quia Deus non poteſt facere priora *in quo* ea quæ ex ſe non habent talem prioritatem. Nihilominùs tamen, quia alibi probaui, in tali volitione Dei nec apparentem eſſe repugnantiam, neceſſariò inde infero, poſſe eam actionis vbicationem eſſe priorem, & rurſus in tali caſu poſſe Angelum ſuam vbicationem producere; quia ex eo quòd actio ſit in hoc loco, neceſſariò infertur, debere hîc eſſe ſubiectum: non enim poteſt actio à ſubiecto elongata manere; illi enim vnitur neceſſariò: ergo eſſentialiter ſequitur ea vbicatio ſubiecti in hoc loco ex vbicatione præuia actionis in eodem: quod ſi eſſentialiter ſequitur, non mirum ſi Angelus ſit magis determinatus ad eam producendam, quàm ſi immediatè antè fuiſſet in vicino loco. quo manet ſatisfactum vtrique rationi in contrarium factæ.

SECTIO QVARTA.

Duo dubia circa motum Angeli.

24 PRimò quæritur, vtrùm Angelus in inſtanti A, occupans totam ſcholam v. g. tamquam ſpatium ſibi adæquatum, poſſit in inſtanti B, tranſire ad aliam ſcholam immediatam primæ; an verò ſolùm per indiuiſibilia queat nouum locum acquirere, & antiquum relinquere; Dico, in vno inſtanti vnum occupare, in altero verò ſequentem, non quia quæſtio pendeat ab eo, quòd vnum inſtans ſit immediatum alteri, à quo nunc abſtraho; ſed nomine inſtantis præcedentis includo id quod immediatè præceſſit, ſiue fuerit pars diuiſibilis, ſiue inſtans: eodem modo quo in aliis generationibus, ante creationem v.g. animæ, præceſſit immediatè forma alia ſubſtantialis in materia.

Angelus in vno inſtanti occupat vnũ ſpatium ſibi adæquatũ, in altero alterum.

Poteſt Angelus de nouo in inſtãti integram ſcholam occupare.

Reſpondeo, non eſſe nobis certum, quid in hoc punctô poſſit Angelus; probabile tamen eſſe, poſſe in inſtanti de nouo integram ſcholam occupare: quia, ſicut cauſſæ phyſicæ ad operandum non requirunt immediatum contactum cum omnibus partibus paſſi, ſed ſufficit cum vltima ſuperficie, nec ideò dicuntur operari in diſtans; ita ſufficit, quòd duæ areæ v. g. ſe immediatè in vna linea contingant ad hoc, vt ex vna tota ad totam aliam in inſtanti poſſit Angelus tranſire, quia tunc vbicatio in nouâ areâ eſt abſolutè contigua præcedenti. Imò id probo exemplo animæ rationalis, 25 quæ hoc modo ſe mouet in inſtanti: quando enim nutritur, non ſolùm in inſtanti informat de nouo vnum punctum materiæ v. g. ſed partem aliquam diuiſibilem iam vltimò diſpoſitam ad formam rationalem; ergo tunc in inſtanti occupat partes aliquas, vel puncta, quæ non erant in præcedenti inſtanti contigua immediatè ipſi animæ: nam pars illa de nouo acquiſita, quandoquidem diuiſibilis, non poterat ſecundùm omnia ſua puncta tangere partes corporis vbi anima erat, ſed ſolùm ſecundùm ſuperficiem.

Probatur à paritate. Anima in inſtanti occupat partem diuiſibilem materiæ.

Confirmatur concluſio.

Idem clariùs videtur, quando abſcinditur homini auricula, vel pars naſi, &c. ſi enim immediatè adhuc ſanguine calido iterùm ea pars applicetur, reunitur corpori de nouo; tunc autem in inſtanti, in quo fit continuatio nouæ partis applicatæ, anima informat non ſolùm eam ſuperficiem, quâ ſe tetigere duæ partes illæ, ſed totam auriculam additam: cùm enim tota ſit continuata, & eodem modo diſpoſita, ſi anima informat vnam partem illius, totam informat: ergo tunc in inſtanti anima acquiſiuit vbicationem diſtantem quoad aliquas partes, licet abſolutè indiſtantem, quia continuatur per alias. Idem ergo erit de Angelo ſuo modo.

Secundò poteſt dubitari, an Angelus in inſtanti, tranſeundo tamen per medium, poſſit ſe collocare in locis valdè diſtantibus. Reſpondeo, non poſſe: cuius facilis eſt ratio, quia tunc in eodem inſtanti eſſet in locis illis omnibus ſimul; & hinc rurſus ſequeretur, quòd (cùm ſupponamus illum ſimul non poſſe occupare ſpatium niſi vnius areæ v.g.) ſimul tunc occuparet quatuor, quinque, &c. 26

Angelus non poteſt ſe collocare in locis valdè diſtãtibus in vno inſtanti.

Replica diluitur.

Neque poteſt dici vnam occupandam poſt aliam: nam in eodem inſtanti reali & indiuiſibili non poteſt vnum eſſe realiter poſt aliud, ſed neceſſum eſt, vt quæ intra illud inſtans ſunt realiter, ſint ſimul; ergo ſi in eodem inſtanti ſimul eſſet in medio, & in locis diſtantibus, occuparet ſimul maius ſpatium quàm poteſt.

SECTIO QVINTA.

De velocitate motus angelici.

QVærimus, quanta ſit velocitas angelici motus, an ſcilicet poſſit habere terminum. In ſentẽtia de punctis finitis facilis eſt affirmatiua reſponſio: demus v.g. in ictu oculi eſſe centum temporis inſtantia, Angelus tunc ſe mouens, etiamſi ſummam habeat velocitatem, non poterit occupare niſi ſpatium centum arearum v. g. in quolibet enim inſtanti non poterit occupare magis quàm vnam aream: nomine areæ intellige ſpatium adæquatum, quod ſimul Angelus retinere poteſt; ergo in centum inſtantibus centum areas, etiamſi ſummè velociter moueatur. Imò hinc conſtat, etiam in ordine ad potentiam abſolutam non poſſe eſſe motum velociorem prædicto. Poteſt quidem diuinitus Deus, Angelum, ſimul replicando in multis locis ei adæquatis, intra centum inſtantia ponere in mille aut infinitis locis; at hic non eſt motus localis propriè, ſed replicatio vbicationis, quæ & in vnico inſtanti poteſt fieri; motus autem localis, qui eſt ab vno termino, vt *à quo* ad alium acquiſitum, non poteſt maior excogitari, nec diuinitus, quàm ſi intra centum inſtantia ſucceſſiua centum ſpatia relinquantur, & ſimul vnum poſt aliud acquiratur.

Non poteſt, etiã diuinitus, in vno inſtanti Angelus acquirere duo loca adæquata per motum.

Occurrebat hîc ſententia eorum, qui dicunt motum velociorem in eo conſiſtere, quòd ſimul ſit re in duobus locis res mota; at quia eam ſententiam vt omnino improbabilem reieci fusè in Phyſicis, hîc vnicum tantùm contra illam argumentum propono: nam in motu locali priùs homo ponit ſe in loco viciniori, dein in remotiori; eſt enim tranſitus ab vno ad alium locum: repugnat ergo vt ſimul in vtroque exiſtat, quantumuis velociter percurrat illud ſpatium, quia per velocitatem non ſe rareſacit. 27

Velocior motus non conſiſtit in eo, quòd res mota ſit in duobus locis.

Hoc ipſum euidenter oſtendo in motu circulari molaris lapidis; in quo etiam poteſt reperiri ſine dubio maior & minor velocitas: cúmque totum illud ſpatiũ, intra quod vertitur lapis, ſit plenum partibus ipſius lapidis, repugnat, vt in maiori velocitate punctum A, v. g. occupet duo puncta ſpatij; alioquin ſimul deberent ſe penetrare illæ partes,

Cõfirmatio ex motu lapidis molaris.

partes, & vna poni in loco alterius & ſuo. quod naturaliter eſt impoſſibile. Præterquam quòd etiamſi id concederemus, non ſolueretur difficultas: nam parum iuuat ad velocitatem motus ponere ſe ſimul in nouo ſpatio, ſi antiquum tunc non deſerit: non enim tunc per velociorem motum citiùs elongabitur à termino, licet citiùs ad illum accedat. Conſtat autem manifeſtè per velociorem motum, ſicut citiùs accedit ad terminum, ita citiùs elongari à loco vnde exierat. hæc ergo ſententia vt improbabilis omittenda eſt.

28 *Difficultas explicandi motum velociorem in ſententia Ariſtotelis.*

In ſententia verò de punctis & partibus infinitis res eſt obſcurior; quia cùm in qualibet parte determinata ſint inſtantia temporis, & partes plures, & plures in infinitum, poteſt intelligi motus ille magis & magis velox in infinitum. Et hoc argumentum illud ſaltem probat, diuinitus non poſſe eſſe motum ita velocem, vt alius velocior nequeat fieri.

Malè infertur hinc, Angelos, naturaliter loquendo, non habere terminum velocitatis.

Malè tamen hinc nonnulli inferunt, Angelos, naturaliter loquendo, non habere terminum velocitatis; malè, inquam: nam eadem ratio eſſet in ordine ad motum noſtrum, & aliorum animantium, quia etiam ibi eſt illa multitudo infinita partium; conſtat autem, nos non poſſe motum velociorem & velociorem in infinitum habere. Idem eſt in animantibus, quæ poſſunt v. g. intra ictum oculi vnum vel alterum paſſum facere, & non ampliùs, vt experientia docet: quando enim mouentur ſecundùm vltimum potentiæ, fugiendo v. g. imminens periculum, non habent motum infinitè velocem. Idem ergo eſſe poterit in Angelis ſua proportione. *Confirmatio aſſertionis.* Quod confirmo. Angelus poteſt ſe mouere tota velocitate quâ poteſt naturaliter: eſt enim propoſitio identica, *Poteſt tota quâ poteſt*. rogo, in ictu oculi quovſque Angelus hinc veniret? demus Romam vſque; iam ergo in ictu oculi non poterit ire magis procul.

29 *Replica diſſoluitur.*

Neque poteſt dici, Angelum tunc non applicare totam ſuam actiuitatem: nam vel hæc non applicatio oritur ex neceſſitate, vel ex libertate: ſi ex neceſſitate, teneo intentum, quia iam nihil amplius poteſt; ſi ex libertate, rogo, cur Angelus non poterit omnia velle liberè, quæ poteſt velle liberè? Neque quoad hoc excogitari poteſt vlla ratio, cur ego poſſim velle currere quantum poſſum, & non poſſit idem Angelus de ſe velle; illam autem propoſitionem; *Poteſt facere naturaliter quæ poteſt naturaliter*, non eſſe falſam, ſed veriſſimam, nec de ſubiecto non ſupponente, fusè oſtendi tom. 1. diſp. 40. à numero 10. vel ſi ſub his terminis non vis habere eam propoſitionem, ſaltem accipe ſub his: *Nolo omittere quidquam ex his quæ facere poſſum circa velocitatem motus.*

Confirmatio Secunda ex progreſſu in infinitum.

Confirmo: quia aliàs ſequeretur euidenter, Angelum in ictu oculi poſſe ſe mouere ad ſpatia infinitè categorematicè diſtantia. Quod ſic probo: Gabriel v.g. in ictu oculi poteſt ire vltra Romam; rogo, an etiam vſque Conſtantinopolim, & non ampliùs: ſi non ampliùs, ergo Conſtantinopolis erit terminus: ſi ampliùs, redit argumentum de loco diſtantiori, & ſic in infinitum; vnde in ictu oculi poſſet Angelus & millies, & infinities, totum orbem circuire. quod à nullo concedetur. *Nullus dicit Angelos poſſe ſe mouere quocumque velint.* Et licet hi auctores aliquos Patres pro ſe afferant, qui dicunt in breuiſſimo tempore poſſe Angelos valdè procul ſe mouere; nullus tamen dicet, quòd poſſint quocumque velint, in quacumque determinata parte temporis, quantumuis minima: imò ſemper ſupponunt habere illos aliquem terminum. *Ratio à priori.* Ratio huius à priori manifeſta eſt; quia, licet in ordine ad potentiam abſolutam Dei poſſit maior & maior velocitas excogitari; creatæ tamen virtuti Angeli & limitatæ non video cur non debeat præfigi terminus, ſicut præfigitur in ordine ad actus intellectus, voluntatis, &c.

30 *Obiectio Prima.*

Dices tamen Primò, Nos ſupponimus, non poſſe diuinitus motum eſſe ita velocem, vt non poſſit eſſe velocior alter: inde autem ſic argumentor, Sicut Deus non habet terminum ſuæ virtutis, nec poteſt aliquem motum ita velocem producere, vt non poſſit alium velociorem. nec ibi eſt inconueniens, voluntatem Dei non poſſe velle totum facere quod poteſt, cur id erit inconueniens in Angelo? *Reſpondetur obiectioni.* Reſpondeo, falſum omnino ſupponi in hac obiectione: non enim docui, nullum motum diuinitus ita poſſe eſſe velocem, vt velocior eſſe nequeat; ſed naturaliter nullum eſſe poſſe ita velocem, quo diuinitus alter velocior eſſe nequeat: alibi enim docui, produci à Deo poſſe creaturam aliquam ſummè perfectam. quod hoc ipſo argumento paulò antè facto clarè meo iudicio probaui; & ſpecialiter de motu ſummè veloci oſtendi in Phyſicis, illum diuinitus dari poſſe; *Poteſt dari diuinitus motus ſummè velox.* futurum autem eum, in quo nullæ eſſent morulæ: nam in omni ſententia, etiam Ariſtotelica, has morulas admittendas ibidem ratione & multorum auctoritate probaui.

31 *Obiectio Secunda.*

Dices Secundò cum prædictis auctoribus, Angelus poteſt ex vna area, quæ eſt adæquatum illius ſpatium, tranſire in inſtanti ad aliam integram; ergo, ſi vellet illam nouam non vna vice ſed per partes acquirere, poſſet citiùs & citiùs in infinitum, quia numquam veniret per illud citiùs ad vnum tantùm inſtans. Patet conſequentia, quia plus eſt in vno inſtanti totam acquirere quàm in tempore, quantumuis minori & minori in infinitum: qui autem efficere poteſt id quod plus eſt, poteſt ſine dubio id quod minus. *Inſtantia contra obiectionem.* Reſpondeo, argumentum pati manifeſtam inſtantiam: nam Deus poteſt vno inſtanti producere ſimul infinitos homines v.g. aut Angelos, & tamen eos omnes non poteſt producere ſucceſſiuè in minori & minori tempore in infinitum, imò non niſi in tempore determinatè infinito; & tamen plus virtutis denotare videtur poſſe eos ſimul producere quàm ſucceſſiuè. *Replica diluitur.* Nec poteſt propterea negari ſuppoſitio, & dici repugnare infinitum in actu: nam licet ob alia capita fortè repugnet, non tamen ex hoc capite, quòd in momento vno produci non poſſet, vnde pro præſenti quæſtione debet admitti.

Meliùs fortè replicabis, repugnantiam in caſu noſtræ inſtantiæ prouenire ex ipſo infinito, quod per partes non poteſt ſucceſſiuè percurri; totum verò vna vice produci aut cognoſci poteſt: at in caſu argumenti, cùm ſpatium illud non ſit infinitum, & pertranſiri ſucceſſiuè poſſit, faciliùs erit illud in minori & minori morula percurrere quàm in vnico inſtanti.

32 *Solutio quorumdam refellitur.*

Reſpondeo, In mea ſententia non poſſe quodlibet ſpatium loci acquiri ſucceſſiuè in qualibet parte temporis, ſed tantùm ſpatium loci ſibi vendicare tantùm temporis; nec in breuiori etiam diuinitus acquiri poſſe per motum localem ſucceſſiuè, alioquin fieret, vt in medio ictu oculi poſſit Angelus per motum localem infinita etiam ſpatia determinata peragere ſucceſſiuè. quòd omnes negant, & meritò. Id verò ſequi, ſi non eſſet terminus velocitatis, probatum eſt ſuprà, quia vel in medio ictu poteſt occupare Angelus plures quàm mille areas, in qualibet ſe ponendo per nouum motum, vel non: ſi non poteſt plures, ergo

ergo velocitas illius ſumma erit, intra eam morulam occupare illas mille; ſi poteſt plures, ergo mille & duas, & ſic, donec vel detur terminus, & tunc ibi erit motus ſummè velox: vel ſi terminus non detur, venietur vſque ad infinitas, quod contendo; ergo debemus illis aſſignare terminum velocitatis.

33 *Soluitur obiectio ſuprà facta.*

Ex his ergo reſpondeo ad obiectionem in forma, maiorem quidem perfectionem ex ſe eſſe, occupare in inſtanti totam aream quàm per velociorem,& velociorem motum; at quia quando diuiditur in partes area,& quælibet reſpondet diuerſæ parti temporis, ſunt plures partes loci in area, quàm in minima parte temporis ſint partes temporis: inde fit,vt non poſſint ſucceſſiuè occupari; ſic verò omnes ſimul, non ex defectu virtutis in Angelo, ſed ex contradictione in ipſo obiecto, ita vt id efficere nec Deus ipſe poſſit. Quod licèt clariùs intelligatur in ſententia de punctis finitis;eſt tamen verum etiam in Ariſtotelica: nam etiam in ea duæ quantitates bipedales habent (vt ex terminis conſtat) æquales partes proportionales,& non eſt vna in plures partes diuiſibilis quàm alia; ac ſi media accipiatur,& comparetur cum integra, ſine dubio vna eſt ſucceſſiuè & per partes proportionales neceſſariò breuiori ſpatio quàm altera peragrabilis: id quod lumine naturæ notum eſt; ergo tempus,quod ſufficit pro vna parte etiam reſpectu Dei ad mouendum vnum corpus,non ſufficit pro decuplo maiori longitudine; deberet autem ſufficere in ſententia quàm impugno,quia ad vtrumque terminum eodem modo poteſt in breuiori & breuiori tempore eiuſdem ictus oculi perueniri. quod tam falſum eſt quàm dicere, tot eſſe paruas partes, & magnas, & æquales in duobus palmis,quot in mille.

Ratio,cur nõ poſſint ſucceſſiuè occupare partes loci, poſſint autem omnes ſimul.

In ſententia Ariſtotelica non aliter ſolui debet hæc difficultas.

34 *Obiectioni aliquorum ſit ſatis.*

Repugnantia non à corpore intermedio, ſed à diſtantia deſumi debet.

Secundò obiicies, Spatium non impedit Angelum,ergo poteſt motus illius eſſe velocior & velocior ſine termino. Reſpondeo ex dictis, repugnantiam non deſumi à corpore intermedio,ſed à diſtantia, quæ ſemper eſt eadem; vnde etiam reſpectu Dei eſt eadem repugnantia, vt eo modo corpus mouere queat; alioquin, quod ſuprà dicebam, in medio ictu oculi poſſent diuinitus peragrari infinitæ leucæ,vna poſt aliam. quod non poteſt probabiliter dici, ſicut nec quòd in ictu oculi ſucceſſiuè vnum poſt alium (quod idem eſt) potuerit Deus producere infinitos Angelos categorematicè. ſed ſatis de hac velocitate, quæ ob ſententiam de punctis & partibus valdè eſt intricata. & ſect. ſeq. adhuc aliam ferè ſimilem tangemus, è quâ fortè ratio deducetur eorum quæ diximus: oſtendimus enim, valdè eſſe probabile,non poſſe Angelum habere motum localem continuum ſine aliqua quiete.

SECTIO SEXTA.

An motus angelicus poſſit eſſe continuus.

Poteſt Angelus in quouis inſtanti acquirere vnũ indiuiſibile ſpatij,imò locum ſibi adæquatum.

Difficultas hæc, ſi ſequeremur claram Zenonis ſententiam de punctis finitis, nulla eſſet; quia poſſet per viginti inſtantia temporis v. g. ſe mouere,vel acquirendo in quolibet inſtanti vnum tantùm indiuiſibile, vel vt paulò antè dixi,nouum ſpatium adæquatum, qualecumque illud ſit. In quo motu continuo nulla videtur eſſe repugnantia; niſi fortè,quia alibi docui, motum non ſummè velocem neceſſariò intercipi per aliquot morulas: vnde aliquis diceret, non quemlibet Angelum habere ſummam velocitatem, ſed vnum alio velociorem; & propterea neceſſariò illum, qui tardior eſt, debere interrumpere motum per morulas, qui propterea continuus non eſſet. Fateor ex hoc capite, quia nobis non conſtat, an quilibet Angelus ſummam habeat velocitatem, non poſſe eam continuationem motus, nec quidem in ſententia Zenonis, tam certò à nobis ſtatui. Addo tamen, quia etiam illæ morulæ in tardiùs ſe mouentibus non ita debent poni, vt poſt quodlibet inſtans motus neceſſariò debeat eſſe aliud quietis, ſed fortè poſt tria quatuórve motus erunt alia ſex, vel octo,aut plura quietis;ideò non dubitarem aſſerere, omnes Angelos in ea ſententia Zenonis poſſe aliquamdiu ſaltem moueri continuè, licet vnus nonniſi per ſex, alius verò per decem inſtantia; erunt enim plus minúſve continu omnes illi motus.

35 *Continuatio motus non conuenit Angelis de facto, ſimpliciter loquendo.*

Angeli de facto mouent ſe continuè per aliquot inſtantia.

In ſententia Ariſtotelis debẽt admitti morulæ.

In ordine autem ad maiorem vel minorem velocitatem motus, etiam in ſententia Ariſtotelica (quam vt probabiliorem ob communem auctoritatem defendi) ſemper recurrendum eſt etiam ad eas morulas, vt ſuo loco fuſiùs deduxi. Ideò, hoc puncto omiſſo,

36 *Difficultas in ſententia partes infinitas admittente proponitur.*

Iam ad præcipuam difficultatem,quæ eſt in ſententia de partibus infinitis,veniamus. Si enim Angelus continuè ſe moueat, cùm in quacumque parte minima temporis ſint infinitæ aliæ minores & minores,vel debuit in aliqua diuiſibili quieſcere,& ſic motus non eſſet continuus; vel ſequeretur, acquiſiuiſſe infinita loca intra quamlibet partem determinatam temporis. quod eſt abſurdum,ergo, &c.

Non eſt animus huc trahere totam difficultatem de motu: omittam quæ ſunt communia Angelo & aliis corporibus, ea ad proprium locum remittendo; quæ verò ſunt propria Angelorum, expediam quâ potero in tam obſcuris principiis claritate.

Pro proportione partiũ tẽporis poteſt Angelus acquirere partes loci, licet id fiat continuè.

Primò ergo dico, in eo quòd Angelus, qui naturaliter poſſet decem paſſus occupare,& de facto non exiſtit niſi in vno, in eo, inquam,quòd continuè per ſingulas partes proportionales temporis acquirat alias partes prortionales loci, & per determinatas temporis determinatas loci, donec veniat ad magnitudinem ſibi debitam, non eſt inconueniens vllum: ſi enim tranſierunt infinitæ partes temporis, etiam acquiſiuit de nouo infinitas proportionales loci,& ſicut illæ partes temporis,quia communicantes inter ſe, non faciunt tempus ſimpliciter infinitum, ita nec partes vbicationis faciunt vbicationem infinitè ſimpliciter magnam. In quo puncto eſt eadem difficultas de aliis rebus,quæ augentur motu continuo.

37 *Poteſt Angelus exiſtẽs in puncto,& nolens ſe ampliùs dilatare,moueri cõtinuè ad inſtar corporis.*

Secundò dico, In eo quòd Angelus exiſtens in puncto, & nolens ſe ampliùs dilatare, moueatur continuè, non videtur maior difficultas, quàm in eo quòd corpus aliquod continuè moueatur. Dices eo ipſo ſequi, intra ictum v. g. oculi acquiſitas fuiſſe infinitas vbicationes totales: nam quælibet fuit totalis, & non potuit durare vltra inſtans: nam ſi ampliùs duraſſet, iam fuiſſet quies, & conſequenter motus non fuiſſet continuus, ſed interruptus morulis: atqui in ictu oculi fuerunt infinita inſtantia, quia fuerunt infinitæ partes proportionales, quæ adhuc ſunt plus quàm inſtantia: ergo acquiſitæ ſunt vbicationes adæquatæ, & totales infinitæ; repugnat autem ſucceſſiuè infinitum aliquod determinatum percurri, licet infinitum ex partibus proportionalibus ſine repugnantia admittatur; ergo non poteſt Angelus continuè moueri ad nouam adæquatam

vbicationem,

vbicationem, ſiue indiuiſibilis ea ſit, ſiue ex partibus compoſita.

Reſpondeo, difficultatem hac eſſe grauiſſimam, & ferè inſuperabilem, ſi abſque paſſione conſideretur; at illud mihi debere nunc concedi, eſſe difficultatem communem cuilibet corpori ſe continuè mouenti, ideò meritò me dixiſſe in hac ſecunda concluſione nõ eſſe maiorem in Angelo, & non ſpectare huc, oſtendo autem eſſe communem: ſumo enim vnum indiuiſibile corporis, ſeu continuatiuum, ſeu terminatiuum, ſeu quodcumque aliud: nam eſſe indiuiſibilia, ſiue per modum vnionis, ſiue per modum termini, etiam in Ariſtotelica ſententia communiter admittitur. Sic ergo argumentor. Illud indiuiſibile, quando mouetur corpus continuè, etiam mutat continuè ſuam vbicationem indiuiſibilem, ſeu locum ei reſpondentem; ergo in ictu oculi, quia ſunt infinitæ partes temporis, illud indiuiſibile mutauit ſuas vbicationes infinities. Probo, quia nullam retinuit vltra inſtans; alioquin iam fuiſſet quies & motus diſcretus, vt de Angelo mihi obiiciebatur paulò antè.

Difficultas hæc cõmunis eſt cuilibet corpori ſe mouenti.

38 Vlteriùs pergo, quandocumque illud indiuiſibile acquiſiuit pro ſe nouam vbicationem, etiam omnes reliquæ partes illius corporis acquiſiuerunt nouam vbicationem; & conſequenter vbicatio totalis corporis fuit mutata, quoties indiuiſibile illud fuit motum. Aduerte, me non dixiſſe, corpus acquiſiuiſſe totalem locum extrinſecum in quolibet inſtanti, quia vltimæ partes ſunt poſitæ in loco priorum; loquor ergo de vbicationibus intrinſecis, quæ totæ mutatæ ſunt, quando vel vnicum punctum indiuiſibile ſpatij magis accedit corpus: omnes enim partes mouentur in eodem inſtanti reali in corpore duro, licet, vt dixi contra Vaſquez, poſſint vnæ priùs natura quàm aliæ moueri; ergo etiam vbicatio totalis eius corporis eſt mutata infinities; ergo in ictu oculi extitêre vna poſt aliam infinitæ categorematicè vbicationes totales, vt ſuprà de Angelo obiiciebatur: & ſicut ibi ponebantur infinitæ indiuiſibiles, hinc probo ego infinitas compoſitas; ergo difficultas communis. Quid verò de omnibus dicendum ſit, videatur ſextus liber Phyſicorum: fortè propter hoc argumentum negabitur ab aliquo omni corpori motus localis continuus.

Corpus in vno inſtanti non acquirit totalem locũ extrinſecum.

39 Aduerto hîc à P. Suarez cap. 27. & diſp. 50. Metaphyſicæ ſect. 7. num. 8. motum hunc Angeli exiſtentis in indiuiſibili ita poni continuum, vt verba quidem id ſonent, re autem ipſa ſit diſcretus, & habeat quietem: ipſa enim inſtantia angelica non ſumit in ordine ad certam aliquam menſuram communem, qualis eſſet, ſi ad imaginarium tempus inſtantaneum recurreret, vt ſine dubio debet recurri, quoad modum noſtrum concipiendi, ſicut in ordine ad vbicationem; ſed ex ipſis operationibus denominationem ſumit inſtantis, hoc modo, vt vna operatio Angeli ſit vnum inſtans, alia aliud; & ſolùm in hoc ſenſu dicit illum poſſe habere vbicationes indiuiſibiles in continuo motu acquiſitas. quod ſine dubio eſt valdè æquiuocam reddere quæſtionem, &, vt iam oſtendo, non ponit re ipſa ſucceſſionem vel quietem.

Sententia P. Suarij de motu continuo Angeli exiſtentis in indiuiſibili.

Pro quo interrogo, an, dum ea vbicatio Angeli extitit, potuerint duæ aliæ exiſtere, vna poſt alteram; an verò tam parum durauerit, vt realiter nihil minùs excogitari potuerit. ſi hoc ſecundum, tunc fateor, erit propriè inſtantanea; & tunc reſpondebit noſtro inſtanti, & conſequenter ſequetur ea ſucceſſio infinitarum & infinitarum vbicationum in ictu oculi, de quâ paulò antè. Si verò dicatur primum, tunc ſequitur fuiſſe quietem ſub eâ vbicatione, quia potuit citiùs finiri, & conſequenter eo momento quieuit Angelus; ergo re ipſa motus ille non fuit continuus, ſed interruptus.

Refutatur explicatio P. Suarez.

Quod verò ait P. Suarez, ideò vocari inſtantia illa, quia vbicationes & tales actus incipiunt toti ſimul; poteſt ſuſtineri, ſi ſolam inceptionem vocet inſtans: at, ſi ob eam rationem totam illorum durationem vocet inſtans, manifeſtè redarguetur, quia alioquin totam ſubſtantiæ angelicæ durationem vocare poſſet inſtans, quia etiam totus incipit ſimul Angelus. His notatis redeamus ad quæſtionem, in quâ. 40

Dico Tertiò. Si Angelus occupet ſpatium diuiſibile & determinatum, v. g. mediam aream, leucam, aut duos pedes, non poteſt ſe mouere motu continuo ad alia æqualia ſpatia. Ratio eſt manifeſta, quia tunc in ictu oculi deberet percurrere infinitas medias areas, æquales & determinatas. quod omnino repugnat. Sequela patet ex dictis, quia in ictu oculi ſunt infinita inſtantia vel partes temporis; ergo ſi in qualibet mouetur ad nouam mediam aream, neceſſariò debebit mille medias areas de nouo occupare; hoc autem eſt admittere infinitum categorematicum in tempore finito; ergo dicendum eſt, eum non eſſe capacem talis motus. Et ex hac parte eſt ſpecialis in Angelo difficultas, ratione ſpatij diuiſibilis, quod occupare ſimul poteſt, & totum ſimul deſerere. quòd ſi faciat per omnes partes proportionales, neceſſariò faciet infinitas medias leucas ſimpliciter. Video difficultatem, quæ in Angelo eſt, ratione ſpatij omnibus corporibus eſſe communem, ratione intrinſecarum vbicationum; vnde tota hæc quæſtio ob eam ſententiam de continuo & tempore eſt inexplicabilis.

Angelus occupans ſpatiũ diuiſibile & determinatũ, non poteſt ſe mouere motu continuo ad alia æqualia ſpatia.

SECTIO SEPTIMA.

De potentia ipſa motiua angelica.

Explicuimus locum angelicum & motum, per quem illum acquirit; iam oportet videre, qualis ſit in Angelo potentia, à quâ ille procedat.

Capreolus apud P. Suarez cap. 23. opinatur, motum Angeli non prodire ab ipſo Angelo; quia, vt dixit Ariſtoteles, omne quod mouetur, ab alio mouetur, alioquin eadem res eſſet in actu & potentia. quod repugnat. Contrariam tamen ſententiam, vt omnino certam, & de fide, ex multis locis Scripturæ, vbi Angeli dicuntur ſe mouere, venire, intrare, volare, &c. benè ibi defendit P. Suarius, & refert p.o illa multos auctores. 41

Capreoli ſententia, motum Angeli non produci ab ipſo Angelo. Sententia cõtraria certior.

Principium autem illud Ariſtotelicum, vt ſonat, tamquam omnino improbabile reieci ſæpè, & in primis omnia viuentia ſe mouent ab intrinſeco: & ab ipſo Ariſtotele, Capreolo reliquiſque omnibus diſtinguuntur duo genera actionum, immanentium vnum, alterum tranſeuntium; illæ autem ſunt quæ recipiuntur in eodem principio à quo fiunt, & conſequenter principium ſe mouet per illas: non enim ibi ſumitur motus præcisè pro locali, ſed pro motu phyſico in receptione nouæ qualitatis aut modi conſiſtente. Præterea de motu locali homo ipſe ſe mouet & cetera animalia; nec video quid cogitare potuerit Capreolus, dum ita vniuerſaliter id aſſeruit. Omitto alias inſtantias de agentibus liberis, quæ vt talia ſe determinant. &c. res enim eſt & clariſſima

Reſponſio ad principium Ariſtotelicũ.

42 *Obiectio de actu & potentia explicatur.*

clariſſima & certiſſima. Obiectio autem de actu & potentia leuiſſima eſt: nam eſſe in potentia, dupliciter poteſt accipi. Primò, prout ſignificat eſſe in carentia actus: ſic autem, ex eo quòd quis ſe moueat, potiùs dicendum eſt eſſe in actu, in carentia verò nullo modo; & hoc verum eſt, ſiue producatur ab ipſo patiente, ſiue ab alio: eſt enim eadem planè in vtroque caſu ratio.

Non repugnat, habere virtutem efficiendi actũ, & ſimul efficiendi ipſum actum.

Secundo modo ſumi poteſt, *eſſe in potentia*, id eſt *habere potentiam ad illum actum*; hoc autem ſine dubio ſequitur. At vbi eſt repugnãtia inter hæc duo, habere virtutem efficiendi actum, & ſimul efficere ipſum actum? numquid non etiam cauſſæ extrinſecæ ſunt in actu quando operantur, licet intrinſecè non mutentur, & ſimul ſunt in potentia in eo ſenſu? imò repugnat vllam rem eſſe in actu, quæ ſimul non ſit in potentia, ſeu quæ ſimul non habeat potentiam ad eum actum, illo modo quo illum recipit: vnde vix quis Philoſophiam in Summulis libare incipit, & iam audit, *Ab actu ad potentiam bona eſt conſequentia affirmatiuè*, hoc eſt, *habet actum, ergo habeat potentiam vt illum habeat*. Et in ipſo Deo eſt id veriſſimum: nam pater habet potentiam generandi, & ſimul actu generat, & ſic de actu extrinſeco productionis creaturarum; ad quam productionem ſine dubio habet potentiam. Vides ergo quàm longè abſunt ea duo à mutua repugnantia, vt potiùs omnino & eſſentialiter actus ſecundus dicat primum; licet non ſemper è contrario, potentia ſit cum ipſo actu, ſeu actus primus cum ſecundo coniunctus.

Potentia locomotiua Angeli non debet diſtingui ab Angelo, niſi aliæ potentiæ diſtinguantur.

Suppoſita ergo ea veritate, difficultas præſens eſt, an ea potentia, ſeu virtus productiua motus Angelici, ſit diſtincta ab eius ſubſtantia; néc ne. quòd ſi diſtinguatur, an ſit potentia per ſe, an verò intellectui aut voluntati identificata. In mea ſententia non diſtinguente alias potentias ab anima, eadem conſequentia non eſt diſtinguenda potentia locomotiua. E contrario verò, in diſtinguente intellectum & voluntatem ab anima, videtur etiam diſtinguenda potentia locomotiua: illud ergo erit dubium, an ſit idem cum intellectu & voluntate: an verò tertium quid.

43 *Sententia P. Vaſquez & P. Granadi.*

Multi, inter quos P. Vaſquez & P. Granadus, eam dicunt eſſe idem cum voluntate, quia non eſt ratio ponendi aliam diſtinctam. Confirmant, quia in Deo eius voluntas eſt etiam potentia. Granadus tamen tract. 9. ita explicat eam ſententiam, vt non tam cum voluntate quàm cum actu ipſo volendi eam identificet: ait enim volitionem ipſam eſſe productiuam.

Impugnatur ea ſententia.

Optaſſem in his auctoribus, vt, ſicut non obſtante maxima diuerſitate inter motum localem & volitionem, eo tamen quòd non apparet alia neceſſitas: non diſtinguunt tertiam potentiam; ita conſequenter diſcurrendo docuiſſent, non obſtante diuerſitate intellectionis à volitione, nihilominùs tamen vnicam dixiſſent eſſe potentiam pro eis actibus: & adhuc meliùs diſcurriſſent, ſi nec quidem vnicam diſtinxiſſent, ſed ipſi animæ ſubſtantiæ totum id munus tribuiſſent.

44 *Si aliæ potentiæ diſtinguantur, etiã locomotiua diſtingui debet.*

Cenſeo ergo dicendum cum P. Suario cap. 24. ſi dantur duæ aliæ, hanc futuram tertiam ab eis diſtinctam, quod valdè benè probat ibidem Suarez, oſtendens, ſi ipſi termini producti conſiderentur, incomparabiliter maiorem eſſe differentiam inter vbicationem & volitionem quàm inter hanc & intellectionem: nam hæ duæ ſunt qualitates illa in ſententia communi modus, hæ duæ propriæ creaturarum rationalium: illa omnibus rebus communis, ipſis etiam accidentibus: hæ tendentiæ intentionales ad obiectum, illa non: hæ inter ſe connexæ, & per ſe, illa omnino independens ab omnibus his duabus: illa producitur in aliis, hę à ſolo ſubiecto, ſeu ab intrinſeco, ſeu præciſè immanenter. Si verò etiam conſideretur modus quo producantur, hæ duæ procedunt vitaliter, illa verò non. Vnde manifeſtè concluditur, ſi differentia volitionis ab intellectione probat diſtinctas potentias, à fortiori longè diuerſitatem vbicationis à volitione & intellectione probare tertiam aliam diuerſam. Neque eſt poſſibilis aliqua ratio, quæ magis probet poſitiuam identitatem potentiæ locomotiuæ cum aliquâ ex his duabus, aut cum vtraque, quàm harum inter ſe aut vtriuſque cum anima. Quod enim dicitur, non eſſe neceſſitatem eas diſtinguendi, abſolutè verum eſt; ac propterea eas ego non diſtinguo. At ſuppoſito quòd ſit neceſſitas ad diſtinguendam voluntatem ab intellectu, maior eſt ad diſtinguendas has, quia tota illa neceſſitas deſumitur ex actuum diuerſitate; hic autem eſt incomparabiliter maior, ergo. *Non eſt maior neceſſitas diſtinguendi alias potentias, & non loco motiuã.*

Inſtantia è Deo non premit, quia vel loquimur de diſtinctione reali: & in hoc ſenſu fateor, non diſtingui potentiam motiuam aut productiuam à voluntate. At nec diſtinguitur ab intellectu, & omnes tres ſunt idem realiter cum ipſo Deo; cur ergo inde non intulere conſequenter, etiam cum intellectu noſtro identificari potentiam locomotiuam, aut meliùs, nullam à ſubſtantia Angeli diſtingui? ſi verò loquantur de diſtinctione rationis, tunc falſum ſupponunt: nam, vt alibi oſtendi, etiam ratione noſtra diſtinguitur potentia operatiua Dei ab eius intellectu & voluntate, ergo nihil inde deducere poſſunt. 45 *Reſoluitur obiectio ex diuinis deſumpta.*

Fortè dicent, potentiam locomotiuam ſubeſſe voluntati, ergo eſt vna. Sed contrà, quia etiam in nobis ſubeſt, & tamen diſtinguitur ab his in nobis, & in brutis. Contrà Secundò, quia ea ſubiectio, ſi propria debet eſſe, meliùs intelligitur, ſi ſint duæ potentiæ quàm ſi vna: nemo enim ſubiicitur ſibi, ſed alteri. Contrà Tertiò, quia etiam intellectus ſubiicitur voluntati; & tamen eos diſtinguis, ergo. Reſpondeo ergo, eam ſubiectionem nihil aliud eſſe quàm quòd non producatur motus, niſi præuio voluntatis actu: ſicut non producitur amor, niſi præuio actu cognitionis. Ex hoc autem capite nec illi poterunt inferre identitatem, nec ego diſtinctionem; ſed aliunde lis decidenda erit. *Replica confutatur Primò. Secundò. Tertiò. Potentia locomotiua quomodo ſubſit voluntati.*

Denique, quod ait Granadus, volitionem ipſam eſſe productiuam motus, multò magis diſplicet, quia ſine vllo planè fundamento ea virtus volitioni tribuitur: communiter enim eiuſmodi actibus vitalibus ſolùm conceditur vis productiua habituum, aut ſpecierum, at aliorum effectuum, nullatenus conceditur. de quo benè Suarius ſuprà. *Volitio non eſt productiua motus.*

Aduerte tamen, ab ipſo rurſus hanc eamdem quæſtionem fusè diſputari cap. 28. Dico eamdem: nam licet capite 28. ſolùm agat, vtrùm potentia locomotiua, quâ alia à ſe Angeli mouent, ſit eadem cum intellectu aut voluntate, an verò quid diſtinctum; eadem tamen planè eſt ratio de potentia motiua aliorum, quæ ſui: nec inter auctores oppoſitos vlla in hoc puncto aſſignatur diuerſitas; nec ſcio vllum qui doceat, vnam diſtingui, aliam verò non. nec item vllam adfert P. Suarez ſpecialem rationem, ad probandum potentiam motiuam aliorum debere identificari 46 *Eadem eſt ratio de potentia locomotiua, aliorum, quæ de potentia locomotiua ſui.*

tificari intellectui, aut voluntati, magis quàm motiuam ſui.

Imò fortaſſe poſſet aliqua afferri, vt illa diſtingueretur, licet non hæc; quia minùs adhuc conuenit productio vbicationis in alieno ſubiecto cum productione intellectionis in ſe, quàm cum eadem intellectione conueniat productio vbicationis propriæ; ergo maior eſt ratio ad diſtinguendam ab intellectu (& idem dico de voluntate) virtutem motiuam aliorum quàm motiuam ſui. Neutram autem eſſe diſtinguendam à ſubſtantia, ſuprà diximus. Caſu verò quo intellectus & volũtas diſtinguerentur, iam diximus futuram tertiam motiuam localiter ſui, quam dicimus futuram etiam motiuam aliorum: non enim apparet neceſſitas etiam tunc ponendi quartam pro mouendis aliis: quæ enim poſſet ſe, poſſet & alia; licet in ordine ad potentiam abſolutam non videam repugnantiam, quòd eſſent duæ, vna pro ſe mouendo, alia pro aliis.

Non debet diſtingui potentia motiua ſui à potētia motiua aliorum.

DISPVTATIO DECIMAOCTAVA.

Utrùm Angeli poßint mouere alia à ſe.

1 HVc vſque actum eſt de intellectione, volitione, vbicatione & motu Angelorum, quæ omnia ſunt ipſis intrinſeca; nunc oportet de his quæ circa alios naturaliter exercere poſſunt breuiter diſputare. An autem potentia diſtinguatur ab Angelo, dixi num. vlt præcedenti diſp. iam ad alia.

Supponitur, Angelos poſſe mouere corpora.

Suppono ex Scriptura, Angelos poſſe mouere corpora. ita vnus quondam duxit Habacuc per capillum; ita alter vna nocte centum octoginta quinque millia hominum iugulauit; ita dæmones paſſim huc illuc magos ſagóſque ferunt. Imò & ipſe Chriſtus Dominus à dæmone in montem & pinnaculum templi ſublatus eſt. difficultas eſt quomodo id fiat.

Quæritur quomodo id fiat.

Secundò ſuppono, id non fieri per apprehenſionem phyſicam corporis moti eo modo quo à nobis fit; quando comprimendo v. g. intra manus aliquid fortiter detinemus: tunc enim, quia res illa exire foras non poteſt ob impenetrabilitatem, mouetur neceſſariò ad motum manus, & ibi retinetur cum ſua vbicatione, vbi manus hæret, & eò trahitur, quò mouetur manus; hoc autem locum non habet in Angelo, quia penetrabilis eſt cum quolibet corpore; ergo non poteſt per hanc apprehenſionem illud mouere.

Duplex modus, quo Angelus poſſit alias res mouere.

Duo ergo modi videntur reſtare, quò Angelus poſſit alias res aut corpora mouere. Primus eſt, imprimendo impulſum, ſicut quando lapidem proiicimus. Secundus, immediatè producendo ipſam vbicationem nouam, ad eum modum quo ſeipſum Angelus mouet, & omne animal progreſſiuum ſe mouet. de vtroque autem poteſt dubitari in præſenti.

SECTIO PRIMA.

Quid de impulſu.

P. Vaſquez docet, Angelos poſſe imprimere impulſum rebus à ſe motis.
Contrà reſpondent aliqui argumento.
P. Vaſquez nihil conuinci.
Confirmant.

2 PAter Vaſquez relatus à P. Suario cap. 27. docet, Angelos poſſe impulſum imprimere, eò quòd Angelus lapidem tenere in aëre non poſſit, niſi imprimat lapidi vnum impulſum æqualiter oppoſitum illius grauitati, quo hæc grauitas reprimatur. Huic argumento reſpondent aliqui Primò, nihil conuinci, quia poſſet Angelus ſe applicando lapidi, etiamſi nil prorſus efficeret, reſiſtere grauitati lapidis; ſicut in ſententia Vaſquez ipſemet impulſus productus in lapide nihil aliud efficiendo reſiſtit grauitati. Confirmant id: ſi duæ cauſſæ contrariæ omnino æqualiter potentes ad agendum ac reſiſtendum applicentur vni paſſo, vna impediet alteram, & contrà, nil prorſus efficiendo, ſed ſolùm ibi ſtando; ergo, cùm Angelus habeat virtutem non ſolùm æqualem grauitati lapidis, ſed fortiorem multò, poterit ſe applicando lapidi reſiſtere grauitati illius, etiamſi nihil operetur.

Solutio recentiorum contra P. Vaſquez argumentum eſt dura.

Argumentum Patris Vaſquez mihi quidem non probatur, vt ſtatim oſtendam; ſolutio tamen hæc recentiorum videtur eſſe dura: ex ea enim ſequitur, Angelum, eo ipſo quòd ſit approximatus alicui corpori, formaliſſimè reſiſtere in actu ſecundo, ne moueatur tale corpus, & conſequenter eo ipſo non mouendum. quod falſiſſimum eſt; aliàs non habentes Angelum Cuſtodem prope nos, ſemper deberemus eſſe immoti, niſi fortè quando ille nos truderet. Sequela probatur, quia tunc haberet omnia quæ haberet Angelus in eo caſu quo 3
lapidem in aëre teneret, ſcilicet approximationem ſuæ virtutis potentis reſiſtere noſtro motui: nec enim requiritur, vt aliquid aliud faciat ad reprimendum in actu ſecundo motum, iuxta hanc ſolutionem; ego deberet tunc noſtrum motum impedire.

Reſpondent recentiores contra inſtantiam ſibi obiectam.
Contra reſponſionem recentiorum.

Dicent fortè, in eo caſu deeſſe illi Angelo voluntatem reſiſtendi, quam habet dum tenet lapidem. Sed contrà, quia, vt benè P. Suarez docet, motus localis & reſiſtentia actualis in Angelo non fit immediatè per ipſam volitionem, ſed per illam vt determinantem potentiam loco motiuam & reſiſtitiuam: quæ in eius ſententia, & ab Angelo & à voluntate diſtinguitur; ergo cùm in vtroque caſu potentia loco motiua & reſiſtitiua omnino æqualiter ſe habeat, neceſſum eſt, vt in actu ſecundo vbique æqualiter reſiſtat, vel certè æqualiter cedat; ſiue in vno detur volitio, ſiue in alio non, ſiue in vtroque.

Vrgeo, Illa volitio reſiſtendi vel non reſiſtendi non poteſt habere obiectum vllum, iuxta ſolutionem recentiorum, ergo non poteſt ibi eſſe. Conſequentia eſt bona. Probatur antecedens, quia actu reſiſtere, vel non reſiſtere, nihil prorſus eſt ex parte obiecti diuerſum in vno caſu ab alio. quid ergo magis vult in vno quàm in alio?

Reſpondent recentiores Secundò.
Contrà Primò.

Poſſet reſponderi, Angelum in vno caſu velle ne moueatur lapis, in altero vt moueatur. Contrà: quia motus vel illius carentia non fit immediatè ab Angelo; ergo dum ipſe vult reſiſtentiam, quæ ab ipſo fit, non vult formaliter motum corporis, aut carentiam illius, quæ fiunt ab aliis cauſſis.

Secundò.

Contrà Secundò, quia non poteſt in principiis argumentium ad ſolum ſuum nutum Angelus impedire vel mouere corpora, ergo aliquid aliud ex ſua 4
parte debebit ponere.

Reſpondent Tertiò. Contrà.

Reſpondebitur Secundò, Angelum tunc velle ibi ſtare. Sed contrà, Ergo ego ſuprà benè intuli, quandocumque Angelus eſt iuxta aliud corpus, neceſſariò impedire motum illius. quod ſine dubio eſt abſurdum. Vnde conſtare videtur, ſolutionem ſuprà poſitam non eſſe bonam. Ad inſtantiam è cauſſis naturalibus contrariis, quæ ibi affertur, facilè reſpondeo; eo ipſo quòd illæ cauſſæ naturaliter & non liberè reſiſtant, rectè intelligi, quo pacto ex ſola concurrentia vtriuſque ſe inuicem impediant; at in cauſſis liberè operantibus id non poteſt fieri, niſi aliquid à ſe diſtinctum producant.

Inſtantia è cauſſis naturalibus contrariis reiicitur.

Addo tamen, poſſe probabiliter eam ſolutionem è num. 2. defendi; ad hanc verò noſtram vltimam replicam dicendum erit, ſicut in agentibus naturalibus ipſa eorum poſitio eſt formalis reſiſtentia, ita in agentibus liberis (quale eſt Angelus) poſitionem ipſorum ſimul cum voluntate libera impediendi eſſe formalem reſiſtentiam. quòd ſi quæratur, quod ſit obiectum eius voluntatis; reſpondendum erit, dum Angelus vult vt conſeruetur lapidis vbicatio ab alia cauſsâ, etiamſi ipſe in eam non influat, cauſſare formaliter per eam volitionem impedimentum, ne deſtruatur vbicatio. quo ſenſu probabilis eſt ea ſolutio.

Secundò, & meliùs, reſpondetur argumento P. Vaſquez.

Meliùs tamen adhuc Secundò reſpondetur argumento Patris Vaſquez, in eo caſu poſſe Angelum detinere lapides ſine vllo impulſu producto, ſed ſolùm conſeruando effectiuè vbicationem lapidis in aëre: inde enim fit, vt, quia lapis nō poteſt duas ſimul habere, illam autem non poteſt amittere, quia conſeruatur à fortiori cauſsâ, quàm ſit ipſa grauitas lapidis; inde, inquam, fit, vt non poſſit deſcendere deorſum. In quam tandem ſolutionem conſenſit vbi ſuprà P. Suarez. Confirmo autem ſolutionem exemplo communiſſimo: quando enim ego vel reſiſto alicui volenti me mouere, vel lapis magnus reſiſtit mihi conanti illum mouere; certè nec lapis imprimit impulſum in me ad reſiſtendum, nec ego in illo qui me conatur mouere; ſed ego conſeruando præciſè vbicationem quam habeo, fortiori actione & concurſu quàm poſſit ſuperari ab impellente, maneo immotus, & ob hanc cauſſam etiam magnus lapis non mouetur à me, quia grauitas propria conſeruat eam vbicationem fortiori concurſu. Vt ergo Angelus teneat lapidem in aëre, & reſiſtat grauitati illum impellenti deorſum, non eſt neceſſum vt imprimat impulſum contrarium grauitati, ſed ſufficit, ſi conſeruet vbicationem lapidis in aëre actione fortiori.

5 *Confirmatur exemplo à reſiſtentia petito.*

Obiicitur, Angelum non habere vim immediatam eam vbicationem producendi. Reſpondetur obiectioni.

Dices, Angelus non habet vim producendi immediatam eam vbicationem, tum quia nullam fortè in corpore poteſt; tum quia, etiamſi poſſet, cùm tamen eam, quam habet lapis, primò non produxerit, non poterit eam conſeruare: ab eadem enim cauſſa, à quâ fuit producta, debet conſeruari. Reſpondeo facilè, ipſum Patrem Vaſquez meritò concedere Angelis virtutem producendi immediatè vbicationem in corporibus. Quod verò additur, eam non fuiſſe primò productam ab An-

6

gelo, non vrget: nam eo inſtanti quo illam conſeruat Angelus, non erat alia cauſſa, à quâ conſeruaretur illa vbicatio, vnde naturaliter debebat perire ob grauitatem lapidis; ergo potuit Angelus voluntate ſua influere in conſeruationem eius vbicationis. Quòd ſi in hoc habes difficultatem, dic, eum nouam in eodem loco produxiſſe in ſecundo inſtanti, eámque poſteà conſeruaſſe; ne hoc modo cogaris dicere (quod reputas abſurdum) eum in alienam meſſem falcem miſiſſe.

Hæc circa argumentum Patris Vaſquez; ad quæſtionem verò præcipuam redeundo, vtrùm talis impulſus ab Angelo imprimi poſſit, P. Suarez ſuprà dubius in ea hæret: nam ex vna parte, inquit, videtur ei poſſe concedi: tales enim impulſus non ſuperat Angeli vires, & eſt ordinatus ad motum; aliunde autem, ne ei concedatur, duo vel tria videntur obſtare. Primum eſt, quia, ſi Angelus poſſet imprimere impulſum, poſſet mouere corpus diſtans à ſe, mittendo impulſum per medium. hoc autem videtur abſurdum. Ego tamen non video in eo abſurditatem vllam, imò, ſiue ſit per impulſum, ſiue aliunde, Angelus poteſt mouere corpus diſtans à ſe, mouendo ſcilicet medium: ſi enim ponatur in vna parte ſcamni ver. g. & illud parum trudat, ſeipſum mouendo deiiciet, vel mouebit ea quæ ſunt in oppoſita parte ſcamni, cui Angelus non eſt immediatè coniunctus.

P. Suarez dubius hæret, an impulſus talis ab Angelo imprimi poſſit.

Primum argumentum Patris Suarez contra eum impulſum.

Non vrget eius argumentum.

Secundum, quod obiicit P. Suarius, eſt, quia Angelus non eſt productiuus alicuius corporeæ qualitatis, ergo neque impulſus; hæc enim eſſet qualitas corporea. Reſpondeo, duas eſſe qualitates corporeas: vnam quæ pertinet ad diſpoſitiones, ſeu perfectiones rerum materialium, vt eſt calor, &c. de quâ dicemus ſect. 4. non poſſe ab Angelo produci. Alia eſt qualitas, quæ pertinet ad motum ipſum localem; & hæc benè poteſt ab Angelo produci, licet alia vel aliæ non poſſint. Et confirmo id euidenter in nobis: licet enim homo ſecundùm ſuam ſubſtantiam non poſſit colorem, lucem, &c. in alio producere, neque in ſe, imò neque calorem aut frigus propriè, quia hæc non producuntur immediatè in aliis ab ipſa ſubſtantia hominis, ſed à calore vel frigore exiſtente in corpore; poteſt tamen producere qualitatem impulſiuam. Et in hac vi conueniunt ferè omnia animantia, etſi circa alias qualitates valdè differant: videtur enim annexa virtuti loco motiuæ, quæ eſt communis omnibus animantibus. Cur ergo non erit etiam annexa virtuti motiuæ Angelicæ, etiamſi in ordine ad alias qualitates nil poſſit producere Angelus? Secundò poſſet reſponderi, impulſum non eſſe qualitatem, ſed modum, ſicut Suarez dicit de ipſa vbicatione.

Secundum eius argumentum contra impulſum. Reſpondetur huic argumento.

7

Confirmatur.

Reſpondetur Secundò.

Tertiò obiicit, quia poſſet Angelus ſemel imprimere impulſum in loco qui perpetuo duraret, & conſequenter perpetuò moueret cælum, etiamſi poſteà deſtrueretur Angelus, vel dormiret: ſequelam probat, quia impulſus in eo motu circulari non habet contrarium; ergo ſemel productus debet perpetuò durare. Nego ſequelam, quia non omnes qualitates productæ in cælo incorruptibili ſunt incorruptibiles; vt patet in luce, quam cælum acquirit & amittit; ergo, licet Angelus imprimeret impulſum in cælo, non ſequeretur eum futurum perpetuum; neque quia procederet ab Angelo, id ſequeretur, quia non omnia, quæ producit Angelus, ſunt perpetua; poſſet ergo Angelus imprimere impulſum ſufficientem, vt per horas duodecim moueretur cælum, non tamen per diem aut per annum. Ad probationem autem ſequelæ ſæpè oſtendi, & ſpecialiter ſuprà diſp. 1. à num. 25. non omnia quæ carent contrario, neceſſariò eſſe perpetua; ſed ſæpè talis eſſe naturæ, vt conſeruentur ad breue aliquod ſpatium, præſente etiam priori cauſſa, poſteà verò pereat. Idem ergo contingere poſſet in eo impulſu.

Tertium P. Suarez argumentum contra impulſum.

Contrà eſt.

8

Dicendum

Probabiliùs eſt, Angelum poſſe imprimere impulſum.
Ita etiam non obſtantibus contrariis argumentis, ſentit Pater Suarez.

Dicendum ergo probabiliùs multò eſſe Angelum habere virtutem ad imprimendum impulſum; quia vt (paulò ante dixi) hæc virtus videtur annexa omnibus ſe mouentibus localiter. nec eſt vlla ratio cur Angelo negetur. Et P. Suarez, non obſtantibus contrariis argumentis, videtur etiam hanc partem vt probabiliorem reputare. Quantus autem ille impulſus eſſe poſſit, & quamdiu petat durare; item, vtrùm omnes alij æqualiter eum poſſint imprimere, non obſtante maiori in aliis prædieatis perfectione, res eſt valdè dubia, quia non habemus pro vlla parte argumentum; ideò eas quæſtiones non decido.

SECTIO SECVNDA.

An poßit mouere immediatè corpora

Angelum immediatè poſſe mouere corpora, omnes concedũt. Obiicitur.

IN ſecundo modo mouendi corpora, ſcilicet immediatè producendo vbicationem in corpore, minor eſt difficultas: omnes enim eam videntur concedere Angelo. neque eſt aliquid vnde impugnetur. Dices Anima ſeparata non poteſt corpora mouere, ergo neque Angelus.

9 *P. Vaſquez negat, animã ſeparatam poſſe vllum corpus mouere.*

P. Vaſquez diſp. 194. num. 9. negat animam ſeparatam poſſe vllum corpus mouere. Fundamentum illius eſt, quia, ſi id poſſet mouere, deberet id facere per voluntatem: atqui exiſtens in corpore habet eam voluntatem, ergo & totam potentiam loco motiuam; ergo eodem modo poterit ſolâ ſuâ voluntate, etiam intra corpus, alia corpora mouere. quod ſine dubio manifeſtæ experientiæ repugnat. Argumentum tamen hoc non videtur omnino ſufficiens ad negandam eam virtutem animæ: nam, ſicut ipſe docet, animam ſeparatam intelligere per ſuam ſubſtantiam vt per ſpecies; & tamen cùm tota ea ſubſtantia ſit in corpore, non poteſt in illo intelligere niſi per ſpecies ſuperadditas; cur eodem modo non potero dicere, extra corpus poſſe ſuâ ſolâ voluntate alia mouere, non verò intra? Reſpondet, diſparem eſſe rationem de intellectione & motu: intellectio enim impeditur ob alligationem ad ſenſus, à quibus accipit ſpecies; vt verò moueat alia corpora, nihil impedit, quia non requirit contactum phyſicum. Hæc tamen ſolutio non ſatisfacit: nam quòd anima iuuetur à ſenſibus, probat quidem, eam habere poſſe in corpore plures actus quàm extra corpus; at cur, quæſo, recipere aliquot ſpecies à ſenſu, impediet animam, ne, quando non operatur cum eis ſuperadditis ſpeciebus, operetur cum ſua virtute adæquata, quam in ſe habet? Vel certè ego eodem modo dicam, virtutem motiuam animæ impediri per alligationem ad corpus: nam occupatur in motu ipſius corporis, & inde impeditur alius immediatus alterius corporis.

Non eſt ſufficiens eius argumentũ.
Reſpondet P. Vaſquez.
Non ſatisfacit.

10 *Concedenda eſt abſolutè animæ ſeparatæ virtus ad mouenda corpora.*

Secundò abſolutè reſpondeo, facillimè poſſe dici, animam, ad mouendum ſolo ſuæ voluntatis nutu corpora, pendere vt à conditione à carentia vnionis cum corpore; quia multa & multò perfectiora efficere poteſt ſeparata quàm coniuncta, vt omnes fatentur. Ideò concedenda eſt animæ ſeparatæ virtus corpora mouendi. Hinc negatur antecedens ſecundæ obiectionis. Deinde, eo admiſſo, adhuc negatur conſequentia ex animâ ad Angelos, tum ob diuerſitatem notabilem: ratione cuius non licet inferre. Hæc ſubſtantia non habet eiuſmodi virtutem, ergo neque altera ſpecie diuerſa illam habebit; tum ob maiorem perfectionem Angeli, ratione cuius plura ei quàm animæ ſeparatæ concedere poſſumus probabiliter.

Differentia inter motum cauſſatum immediatè & mediatè.

Circa hunc motum corporum ab Angelis aduerte, motum cauſſatum immediatè in hoc differre ab eo qui cauſſatur mediatè per impulſum: nam ad hunc non eſt neceſſum, Angelum ſe ſimul mouere cum re quam mouet: impulſus enim in re productus, quamdiu durat, eam mouet, perinde ac impulſus à nobis productus: qui licet in primo fieri producatur à nobis, conſeruatur tamen à ſolo Deo: nos enim iam abſentes non poſſumus illum conſeruare; ad motum verò immediatum requiritur, vt Angelus ſemper ſit iuxta corpus quod mouetur, & ſemper det illi nouam vbicationem, niſi à propria grauitate vel leuitate moueretur deinde corpus poſt primum motum ab Angelo. Ratio eſt, quia prima vbicatio producta ab Angelo non eſt productiua alterius vbicationis, ſicut impulſus eſt productiuus motus: vnde fit, vt, ſi Angelus velit mouere corpus vltra ſphæram ſui loci, debeat exire Angelus ex ea, ac ſemper comitari corporis motum. Dixi *extra ſphæram*: nam, ſi Angelus exiſtens in tota area velit intra eam mouere lapidem, non eſt neceſſum vt ipſe etiam ſe moueat, quia verò præcedenti obſeruatione videmur ſupponere, Angelum non poſſe immediatè alia mouere, niſi illis vicinus ſit; oportet id paulò ampliùs explicare. 11

Ratio dictæ differentiæ.

Explicatur quomodo Angelus debeat eſſe vicinus rebus quas mouet.

Communis quidem ferè omnium ſententia docet, eam præſentiam requiri; & ita ſupponitur in generalibus principiis philoſophicis: habent enim eamdem vim in Angelis, ac in aliis creaturis. Quòd ſi obiicias, Angelus efficit motum per voluntatem, ergo non requirit præſentiam ad corpus. Diſtinguendum erit antecedens. Efficit per voluntatem, ſeu vbi vult, independenter ab approximatione, negatur antecedens: efficit per voluntatem, id eſt, voluntas eſt cauſſa illius motus, conceditur antecedens. E quo non ſequitur, illum poſſe corpora diſtantia mouere magis, quàm ſequatur, me poſſe lapidem diſtantem mouere, eò quòd etiam non illum moueam, niſi priùs volendo: ergo Angelus non poterit mouere corpora à ſe diſtantia; requirit ergo propinquitatem cum paſſo, ſicut cetera agentia ad operandum tranſeunter.

Sufficit vicinitas Angeli cum corpore in eodem inſtanti reali etiam poſterius naturâ.

Quæri autem poteſt, an ea propinquitas cum corpore debeat eſſe priùs naturâ ante motum. Communiter videntur ita omnes ſupponere, vt dixi in Phyſicis: verùm ibi oſtendi, ſufficere, ſi ea vicinitas ſit in eodem inſtanti reali, etiam poſterius naturâ. Quod in præſenti neceſſariò dicendum manifeſtè probo: nam pro priori naturæ ante motum non poteſt vllo modo dari approximatio, quia hæc acquiritur formaliter per ipſum motum; conſiſtit enim formaliſſimè in vbicatione quæ per motum acquiritur; ergo approximatio non debet eſſe pro priori naturæ ante motum. Nec ſolùm id eſt verum ratione ipſius corporis moti, ſed etiam ratione Angeli mouentis; quia Angelus poteſt mouere corpus, ſeipſum etiam ſimul mouendo. quo caſu neceſſum eſt, vt in priori naturæ ante motum Angelus non ſupponatur vbicatus: nam in ipſo motu acquirit vbicationem; ergo hæc non eſt conditio prærequiſita pro priori naturæ ante operationem Angeli, ſed pro poſteriori ſubſecuta. Quare autem, cùm non ſit vbicatio præuia ante operationem, non poſſint cauſſæ operari in diſtans, non facilè redditur ratio à priori; ideò ſuo loco oſtendi, nonniſi à poſteriori per experientiam probari, cauſſas non habere virtutem vt operentur in diſtans; ſed vel debere præcedere approximationem, vel in eodem inſtanti ſubſequi.

12 *Probatur.*

Angelus non poteſt mouere corpus quantumuis graue.

Pro exacta præcedentis difficultatis intelligentia quæri poteſt, vtrùm Angelus poſſit mouere corpus quantumuis graue. Reſpondeo, virtutem motiuam Angeli eſſe finitam, ſicut omnis alia virtus; ideò poſſe eſſe corpus tam graue, quod nequeat ab Angelo moueri. Dices, Ergo non poterit Angelus mouere totum cælum, quia verè illud eſt maximum corpus; & ſi quod poteſt reſiſtere Angelo, illud poteſt. Reſpondét aliqui, illum motum non eſſe contrarium cælo, ideòque non reſiſtere intelligentiæ motrici. Sed contrà, quia etiam corpora reſiſtunt motui indifferenti: neque enim poteſt homo etiam per planiſſimam menſam mouere lapidem magnum; nec mihi poſſum perſuadere, quòd ſi homo poneretur diuinitus vbi eſt Angelus mouens cælum, quòd poſſit tunc naturaliter mouere cælum, aut quòd poſſit ibi muſca collocata rotare cælos. Hoc autem ſequitur euidenter ex ſolutione quam impugno; quia, ſi cælum non reſiſtit illi motui, ergo à quolibet poterit moueri; vel ſi, licet non reſiſtat, non poteſt à quacumque virtute motiua rotari, non benè dicitur, Ergo poterit ab Angelo: fortè enim non habebit Angelus eam virtutem quæ requiritur. Ratio eſt, nam corpora, licet minùs reſiſtant motui circulari quàm violento, tamen vtcumque reſiſtunt etiam circulari; nec quælibet rota molendini, quantumcumque perfectè facta, poterit moueri à ſex vel octo guttis aquæ. Poſſet aliquis Secundò dicere, motum cæli eſſe illi naturalem. Verùm & hoc gratis dicitur: neque enim poteſt excogitari ratio, cur quælibet pars illius ſemper petat nouam vbicationem Reſpondendum ergo argumento, fortaſſe multos Angelos carere tali virtute; Deum autem, qui hunc motum eorum miniſterio fieri decreuerat, facilè potuiſſe & de facto voluiſſe creare vnum Angelum; qui licet haberet virtutem finitam, & fortè non poſſit aliud cælum duplo maius, poſſet tamen hoc perpetuò mouere.

13 Obijcitur de cælo.

Cuiuſdam reſponſio.

Contra priorem reſponſionem.

Reſpondetur obiectioni è motu cæli petita.

14 Aduerto aliquos hîc minùs conſequenter limitaſſe in Angelo velocitatem ad mouendum cælum; cùm eam non limitauerint ad ſe mouendum: ſi enim cælum non reſiſtit motui, vt ipſi dicunt, cur Angelus non poterit illud ſecum trahere totâ velocitate quâ ipſe mouetur. Et ſicut in hac non habet terminum, nec habebit ad cælum mouendum.

Minùs conſequenter limitatur in Angelo velocitas ad mouendũ cælum, ſi ea non limitetur ad ſeipſos mouendos.

Fortè reſponderent, quia corpus non poteſt in inſtanti deſerere locum. Sed contrà: quia neceſſariò, quandocumque mouetur in inſtanti, quo punctum vnum cæli v.g. deſerit ſuum locum, omnia & ſuum deſerunt, ſuccedente vno in locum alterius, vt ſuprà dixi fuſiùs. Ergo ex hac parte tam eſt corpus capax velocioris in infinitum motus quàm ipſe Angelus, ſi ſit agens quod cum tanta velocitate moueat. Nos conſequentiùs vtrique motui terminum præfigimus.

Reſpondent aliqui.

Sed contrà.

Conſequentiùs vtrique motui terminus præfigitur.

Duo hîc reſtabant explicanda; vnum de motu ſagarum, de quo ſubſect. 3. alterum, an in motu circulari Angelus debeat eſſe in omnibus partibus motis. Verùm hac de re ſuprà egi contra P. Vaſquez, oſtendíque, poſſe in vna parte ſola imprimi immediatè motum, mediatè verò in aliis tunc autem manifeſtum eſt, non neceſſariò debere eſſe in omnibus.

Secundò dico, etiamſi immediatè & æquè primo motus produceretur in toto corpore circulari, non eſſe neceſſarium Angelum eſſe in toto eo corpore; quia agens poteſt immediatè operari in diſtans, dummodò in medio operetur ſimul.

In motu circulari non eſt neceſſum, vt Angelus ſit in omnibus partibus motis.

In noſtra ſententia de vbicatione Angeli independente à ſpatio clarè intelligitur, quomodo fieri poſſit, vt Angelus immotus manens, eidémque ſpatio imaginario reſpondens producat perpetuò motum in cælo, & in partibus tranſeuntibus iuxta ipſum Angelum, aut etiam intra: nam cùm penetrabilis ſit, poteſt non impediendo cælorum motum fixus manere intra illos in eodem ſpatio imaginario, inde in omnes aduenientes partes motum imprimendo. 15

Probatur clarè in ſententia de vbicatione Angeli independente à ſpatio.

SECTIO TERTIA.

Digreſſio de ſagis à dæmone latis.

QVæſtio hæc inſiſtendo rationi haud magnam habet difficultatem: nam certum eſt, dæmonem poſſe ſtriges ſeu ſagas per motum localem realiter aliò ferre ad campos aliáve loca, ſiue per terram ſiue per aëra. Eſt item certum, poſſe immutare imaginatiuam earum, ita vt licet in lecto ſuo manſerint, verè tamen putent ſe huc illuc deruiſſe. Quid autem de facto dæmones efficiant, pendet à mala eorum voluntate: nam certum videtur vtrumque eis à Deo permiſſum; non eſt autem res magni momenti diſquirere, quid ipſi dæmones de facto velint. Pro iudicibus verò, qui earum cauſſas tractant, vix eſt neceſſaria iſta quæſtio: nam cùm ipſæ ſagæ omnino credant ſe vehi, & ea omnia faciant, ac dum ſe inungunt, vt à diabolo ferantur, diſponuntur; voluntariè ea omnia peccata perpetrant, ſuntque tam dignæ morte, ac ſi reuerà illuc ferrentur. Ad duo tamen vtilis eſt illa deciſio; tum vt dignoſcatur, an illis atteſtantibus de aliis, quaſi fuiſſent ſociæ in conuenticulis, credendum ſit: ſi enim ſemel conſtet verè non ferri, tunc nihil de aliis penitus eſt illis credendum; quia diabolus eis in phantaſia excitat ſpecies earum quas vult, ſiue reuerà ſint ſagæ, ſiue non. Si autem conſtet realiter illuc ferri, & retinere vſum rationis & ſenſuum, tunc habet locum earum depoſitio de aliis, licet adhuc ſit ſubiecta fallaciis: quia, licet ibi ſit ſaga, poteſt diabolus imaginationem aut oculos illarum turbare, vt putent ſe videre eos qui reuerà ibi non ſunt; &, vt intellexi à perſona fide digna, quæ talibus iudiciis interfuit, ſæpè ſunt errores magni commiſſi in hoc puncto. ſed de hoc alibi. Alia cauſſa, ob quam neceſſaria videtur hæc deciſio, eſt, vt habeant Confeſſarij meliorem de peccatis illorum notitiam: ſi enim non eunt verè, tunc, licet ipſæ exiſtiment ſe peccare, re tamen verâ, quia carent tunc temporis libertate, liberè non peccant; niſi in ſola ea vnctione & præparatione libera. quod ſine dubio numerum ſaltem peccatorum valdè diminuit. Ob hanc cauſſam iudicaui punctum hoc breuiter tamen expediendum eſſe.

Dæmon poteſt ſagas per motum localem realiter aliò deportare.

Poteſt imaginatiuam earum tantùm immutare.

Quid de facto faciat, incertum eſt.

16 Quæſtionis propoſita deciſio ad duo vtilis eſt.

Prima cauſſa vtilitatis.

Secunda cauſſa.

SVBSECTIO PRIMA.

Examinatur Prima ſententia.

PRima ergo ſententia omnino negat, eas verè à dæmonibus portari. Ita multi ex hæreticis noſtri temporis apud noſtrum Delrium lib. 2. Diſquiſit. Magicar. quæſt. 16. & Catholici alij, quos refert P. Tannerus hîc quæſt. 5. dub. 3. Fundamentum Catholicorum (nam Lutherus, Melanchthon, & ſimiles, parum curant Conciliorum definitiones) deſumitur ex Concilio. 17

Sagas verè à dæmonibus portari multi hæretici & Catholici negant.

17 Fundamentũ Catholicorũ ex Concilio.

Ancyrano

Ancyrano.

Ancyrano; cuius Canon reperitur in iure Canonico cap. *Epiſcopi.* 26. quæſt. 5. refertur autem fusè à Tanneto. In eo, poſtquam admoniti ſunt ſeriò Eccleſiæ iudices, vt ſagas magóſque ſeuerè puniant,declaratur; in quo Magia conſiſtat;quòd ſcilicet arbitrentur ſe equitare ſuper beſtias cum Diana dea paganorum,aut cum Herodiade. additúrque,omnes illos qui hæc verè & realiter fieri credunt, eſſe infideles, cùm ipſe ſatanas transfigurans ſe in varias formas, de nocte ſe imaginationi earum repræſentet iam ſub huius, iam illius figura; omnia tamen per imaginationem tantùm contingunt. Additur à Concilio confirmatio ex eo, quòd & Ezechielis & Ioannis Euangeliſtæ viſiones etiam per imaginationes contigerint: quicumque enim credit aliquam creaturam poſſe(niſi à ſolo Creatore; qui omnia fecit) in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam ſpeciem,vel ſimilitudinem, procul dubio infidelis eſt,& pagano deterior. Quoad hoc teſtimonium valdè laborant Scholaſtici,& qui de ſagarum conuenticulis agunt.

Confirmat Concilium ſuam doctrinam.

P. Tannerus dupliciter reſpondet ad Concilium. Primò.

18 P. Tannerus ſuprà, variis ſolutionibus libratis,dupliciter reſpondet. Primò cum Caietano & Nauarro (quæ fuit etiam ſolutio P. Vaſquezij diſp 84. cap.3.vbi pro ea refert Alphonſum à Caſtro) non negari à Concilio verè aliquando ſagas ferri à dæmonibus; ſed in vniuerſum, ſeu ſemper. Secundò reſpondet cum Suario, Turrecremata, & aliis, Concilium ſolùm voluiſſe negare, non eſſe inter iſtas ſagas Dianam aut Herodiadem cum ea pompa, quàm ſagæ ſe putant vidiſſe. Vnde definitio non tam negat ſubſtantiam facti, ſeu æquitationes ſupra beſtias quàm modum illius.& hanc ſolam putant eſſe genuinam illius Canonis explicationem. Ego, licet videam benè ponderata eſſe verba quæ de Diana & Herodiade loquuntur,arbitror tamen Concilium multò plus voluiſſe definire; ideò ſecundam Tanneri, imò (vt ex impugnatione conſtabit) etiam primam explicationem reiicio; moueórque Primò:nam ſi ſolùm negaret modum, & non ſubſtantiam, non dixiſſet de diabolo, *Deludens mentem quam in ſomniis captiuam tenet*; nam,iuxta Tannerum, non in ſomniis, ſed quando verè rapiuntur in vigilia per aëra, ac ſedent in beſtia, decipiuntur præciſè circa punctum Dianæ & Herodiadis. quod longè eſt aliud à definitione Concilij. Secundò, quia inſtantiæ ex viſionibus Ezechielis & Ioannis ſine dubio multò plus probant, ſcilicet, ſicut in viſione Ioanni omnia euenerunt, ita & ſagis, ſiue quo ad viſionem Dianæ, ſiue quo ad equitationes,ſiue quo ad conuenticula cum aliis feminis: alioquin valdè confusè à Concilio fuiſſent ea teſtimonia

Secundò.

Noſtra reſponſio, reiecta P. Tanneri.

Prima ratio noſtra reſponſionis.

Secunda.

19 citata. Tertiò,quia in illis verbis à me citatis vniuerſim negat dæmonibus vim immutandi creaturas vllas, non ſolùm in veram dictam ſpeciem, ſiue meliorem, ſiue peiorem,ſed in apparentem ſeu ſimilitudinem; ſeu ſpeciem: ibi enim ſpecies accipitur pro forma, ſeu exteriori apparentia, non prout à Logicis vſurpatur communiter,pro eſſentia vltima hominis ver. g. Quartò, quia, quòd Diana dea Gentilium verè & realiter illis ſagis non apparuerit, non pendet à virtute dæmonis mutandi creaturas in aliam ſpeciem: nam cùm à parte rei non fuerit talis dea, faciliùs dictum fuiſſe à Concilio; falſam eſſe eam viſionem,quia talis dea nulla extitit vmquam,ſed Gentilium fuit purum figmentum; nec vllus tribuit diabolo virtutem producendi veros deos aut deas. Quintò, Tannerus docet iuxta Concilium, poſſe diabolum verè eas feminas ferre, & immutare eis phantaſiam, vt & beſtiæ feminæquæ aliæ appareant immutando corpora aërea; & per hoc non infringitur teſtimonium citatum à Concilio vltimis verbis, *Omnia per ipſum facta ſunt*; ergo nec infringeretur idem teſtimonium, ſi diabolus corpus aliquod immutaret in ſpecie Dianæ,prout fingebatur à Poëtis; ſiluarum deæ,venatricis. &c.Et tamen Concilium non ſolùm dicit, non fuiſſe vllam Dianam, ſed nec in ſimilitudinem illius aliquam creaturam immutatam, ſed in ſomniis phantaſiam ſagarum turbatam fuiſſe. Iam hinc apparet etiam, primam ſolutionem non videri ſuſtinendam; quia ſi ſemel conceditur, verè ſagas à diabolo ferri, & eas fieri apparitiones,non poteſt eſſe infidelis, aut pagano deterior, qui dicat id ita ſemper contingere: nam ſemel conceſſâ 20 poteſtate diabolo, quòd ego dicam frequentiùs eam exerceri, quid dico de infidelitate aut paganiſmo? aut quid tribuo creaturæ quod ſolius Dei ſit proprium?

Tertia.

Quarta.

Quinta.

Nec obſtat, quod ait P. Tannerus, numquam eo in Canone doceri,à diabolo non ferri verè eas mulierculas, ſed à numine quodam: ergo ſolùm negat Dianam id efficere verè. Hoc, inquam,non obſtat: nam vt ſuprà in prima ratione notaui)docet in ſomniis fictè fieri; quo ſine dubio negat eas à dæmone verè ferri. Secundò, omnia illa de poteſtate non immutandi in ſpeciem & ſimilitudinem,negare videntur apertè, nec eas verè ferri in corpore aliquo formato ad ſimilitudinem hirci, aut alterius beſtiæ:illæ prætereà inſtantiæ è Ioanne Euangeliſta,Ezechiele,&c. ſatis declarant,non ſolùm non fuiſſe Dianam, ſed nec ſagas verè vidiſſe extra ſomnium ſimilitudinem Dianæ in aliquo corpore formatam.

Modus explicandi Concilium à P. Tannero allatus reiicitur.

Ideò putarem meliùs poſſe Concilio reſponderi cum aliis, quos ſuppreſſo nomine refert & ſequitur Granadus tract. 9. diſp.2. Concilium illud, etiamſi ſit omnino validum, & in eis locis citatis teuerà omnem excludat apparitionem, & ſagarum equitationem, motus, &c. nihilominùs quoad hanc vltimam partem non eſſe de fide;quia intentum præcipuum Concilij ſolùm erat definire, non eſſe veram Dianam aut deam: quòd autem interim addiderit aliquid minùs certum, non pertinens ad punctum præcipuum, non derogat veritati definitionis. Præter auctoritatem autem 21 Concilij nihil reſtat quod poſſit obeſſe contrariæ ſententiæ: nam hæretici fortè ideò mouentur, quòd iudicent, non poſſe dæmonem viribus ſuis corpus mouere. quod apertè eſt falſum,Dicendum ergo,ſæpè verè & realiter à dæmonibus eas ſagas ferri per aëra huc illúcve. ita Siluester, Abulenſis, Alphonſus à Caſtro,Sixtus Senenſis,Suarius,Vaſquez & alij multi, quos ſuprà Tannerus citat. id quod magis concluſionibus ſeqq. declaro,

Melior explicatio Concilij citati.

Sagas verè & realiter ferri per aëra docent varij.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid in hoc puncto ſit probabilius.

PRima Concluſio. Probabile & moraliter certum, non ſemper verè & realiter fieri id quod ſagæ narrant, ſed ſæpè per vim imaginatiuæ in ſomniis à dæmone immutatæ contingere. Ita cum multis aliis Tannerus, cuius argumenta præcipua ſunt; quia cùm hæ ſagæ frequenter ſint matrimonio coniunctæ, & eodem modo cum viris cohabitare videantur per multos annos, non poteſt moraliter id fieri per tranſlationes reales,

Probabile eſt, non ſemper verè fieri ea quæ ſaga narrant. Probat Tannerus Primò.

reales, niſi dicamus, vel dæmonem marito tam profundum ſomnum iniicere, vt nunquam excitetur vxore abſente; vel ſubſtituere in eius locum aliquod corpus fictum. quæ omnia videntur habere difficultatem: nam illud primum, cùm paſſim occurrāt mille caſus, in quibus debeat maritus excitari, eſſet difficile, tot annis tam grauem ſomnum iniicere, vt à familia numquam excitetur. Prçterquam quòd, cùm ipſi ſæpè ſint pij & iuſti, eſſet durum valdè concedere dæmoni talem poteſtatem in ipſos. Sed nec ſecundum dici poteſt, quia agnoſcere ſæpè poſſet maritus, non eſſe veras vxores; vel quia dæmon ibi non manſit, & abſente illo, ſine dubio non potuit corpus illud reſpondere; & licet ibi eſſet dæmon: quia, vt dicemus infrà, non poteſt fingere perfectè carnem humanam in ordine ad tactum, deberet aliquando dignoſci.

22 *Secundò.* Secundò argumentatur, quia ſæpè tales feminæ ita clauſæ ſunt, vt neque moraliter, etiam ab ipſo dæmone, ſine ſtrepitu lapis poſſit detrahi, aut porta aperiri; & tamen poſteà dicunt ſe verè equitaſſe, &c.

Tertiò. Tertiò, cùm ſine diuina permiſſione nihil poſſint dæmones facere, iure creditur, faciliùs illis permitti, vt ſomniis & imaginationibus eludant, quàm externa & reali tranſlatione.

Argumenta Tanneri non ſunt ſufficientia. Reſpondetur primò Tanneri argumento. Puto tamen rationes has non eſſe ſufficientes pro noſtra concluſione. Nam prima eamdem vim habet, etiamſi per imaginationes fiant illæ apparitiones: ſagæ enim tunc temporis ita dormiunt profundè, vt difficillimum ſit, imò ferè impoſſibile, eas excitare, donec elabatur tempus conſtitutum. Iam ergo difficultas illa habet locum, quomodo intra tot annos mariti numquam aduerterint eas ita profundè dormire, vt nullatenus excitari poſſent. Eodem modo vrgeri poſſunt cetera; quia ſagæ dum ſunt in ea vehementi imaginatione, nec reſpondent, nec ad actus matrimoniales aptæ ſunt. Ideò reſponderi poteſt, id contingere variis modis, vt à marito non notetur abſentia; aliquando per profundum ſomnum marito immiſſum; nec is debet cenſeri malum mariti magis, quàm ſi per ſolam imaginationem vxor detineretur: in vtroque enim caſu æquè diu manet ſaga ſine ſenſu; & æquè non poteſt à marito deprehendi cauſſa eius euentus, quòd videbatur eſſe malum ex profundo mariti ſomno ſecutum: nam ſomnus per ſe bonus eſt. Poteſt etiam contingere aliquando per ſubſtitutiones ficti corporis, item & expectata abſentia mariti: non enim ſingulis noctibus id faciunt ſagæ, maximè maritatæ.

23 *Reſpondetur ſecundo eius argumento.* Ad ſecundam, quòd non poſſint ſæpè ſine ſtrepitu foras exire, faciliùs reſpondetur, diabolo non eſſe difficile quamcumque portam ſine ſtrepitu aperire, imò & è muro lapides accipere, & iterum reponere, ita vt omnino nulla ſit rima.

Obiectio contra reſponſionem. Dices, Debet diſſolui vnio continuatiua partium calcis aut gypſi, vel cæmenti: quæ vnio non poteſt poſteà reproduci à diabolo. *Reſpondetur obiectioni.* Reſpondeo, facilè illum poſſe parum aquæ applicare, vt humectetur cæmentum, & capax ſit eius continuationis.

Reſpondetur tertio argumēto P. Tanner. Ad Tertiam dico, cùm ad punctum ſeducendi & detinendi in ſua hæreſi feminam idem omninò ſit, quòd fiat per imaginationem, ac ſi realiter fieret, quia ipſæ ſemper reputant ſe verè ferri; non videtur eſſe ratio, cur Deus permittens vnum, non permittat & alterum. *Obiectio contra reſponſionem.* Fortaſſe diceres, rationem eſſe, ne fierent tot peccata: ſi enim realiter & pleno iudicio illæ feruntur, ſemper de nouo peccant, vt ſuprà diximus; non autem, ſi fiat per ſolam imaginationem. *Reſpondetur ad obiectionem.* Reſpondeo, ob eam cauſſam, ne ſint plura peccata, rarò à Deo impediri dæmonem à tentationibus & aſtutiis ſuis, ipſi homines videant quid faciant; quandoquidem in eorum eſt poteſtate, ne ſe ſeduci permittant.

Probabiliora argumenta pro eadem ſententia. Primum argumentum eiuſdem Patris Tanneri. Secundum argumētum. His ergo rationibus relectis, probabiliores ſunt aliæ duæ vel tres. Prima, quam & ipſe Tannerus adfert, quòd ille modus per immutationem phantaſiæ ſit facillimus diabolo, alter verò per tranſlationem difficilior; ergo credendum eſt, frequenter ita fieri. Secundò, quia, cùm ſæpè contingat per multas noctes continuas id fieri, ſi realiter transferrentur, ſemper priuarentur ſomno (nam de die tales frequenter ſolent eſſe in templo) eſt autem incredibile naturaliter, hominem tot dies ſine ſomno tranſigere: nam licet fortè 24 ſint aliquæ medicinæ, de quibus tamen nulli huc vſque conſtat ad ſupplendum defectum ſomni; diabolus tamē ſagis non applicat tales medicinas, nec ipſæ vnquam agnoſcunt ſibi datas; ergo licet vna aut altera vice id fiat per realem præſentiam, non tamen ſemper. *Tertium pro eadem ſentētia argumentum.* Tertiò, quia multorum relatione conſtat, aliquando viſas ſagas immediatè, poſtquam ſe vnxerant, cecidiſſe in terram velut mortuas, & ibi ab aliis tractatas manibus, imò læſas; poſteà autem die ſequenti cùm ad ſe redierunt, dixiſſe ſe alibi fuiſſe, deprehenſas tamen læſas verè & realiter: non eſt autem credibile, illas abſentes à dæmone vulneratas, vt putarentur ibi fuiſſe; ergo dicendum eſt, eas non fuiſſe tunc realiter abſentes, ſed ſolùm cogitatione. In cuius confirmationem duas hiſtorias ex Caietano affert Tannerus, quas apud eum videre poteris.

Obiectio, quòd diabolus ſagas ſemper realiter transferat. Obiiciet fortè quis, Diabolus ſcit ſe poſſe eas realiter illuc transferre, & ſic incomparabiliter multiplicare earum peccata: nam ſi dormiendo fiat, non peccant; ſi verò realiter, abſque dubio grauiſſimè idololatriæ, luxuriæ, &c. peccata committent; non eſt ergo credendum, diabolum negligere talem occaſionem peccatorum, qui vel minimas auidiſſimè captat.

25 *Reſpondetur obiectioni.* Fateor, hanc obiectionem eſſe valdè efficacem. Reſpondeo tamen ex ſecunda ratione pro concluſione allata, eum non poſſe commodè eam occaſionem captare: nam debet etiam naturæ permittere tempus pro ſomno. Et ſicut non dicimus, in homine valdè vitioſo impediri omnino ſomnum à dæmone, vt ſic ille frequentiùs poſſit cogitare de ſuis vitiis, & repetere actus peccati circa ea obiecta; ita ſimiliter videtur in ſagis dicendum, eum non ſemper tota die & nocte poſſe eas in vigilia conſeruare, etſi, quantum eſt ex ſe, ipſe ita vellet maiorum peccatorum cauſſa.

Sæpè ſagæ verè & realiter à dæmone feruntur. Probatur aliquot experientiis. Secunda Concluſio. Frequenter, verè & realiter ſagæ per aëra à dæmonibus feruntur. Ita auctores pro ſecunda ſententia. Et ratio eſt, tum ex multis caſibus, quos fide digni viri referunt de multis, quæ inuentæ ſunt procul à patria aliarum: quæ inſtar auium dum volarent, tactæ à venatore, ſeu iaculatore, cecidere in loco vulneratæ: ſæpè item, dum in figura catti aut alterius animalis mactatæ ſunt, verè & realiter ipſæ fuere occiſæ. Secunda experientia, quòd paſſim exſugant aliorum infantes: non eſt autem credibile, à Deo permitti dæmoni id immediatè per ſe efficere; ergo ſagæ id per ſe præſtant latæ à dæmone. quâ de re multa videri poſſunt apud P. Martinum Delrium & alios, qui de hac materia fuſiùs tractant. Tertia, quia dæmones poſſunt naturaliter eo modo corpus mouere, & aliunde non eſt cur dicatur à Deo illis id non permitti, ergo.

Quæ

26 Quæ autem, dum ſunt in ſuis conuenticulis, perpetrant, explicare alienum valdè eſt ab hoc loco. Sufficiant nobis hæc circa potentiam loco motiuam dæmonum tetigiſſe. Duo ſunt pro complemento huius materiæ ex dictis addenda. Primum, transformationes illas ſagarum in beſtias non eſſe per realem mutationem accidentium corporis humani; quia non habet dæmon vim eiuſmodi accidentia permutandi (vt diximus ſuprà) niſi applicando neceſſaria agentia: non poteſt autem talia applicare, quæ deſtruant accidentia humana, & introducant leporina v. g. maximè relinquendo ibi vnitam animam rationalem: quod & in ipſa diſpoſitione & collocatione membrorum maiorem vim habet; ſolùm ergo poteſt id fieri eo modo, quo ipſe ſe dæmon oſtendit, formando ſcilicet circa ſagam corpus ex aëre in ſimilitudinem catti, leporis, &c. ſed quia humanum corpus ſæpè eſt maius quàm obiectum apparens, ideò tunc reliquam partem corporis ita tegit diabolus, vt non videatur.

Transformationes ſagarum in beſtias non ſunt per realem mutationem accidentium corporis humani.

Dices, Saltem tunc reliqua pars corporis humani cauſſabit vmbram, aut impediet, ne obiecta quæ retro ſunt poſſint emittere ſpecies ad oculos adſtantium; & conſequenter, quia nihil retrò videri poteſt, notabitur ibi aliqua fraus. Reſpondeo, dæmonem poſſe tunc temporis ita immutare medium, vt vel alij circumſtantes non attendant, vel putent ſe eodem modo videre ibi aliqua obiecta, ac ſi nihil reuerà eſſet in medio: eſt enim valdè in præſtigiis doctus, ideóque facillimum erit ipſi ea incommoda vitare.

Obiectio contra dicta.

Reſpondetur obiectioni.

27 Secundò addendum videtur, dæmones ex pacto cum eis ſagis inito ſæpè excitare tempeſtates, tonitrua, ventos, &c. non quia immediatè producant grandinem, ventum, pluuiam: diximus enim eos non habere virtutem ad eiuſmodi aut alios effectus naturales, motu ac impulſu exceptis; ſed quia eleuant vapores & materiam, è quâ, adiuncto ſolis calore, poſteà naturaliter illa omnia generantur. Nec putandum eſt, aut vnguenta à ſagis in ollis ſeruata, poſteáque effuſa, aut circulos in terra formatos, hiſue ſimilia, vim habere phyſicam in eas tempeſtates; eſt enim id planè ridiculum; ſunt ergo ſolum ſignum aut teſſera, quâ poſitâ, dæmon ex pacto cum ſagis inito eleuat vapores, applicátque actiua paſſiuis, vt perfectè nouit neceſſarium eſſe ad eiuſmodi tempeſtates excitandas. Et de his hactenus.

Dæmon ex pacto cum ſagis inito ſæpè excitat tempeſtates.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Angelus poſsit alios Angelos mouere.

Affirmat Suarez cap. 29. vbi pro ſe alios refert, cum quo libenter ſentio. Probatur Primò, quia Angelus poteſt ad extrà producere vbicationem in corporibus, vt probatum eſt ſuperiùs. & ab omnibus conceditur; ergo etiam poterit in Angelis. Hanc conſequentiam deſumptam ex Ioanne Maiore, non tamen probatam ab ipſo, vrget P. Suarez, quia magis videntur proportionati alij Angeli, eò quòd ſpirituales ſint, quàm corpora, quæ ſunt materialia, vt ab Angelo ſpirituali moueri poſſint.

Angelum vnum poſſe alios mouere affirmat Suarez, & meritò.

Probatur Primò.

28 Confirmo & explico vim huius cõſequentiæ, quia vbicatio in altero Angelo producta (pone mouentẽ & motum eſſe eiuſdem ſpeciei) eſt eiuſdem etiam ſpeciei cũ vbicatione quã in ſe producit; vbicatio verò producta in corpore, eſt toto genere diſtincta ab vbicatione propria; ergo, per ſe loquẽdo, magis proportionatus eſt Angelus ad producendũ in alio ſibi ſimili vbicationem etiam ſimilem ei quam in ſe producit, quàm ad producendum in re omnino diuerſa vbicationem etiam genere diuerſam à propria. Certè conſequentia quoad nos certiſſima eſt, niſi aliunde aliqua ratio manifeſta aut experientia contrarium doceret.

Confirmatur primum argumentum.

Fortaſſe obiicies contra hanc noſtram concluſionem, Non valet diſcurſus hic, Angelus poteſt in ſe vbicationem producere, ergo poterit aliam ſimilem in ſibi ſimili Angelo: in ſe enim poteſt producere intellectionem & volitionem, & tamen non poteſt alias ſimiles in Angelo, etiam eiuſdem ſpeciei, producere. Reſpondeo, à me non fieri eam conſequentiam ex illo ſolo antecedenti, *Poteſt in ſe, ergo in ſibi ſimili*; ſed ſubſumi etiam aliam propoſitionem, ſcilicet, *Angelum eſſe productiuum ad extra vbicationis*; vnde infero, *Ergo connaturalius eſt, vt producat ad extrà aliam vbicationem ſimilem ei quam habet, quàm vt producat toto genere diuerſam.* Et hinc reſpondetur clarè inſtantiæ deſumptæ ex intellectione & volitione: nam ibi non ſupponitur virtus in Angelo ad producendum in alieno ſubiecto intellectionem aut volitionem; quòd ſi ſupponeremus, poſſe volitionem diuerſam in alieno ſubiecto producere, certè inde, niſi alia ratio obſtaret, rectè inferremus. Ergo à fortiori poteſt etiam ſimilem ei, quam in ſe producit. Cùm enim ex vna parte ſupponatur virtus producit. Cùm enim ex vna parte ſupponatur virtus producendi volitionem ad extrà, & aliunde in eo detur virtus productiua talis volitionis in ſpecie in ſeipſo, benè infertur, Ergo & poterit talem in ſpecie ad extrà producere meliùs quàm aliam genere diuerſam, niſi aliquid obſter, quod in præſenti certè non obſtat.

Obiectio contra poſitam concluſionem.

Reſpondetur obiectioni.

29

Cur Angelus in alio poſſit producere vbicationem & non intellectionem aut volitionem.

Secundò eadem concluſio à P. Suarez probatur, quia ipſi Angeli naturaliter ſunt capaces motus localis ab extrinſeco: nam vbicatio non eſt qualitas vitalis quæ per ſe petat oriri immanenter, & ab intrinſeco; ergo ſaltem à Deo poterunt naturaliter moueri: quod etiam videntur omnes ſupponere; ergo ex parte Angeli recipientis nulla eſt repugnantia, quò minùs poſſit ab alio moueri. Et hinc ſumitur differentia altera inter intellectionem & motum localem: quòd illa eſt immanens per ſe, hic verò non; vnde illa non poteſt purè ab extrinſeco produci, ſic verò hic: aliunde autem ex parte Angeli producentis videtur eſſe maior proportio ad ſpiritualem vbicationem quàm ad materialem producendam; ergo abſolutè illam poterit producere.

Probatur Secundò à P. Suarez.

Altera differentia inter intellectionẽ & motum localem Angeli.

30

Non omnes creaturæ poſſibiles ſpirituales poſſunt mouere alias ſpirituales.

Aduerte tamen à me non probari præcedenti diſcurſu, debere neceſſariò omnes creaturas diuinitus poſſibiles ſpirituales habere virtutem mouendi alias ſpirituales, eò quòd poſſit mouere corpora. quæ enim repugnantia in eo quòd duæ illæ virtutes ſeparentur, & quòd detur vna creatura, quæ ſolos alios ſpiritus mouere queat, altera verò quæ ſola corpora? quando tamen nobis non conſtat de ea ſeparatione, rectè diſcurrimus, Poteſt Angelus producere in ſe & in corporibus vbicationem, ergo poterit in Angelis aliis: quia magis proportionati ex ſe ſunt ſpiritus reſpectu ſpirituum, quàm corpora reſpectu ſpirituum; atqui (vt dictum eſt) nihil in præſenti occurrit, vt eam negemus virtutem, ergo non eſt neganda.

Obiicit P. Vaſquez diſp. 194. num. 10. vbi contrarium ſentit friuolum eſſe, talem virtutem Angelo tribuere, idque non ratione, ſed imaginatione adhuc non deſerente materialia excogitatum,

Obiectio P. Vaſquez.

P 4

tum, cùm poſſe moueri ab alio ſit proprium corporum. Reſpondeo], debuiſſe Patrem Vaſquez vel apparens ſaltem habere argumentum vt hanc ſententiam reiiceret: vnde enim probat ſolas res corporeas ab alio poſſe moueri? non enim ſufficit ſine vlteriori probatione id aſſerere; ego autem dico, gratis & ſine fundamento ab ipſo confictum hoc principium. & certè Suarez & nos habemus valdè efficax argumentum: ſicut enim corpus à corpore mouetur, cur etiam non poterit ſpiritus à ſpiritu? tam enim hi ſunt inter ſe proportionati quàm illa. imò ſaltem per accidens

Reſpondetur Patri Vaſquez.

31 corpus poteſt mouere ſpiritum. Adde, in ſententia ipſius hoc non poſſe negari: ait enim, vbicationem Angeli eſſe dependentem à corpore reali, nec aliter Angelum moueri, niſi quatenus mouetur corpus reale: at Angelus habet virtutem mouendi corpus reale, cui vbicatur alter Angelus, ergo & habebit virtutem mouendi ſaltem per accidens Angelum. Vrgeo, Vbicetur Angelus in naui v. g. & hæc moueatur, locóque illius ſuccedat aër; certè, etiamſi Angelus ſpatium non mutauerit, abſolutè tamen mutauit locum; at Angelus habet virtutem pellendi nauem, & ſubſtituendi aërem, ergo & habet quoque virtutem mouendi alterum Angelum.

Saltem per accidens in ſententia P. Vaſquez poteſt Angelus alterum mouere.

Fortaſsè reſpondebis, in eo caſu Angelum exiſtentem in naui neceſſariò iturum cum illa, & conſequenter non mutaturum locum, niſi ipſe velit mutare vbicationem; quam in naui habebat, pro alia in aëre ſuccedente. Sed contrà, quia ſi ipſe non velit reſiſtere, non eſt ratio, cur, ablata inde naui, & ſuccedente aëre, non mutetur ſaltem per accidens eius vbicatio. Reſpondebis Secundò, in eo caſu ipſummet Angelum, qui nouo corpori vnitur, debere in ſe producere eam vnionem, ideóque ab altero Angelo non acceptaturum vbicationem. Sed contrà, quia ſaltem indirectè cogitur ad eam vnionem ponendam ex motu nauis ab Angelo facto; & propterea dixi ſaltem per accidens ab alio moueri.

Reſpondet P. Vaſquez.

Contrà eſt.

Reſpondet P. Vaſquez Secundò.

Contrà eſt.

Vlteriùs abſolutè probo, malè à P. Vaſquez doceri, capacitatem paſſiuam recipiendi motus ab alio propriam corporum: nam impenetrabilitas, ſeu extenſio partium, quæ eſt propria corporum, non conducit vllo modo ad hoc vt corpus moueatur ab Angelo: cùm enim hic omnino

32 penetrabilis ſit cum corpore, non poteſt illud expellere per repugnantiam quam cum eo habet; debet ergo fieri per immediatam productionem vbicationis per ſe: atqui in ordine ad recipiendum immediatè vbicationem ſeu motum, non eſt maior capacitas in corpore quàm in Angelo; ergo non minùs poterit ab Angelo moueri alius Angelus quàm corpus. Confirmatur: ex parte recipientis tam poteſt Angelus ab ipſo Deo moueri quàm corpus? ergo repugnantia, ne moueatur Angelus ab extrinſeco, non videtur refundenda in ipſum recipientem, ſed nec poteſt in ipſum Angelum producentem: nam ille virtutem habet producendi in extrinſeco ſubiecto; ergo non habet P. Vaſquez fundamentum vllum ad negandam eam virtutem Angelis reſpectu aliorum Angelorum.

Abſolutè probatur contra Vaſquez, vnum Angelum poſſe moueri ab alio.

Confirmatur eadem doctrina.

Imò hinc obiter infero, etiam imprimendo in alium aliquem impulſum, poſſe mouere alterum Angelum: ſicut enim datur impulſus materialis mouens res materiales, cur non poterit dari alius ſpiritualis mouens res ſpirituales, præſertim cùm terminus impulſus ſit vbicatio, cuius non minùs eſt capax Angelus quàm corpus?

Tandem confirmo intentum, quia, ſicut in Scriptura Angeli dicuntur mouere corpora, ita etiam dicuntur mouere alios ſpiritus, animas ſcilicet defunctorum quę in gratia decedunt. Lucæ 16. *Factum eſt, vt moreretur mendicus, & portaretur ab Angelis in ſinum Abrahæ*, &c. & ſine dubio dæmones ad infernum damnatorum animas ferunt; ergo, ſicut inde infertur in Angelo virtus mouendi corpora, ita & debet inferri vis mouendi ſpiritus. quod ſi ſemel eis cōceditur virtus mouendi animā, non eſt cur non poſſint & mouere alios Angelos. 33

Idem confirmatur ex Scriptura.

Secundò poſſet obiici pro ſententia Patris Vaſquez, Vel Angelus recipiens motum reſiſtit, & tunc non poterit moueri ab alio Angelo; vel non reſiſtit, & tunc ipſe volens moueri, dabit ſibi vbicationem; ergo numquam eam poterit ab alio accipere. Reſpondeo Primò, non omnes poſſe ſufficienter, etiamſi velint, reſiſtere: nam non omnes erunt æquales in ea virtute. Secundò reſpondeo, non ſequi, ex eo quòd non reſiſtat, debere ſe ipſum mouere: nam in nobis contrarium apparet: ſæpè enim permittimus non trahi, nec poſitiuè cooperamur motui; nec etiam reſiſtimus; ergo poterit Angelus etiam ſuperior permittere ſe trahi ab inferiori; non tamen ideò volet producere ſuam vbicationem ſeu motum.

Secunda obiectio pro ſententia P. Vaſquez.

Reſpondetur obiectioni Primò. Secundò.

Obiicies Tertiò, Non poteſt habere inferior virtutem producendi vbicationem in nobiliori. Reſpondeo Primò, Tranſeat antecedens; ſaltem inferior à ſuperiori, & æqualis ab æquali moueri poterunt. Reſpondeo Secundò, licet ſuperiore non permittente non poſſit inferior illum mouere; non apparet tamen, cur eo conſentiente non poſſit, vt paulò ante dixi.

Obiectio Tertia pro P. Vaſquez. Reſpondetur Primò. Secundò.

Fateor hîc, poſſe eſſe rationem aliquam dubitandi, quia vbicatio ſuperioris videtur nobilior 34 vbicatione inferioris, & conſequenter non continebitur adæquatè ab inferiori. Adhuc tamen reſponderi poſſet, licet vbicatio inferioris non contineat alteram; ipſum tamen inferiorem Angelum, qui eſt perfectior, quàm vbicatio ſuperioris, eam continere, ac poſſe in ſuperiore producere. Sed dices, Si continet perfectiorem, cur in ſe eam non producit, ſicut producit in ſuperiori? Reſpondeo, Quia inferior non eſt capax illius: ſæpè enim eadem cauſa producit nobiliorem effectum in nobiliori ſubiecto; quia & actiuitas ſubiecti multum iuuat. Vtrùm autē quilibet Angelus, eòquòd perfectior ſit in natura, ſit etiā fortior ad mouendum alium, ſuprà dixi, id non inferri ex maiori perfectione, quia non quilibet Angelus perfectior excellit in omnibus prædicatis imperfectiorem. quid autem de facto habeant, & an ſint æquales an inæquales in ordine ad reſiſtendum, & ſe mouendum, item & quoad velocitatem, res eſt prorſus nobis ignota.

Angelus inferior continet vbicationem ſuperioris, quia illa eſt perfectior: illius tamen vbicationis non eſt Angelus inferior capax.

DISPVTATIO

DISPVTATIO DECIMANONA.

Vtrùm Angeli aliquid diuerſum à motu producant ad extrà: vbi de aſſumptione corporum.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angeli ſint operatiui aliorum effe-ctuum ſubſtantialium ad extrà.

COMMVNITER auctores ſuppo-
nunt, Angelis repugnare virtutem
1 creatiuam, eò quòd talis virtus
perfectionem dicat infinitam. Dif-
ficultatem hanc fusè tractaui diſp.11

Ad creandū non requiritur virtus infinita. Differentia inter generationem & creationem.

Phyſicæ à num. 82. & oſtendi, ad creandum non
requiri virtutem infinitam: tota enim differen-
tia creationis à generatione præcisè conſiſtit in
eo, quòd ad generationem concurrat ſimul ſubie-
ctum, ad creationem verò non: cúmque con-
curſus ſubiecti non ſit infinitus; ſed imperfectior
ex genere ſuo quàm concurſus efficientis, planè
videtur, vt ille poſſit ſuppleri ab aliqua cauſſa
non requiri virtutem infinitam, ſed ſummùm al-
tero tantò maiorem quàm ſit in purè efficienti.
Verb. grat. ignis adæquatè vt cauſſa ſecunda effi-
ciens producit alium ignem, iuuatur ad hoc per
concurſum materiæ, ideóque non creat, ſed ge-
nerat; hic concurſus materiæ vt talis non arguit
tantam virtutem, quantam habet ignis; ergo,
vt ſit aliqua cauſſa efficiens quæ vtrique æquiua-
leat, & excedat iſtum ignem in virtute quæ cor-
reſpondet materiæ, non eſſet prorſus vllo modo
neceſſarium eam infinitè excedere ignem; imò
nec duplici ignis virtuti æquiualere, ſed virtuti
ignis & materiæ, quæ non eſt tam perfecta
quàm ignis (nomine ignis intelligo formam ſo-
lam ignis) ideò concluſi ibidem poſſibilem eſſe
creaturam habentem virtutem naturalem ad cre-
andum. An autem inde inferatur, eam virtutem
creatam in Angelis reperiri, dicam ſtatim.

Angelos nullam formam ſubſtantialē poſſe producere communiter docetur. Probatur ex Leon. Pap. item ex Concil. Brachar. I item ex Ancyrano.

2 Secundò docent nonnulli, Angelos nullam
formam ſubſtantialem poſſe producere. Quæ
videtur eſſe communis Theologorum ſententia.
Ex Patribus eam probant: Primò ex Leone Papa
epiſtola 93. ad Turibium, quatenus cap. 8. dam-
nat Priſcillianiſtas, qui à dæmonibus humana
corpora in vtero materno figurari dixerunt. quæ
definitio habetur in Concilio Bracharenſi I.
Can. 12. & Can. 8. dicitur: *Si quis credit, quod
aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit, &
tonitrua, & fulgura, & tempeſtates, & ſiccitates
diabolus ſuâ auctoritate faciat, ſicut Priſcillianus
dixit, anathema ſit.* Item Concilium Ancyranum
hæc habet: *Quæ omnia per ipſum facta ſunt:
quiſquis ergo credit, poſſe fieri aliquam creaturam,
aut in melius aut in deterius immutari, aut tranſ-
formari in aliam ſpeciem, vel ſimilitudinem, niſi ab
ipſo Creatore, infidelis eſt.* Referuntur ex Augu-
ſtino l. 9. de Geneſi ad litteram c. 18. hæc verba:

Item ex D. Auguſt.

*Quædam quæ in rerum natura præter vſitatum na-
turæ curſum mirabiliter facta ſunt, miniſtrantibus
Angelis facta eſſe; vt tamen vbique creator vel re-
parator creaturarum non ſit, niſi qui plantatore &*

Allata teſtimonia non ſunt pro præſenti difficultate. Explicantur Concilia.

3 *rigatore quolibet ſolus incrementum dat Deus.* Iudi-
co tamen, loca hæc non eſſe pro præſenti diffi-
cultate non quidem priora è Leone: nam vni-
uerſalia non ſunt; & poteſt dici, negatam eis
virtutem circa formationem corporis humani,
licet alia poſſint ignem verb. grat. producere,
ventum aut aquam. Secundò, & hæc ſolutio ex-
tenditur etiam ad alia loca ex vtroque Concilio,
quia ibi maximè agebatur contra hæreticos, qui
dixerunt, ita hæc fieri à dæmonibus independen-
ter à Deo, quaſi Deus ad producendas illas
creaturas virtutem non haberet. Id enim deno-
tant ea verba Concilij, *ſuâ auctoritate*, &, *ſicut
Priſcillianus dixit:* parum enim ea hæreſis à Ma-
nichæâ declinabat; in qua negabatur Deo virtus
producendi aliquas creaturas, eò quòd in ſe ma-
læ eſſent, & ſolùm à malo dæmone poſſent ori-
ri. Clariùs id conſtat ex Ancyrano Concilio, in
quo cùm adducatur locus Ioannis 1. *Omnia per
ipſum facta ſunt*, manifeſtè conſtat vnum è duo-
bus, vel ſermonem eſſe de ſola productione
ſpecierum initio mundi, vel ſolùm aſſeri concur-
ſum Dei ſubſtantialem in omnes ſubſtantias: in
eo enim loco non negatur ignem producere ig-
nem, & equum equum, ergo nec negatur poſ-
ſe Angelum producere eundem ignem.

Limitatio quorumdam non ſufficit.

Nec ſufficit limitatio quorumdam, quòd ibi 4
non negetur cauſſis ſecundis ſuus concurſus, ſed
ſolis dæmonibus, de quibus agebatur. hoc in-
quam, non ſatisfacit: nam cùm in teſtimonio
Ioannis, *Omnia per ipſum facta ſunt*, non magis
excludantur dæmones quàm aliæ omnes cauſſæ
creatæ, ineptè à Concilio fuiſſet illud teſtimo-
nium allatum ad ſolos dæmones excludendos,
& admittendam infinitam multitudinem aliarum
cauſſarum creatarum: debuit ergo neceſſariò ali-
quid vniuerſale ibi decidi; id quod verba alterius
Concilij videntur inſinuare, ſcilicet *propriâ au-
ctoritate, & Deo non concurrente*, nihil à dæmo-
ne aliáve creaturâ produci. Neque obeſt, ibi non
fieri mentionem, niſi de ſolis dæmonibus: nam
hæretici nulli alteri creaturæ tribuebant eam
auctoritatem & independentiam; vnde non fuit
neceſſum ibi niſi dæmones excludere. Confirma-
tur, vltima illa verba Concilij, *niſi ab ipſo Crea-
tore*, non magis excludunt dæmones quàm alias
creaturas; alioquin deberet dicere, *niſi vel ab ip-
ſo Creatore, vel ab aliis creaturis, dæmone exce-
pto.* quæ propoſitio, quàm ſit aliena à propoſi-
tione Concilij, nemo non videt.

Reſpondetur ad Auguſtinum.

Quod ex Auguſtino affertur, minùs videtur
vrgere; nam ibi duo dicit ſanctus Doctor: vnum
eſt, quæ facta ſunt in bonum electorum miracu-
loſa opera, facta eſſe miniſterio Angelorum: al-
terum, in illis operibus Deum dediſſe incremen-
tum, quia vbique illud dat. Hinc autem, ſicut
non infertur, ignem non producere ignem, li-
cet ibi Deus det incrementum, ita etiam non in-
fertur, Angelum non producere ignem, Deo 5
dante etiam ibi incrementum.

Conſtet ergo, ex his locis non inferri vllo mo-
do eam doctrinam Theologorum. Fortaſſe aliqua
poſſent inueniri clariora loca, ſi neceſſaria eſ-
ſent, pro ea veritate; ſed quia hoc tempore eſt ex-
tra controuerſiam ex communi Theologorum &
etiam

etiam hæreticorum conſenſu, ad rationem quâ perſuadeatur venio.

Ratione probatur eadem doctrina ſuprà poſita.

Illam ergo adducunt aliqui, quòd ſcilicet Angelus, qui non eſt compoſitus, neque eſt ſubſtantialis forma, non poteſt formam ſubſtantialem aut compoſitum producere: modus enim operandi ſequitur modum eſſendi. Quia verò videbatur hinc ſequi, neque ab ipſo Deo, qui eſt incompoſitus, poſſe creaturam aliquam compoſitam produci; addunt hi, ſufficere, vt eminenter contineatur totum compoſitum, prout Deus illud continet; Angelus autem, qui caret continentiâ hac, etiam caret virtute producendi vllam formam ſubſtantialem; putantque, nec diuinitus eſſe poſſe vllam creaturam purè ſpiritualem, quæ efficere valeat ſubſtantiam materialem.

6

Neque hoc argumentum probat intentum vllo modo.

Iudico tamen, argumentum hoc nullo modo perſuadere intentum, nec quidem probabiliter: nam, vt producatur forma ignis, ſiue in ſubiecto, ſiue extra illud, non video, cur ſit neceſſaria continentia alia quàm ipſius formæ: numquid calor non producit calorem, etiamſi non contineat materiam primam? Dices, Calor iam eſt ſimilis in modo eſſendi, quia eſt forma, ſicut alter calor. Sed contrà, quia ſi daretur ea continentia caloris ſine ſimilitudine, è quo, quæſo, capite probari poſſet, debere ad productionem requiri ſimilitudinem? ſi enim diuinitus per impoſſibile eſſet aliquis calor ſpecie diuerſus, eminenter tamen noſtrum continens, nónne ille poſſet me calefacere? aut detur in hoc vel apparens repugnantia; vnde fit, vt calor etiam extra ſubiectum exiſtens ſuppoſito primo miraculo naturaliſſimè calefaciat, quia per ſe ad operationem non requirit eam compoſitionem; ergo, ſi per ſe haberet eam independentiam, etiam poſſet naturaliter calefacere.

Falſum eſt axioma, modus operandi ſequitur modum eſſendi.

Quod verò dicitur, modum operandi ſequi modum eſſendi, in ipſo Deo conſtat eſſe falſum, & clariùs in Angelis ipſis: nam cùm non ſint forma, neque vllo modo corporei, poſſunt in ſe producere formas ſaltem accidentales, & iuxta certam ſententiam, etiam vbicationem materialem in corporibus à ſe motis; ergo illud principium non eſt vniuerſaliter verum. Sed quia alibi fusè eſt à me reiectum, ideò nunc illo ſuperſedeo.

Secundò oſtenditur argumentum ſuprà poſitum non eſſe efficax.

Secundò oſtendo, argumentum ſuprà poſitum non eſſe efficax; quia, etiamſi eſſet neceſſarium ad eam productionem, continere eminenter non ſolùm formam, ſed ipſum etiam ſubiectum; non poteſt vel apparens dari repugnantia in eo, quòd tam materia prima v.g. quàm forma ignis contineantur eminenter in aliqua creatura ſpirituali perfectiſſima: eſt enim tota perfectio ignis, etiam prout includit materiam, valdè finita; ac propterea poteſt tota contineri ſub alia creatura finita.

7

Tertiò reiicitur.

Tertiò denique reiicitur, quia poteſt eſſe aliqua ſubſtantia ſpiritualis compoſita ex ſubiecto & forma ſpirituali: nec enim vel leuis eſt in hoc repugnantia (vt fusè alibi oſtendi) ergo ſaltem illa poſſet producere ſubſtantialem formam, quia iam conueniret cum hac in modo eſſendi; ergo non poteſt abſolutè omni rei ſpirituali, etiam diuinitus poſſibili, ea virtus negari.

Non repugnat diuinitus ſubſtantia ſpiritualis, ſiue compoſita, ſiue omnino ſimplex quæ poſſit multos ef-

In hac quæſtione diſcurro eadem conſequentia, quâ in aliis. Ac, vt ex dictis conſtat, Primò dico non eſſe, ſaltem nobis non apparere, vllam vel leuem repugnantiam in eo quòd detur diuinitus aliqua ſubſtantia ſpiritualis, ſiue compoſita ex vtraque parte ſpirituali, ſiue omnino ſimplex, quæ contineat eminenter effectus multos ſubſtantiales materiales, v.g. ignem, plantas, &c. poſſitque eos è ſubiecto educere, imò & ipſum ſubiectum creare; quia, vt ſuppono ex alibi dictis, non repugnat creaturæ vis creandi.

fectus ſubſtantiales materiales producere.

8

Non tamen ideò ſequitur, Angelos de facto habere talem virtutem:

Vlteriùs tamen Secundò dico, non propterea ſequi vllo modo, Angelos de facto exiſtentes habere talem virtutem; quia non eſt bona conſequentia, *Alicui creaturæ poſſibili concedimus virtutem hanc, ergo debet etiam Angelis concedi.*

imò abſolutè tali virtute carent. Eſt ſententia omnium Theologorum

Dico Tertiò, non ſolùm non ſequi, Angelos eam habere, ſed abſolutè omnino illos carere tali virtute. Hæc eſt, vt dixi ſuprà, omnium Theologorum & Chriſtianorum. quâ auctoritate ſufficienter videtur probata: nam in quæſtionibus de facto, an talis vel talis res producta ſit à Deo, quando eam non videmus in ſe, efficaciſſimum argumentum eſt communis auctoritas. Nec deſunt aliquæ etiam poſitiuæ rationes, quas tangit P. Suarez vbi ſuprà, quia ſcilicet ſufficienter effectus hi continentur in aliis cauſſis creatis; ergo non debemus recurrere ad Angelos. Secundò, nulla eſt vel leuis ratio aut experientia, quâ probetur illos habere talem vim; ergo non debet eis concedi: non enim licet ſine fundamento, ratione vel experientia tribuere alicui ſubſtantiæ virtutem productiuam talis aut talis effectus.

Rationes etiam pro eadem ſententia adſtruuntur.

Obiectio ex corporibus cæleſtibus. Reſpondetur obiectioni.

Obiicies, Cæleſtia corpora habent talem virtutem, ergo Angeli, qui ſunt perfectiores, illam habebunt. Reſpondeo, conſequentiam non eſſe bonam: homo enim eſt perfectior bombyce; & tamen non ideò poteſt ſericum producere: cæleſtia corpora experientia nouimus influere in nos, vnde probabiliter inferimus, habere virtutem mediis eis influxibus aliquid ſubſtantiale producendi, in Angelis nec leue eſt iudicium.

9

Replicatur Reſpondetur replicæ.

Replicabis, Ea experientia in corporibus non ſufficit ad concedendam eis talem virtutem. Reſpondeo, Si non ſufficit, non concedatur nec quidem cælis talis virtus; at tunc multò minùs cogeremur eam Angelis concedere.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm ſint productiui aliarum qualitatum.

Negat conſequenter P. Suarez etiam hanc virtutem Angelis.

Pater Suarèz cap. 26. conſequenter, & meritò, hanc etiam virtutem Angelis negat, quia non eſt neceſſitas vlla, nec leue fundamentum vt eis concedatur plus quàm in ordine ad formas ſubſtantiales; addit tamen vnum vel alterum argumentum, quod non videtur admodum efficax. illud eſt: Si Angelus haberet virtutem producendi tales qualitates, deberet etiam habere ad producendas formas ſubſtantiales, ad quas diſponunt; quia ſicut ordinantur qualitates illæ ad introductionem formarum ſubſtantialium, ita etiam vis productiua illarum debet ordinari ad producendam formam ſubſtantialem. Hoc argumentum non eſt efficax: nam cauſſa potens producere diſpoſitiuam qualitatem, non ideò debet poſſe producere formam: etenim in ſententia communi, docente calorem à ſolo calore oriri vt a, cauſſa adæquata, non ideò neceſſariò fit, ipſum calorem habere virtutem immediatam producendi formam ſubſtantialem; ideò meliùs ſentientes eam virtutem illi negant.

Primum P. Suarez argumentum.

Argumentũ non eſt efficax.

10

Vrgetur argumenti P. Suarez inefficacitas.

Vlteriùs, lux eſt productiua caloris, non tamen formæ ſubſtantialis. Neque poteſt probabiliter ſoli & aliis corporibus non vitalibus tribui vis productiua & plantarum, & animalium,

cùm

cùm tamen ſæpè producant diſpoſitiones ad tales formas. Idem turſus vrgeo: nam licet de facto, vbicumque eſt vna virtus, ſimul altera eſſet; non tamen propterea in ordine ad potentiam Dei abſolutam dicendum eſt, ita eas duas virtutes eſſe connexas, vt non queant ſeparari quæ enim in hoc contradictio? quòd ſi poſſunt ſeparari, ergo conſequentia non eſt bona, *Angelus caret vna, ergo & alia.*

Confirmatio à Suarez ſuprà allata infirmatur.

Neque confirmatio ſuprà poſita vrget: nam etiamſi ipſa qualitas producta vim habeat diſponendi ſubiectum, non tamen ſemper à quocumque agente ad quamcumque formam ordinatur: etenim lignum calefacit aut frigefacit paſſum; non tamen ideò vim habet calor, vt ab eo ligno procedens, ad hoc, vt charta conuertatur in lignum, & ſic in aliis rebus non operatiuis aliarum formarum ſubſtantialium; quales innumeræ reperiuntur in rerum natura.

Secundum argumentum Patris Suarez.

Secundum argumentum P. Suarez eſt, quia etiam qualitas corporea conuenit cum forma ſubſtantiali in hoc, quòd eſt dependere à ſubiecto, & facere compoſitionem cum illo; ergo non poteſt produci à re ſimplici. Quo argumento vſus etiam fuerat contra productionem formarum ſubſtantialium, & hîc arbitratur habere eamdem vim: nam quòd formæ ſubſtantiales ſint paulò perfectiores, non conſideratur in præſenti, cùm conueniant cum eis formæ accidentales in modo eſſendi.

11

Etiam hoc argumentum reiicitur.

Hoc argumentum à me ſuprà reiectum hîc ſpecialiter reiicitur: nam licet Angelus ſit ſubſtantialiter ſimplex, non tamen eſt expers compoſitionis accidentalis: nam ſine dubio cum actibus cognitionis, volitionis, habitibus, potentiis, quas diſtinguit in eis Suarez, facit veram compoſitionem accidentalem; ergo ex hac parte ſatis eſt ſimilis in modo eſſendi accidentibus materialibus, non quoad inhæſionem, ſed quoad compoſitionem accidentalem: in quo præcipuè conſiſtit ſimilitudo à Suario requiſita.

Confirmatur vis reſponſionis contra P. Suarez. Primò. Secundò.

Confirmo euidenter. Primò, anima rationalis eſt productiua caloris in homine, &c. & tamen non eſt dependens à ſubiecto inhæſiuè. Secundò, etiam ipſe Angelus eſt productiuus qualitatum ſpiritualium in ſe, licet non inhæreat; ergo eodem planè modo, licet non ſit ſimilis accidentibus materialibus in puncto inhæſionis; quia tamen eſt capax compoſitionis accidentalis, poterit talia accidentia producere in corporibus: cur enim carentia compoſitionis impediet, ne in aliis producat formas accidentales, & non impediet, ne in ſe producat?

Tertiò.

Tertiò, etiam producit in aliis vbicationem materialem, non obſtante defectu ſimilitudinis, ergo poterit producere alia accidentia materialia.

Reſpondetur tertiæ inſtantiæ.

Reſpondebis huic inſtantiæ, motum ſeu vbicationem eſſe perfectiſſimam inter omnes motus materiales, quia minùs mutat ſubiectũ. Quod confirmat ex Ariſtotele & D. Thoma; ideóque ait, Angelum debere participare ſupremum in genere inferiori: nam ſupremum infimi contingit infimum ſupremi, ergo cùm in ſe poſſit producere vbicationem, poterit & in aliis.

Solutio inſtantiæ tertiæ non eſt planè ad rem.

Hæc tamen ſolutio non videtur poſſe ſuſtineri. Primò, quia falſum eſt, perfectiſſimum motum materialem eſſe ad vbi. Quis enim dicet, per ſenſationes & cognitiones materiales non multò perfectiùs moueri animal, quàm per motum localem?

An motus localis ſit minimus, & ideò perfectiſſimus inter mutationes.

Quod verò additur, per vbicationes minùs immutari ſubiectum, etiam videtur falſum. Dixi enim ſæpè, in ratione diſtinctionis tam realiter diſtingui à ſubiecto modum, quàm ceteras formas reales: quòd enim dicatur ea diſtinctio modalis, ſolùm denotat, eam formam diſtinctam non poſſe nec diuinitus ſine eo ſubiecto conſeruari; hoc autem per accidens eſt omnino ad maiorem minorémve mutationem ſubiecti. Adde, fortè vbicationem eſſe qualitatem, vt alibi probaui. Sed age, concedamus ex eo capite minorem eſſe mutationem, numquid propterea erit magis perfecta? certè in hoc ſenſu maximè mutatur ſubſtantialiter corpus per animam rationalem, & quidem plus quàm per formam vermis aut caloris; quia ſi maior inſeparabilitas formæ à ſubiecto facit minorem mutationem, ergo maior ſeparabilitas faciet maiorem mutationem: atqui anima 13
rationalis eſt maximè ſeparabilis à ſubiecto inter omnes formas; ergo magis per eam mutabitur ſubiectum: at quis propterea dixit, ſimpliciter per illam fieri imperfectiſſimam mutationem? ergo argumẽtum illud de minima mutatione nullum eſt.

Quòd ſi ſemel admittitur, vbicationem non eſſe ſupremam inter mutationes, iam corruit illud de ſupremo infimi, &c. Denique adde, ſiue ea ſit perfectiſſima mutatio, ſiue non, ſemper tamen contra illam militare argumentum P. Suarez, quòd non detur ſimilitudo in modo eſſendi Angeli: qui defectus non tollitur ex eo quòd ſit ſuprema aut infima inter mutationes. Semel autem eo principio generali reiecto, totum argumentum redditur debile ad quamcumque materiam.

Reſpondetur vlteriùs ad axioma Patris Suarez.

Neque etiam verum videtur quod additur, ſupremum infimi contingere infimum ſupremi: dupliciter enim id poteſt intelligi. Primò, vt, ſicut qui eſt intra alium, tangit alium; non tamen propterea eſt in eodem loco, ſed immediatè infrà. & in hoc ſenſu verum eſt axioma. At inde non ſuadetur illum motum conuenire Angelis, ſed eſſe maximè illis vicinum, ita vt nullus medius interponi poſſit; ſicut inter duas ſpecies inæquales ſibi immediatas non propterea inferior attingit ſiue æquat perfectionem ſuperioris. Vnde etiam non ſequitur, quòd ſupremum infimi poſſit producere infimum ſupremi. Alter ſenſus eſt, quòd attingat, ſiue ſint æqualis perfectionis: & in hoc falſum eſt illud principium, vt ex dictis conſtat; in hoc autem ſolo ſenſu deberet accipi, vt aliquid in præſenti inferri ex illo poſſit.

14

Propter argumentum Patris Suarez non poteſt Angelis negari virtus productiua aliarum qualitatum. Neganda eſt tamen ea virtus Angelis de facto propter communem auctoritatem.

Hinc tandem concludo, ob rationem Patris Suarez non poſſe conſequenter Angelis negari virtutem producendi alias qualitates, & concedi reſpectu motus localis. Ergo, his argumentis relictis, & conceſſo (eo modo quo ſuperiùs dixi de ſubſtantialibus) poſſe aliquam eſſe diuinitus creaturam ſpiritualem eiuſmodi qualitatum productiuam; quia in hoc nulla, nec quidem probabilis repugnantia oſtenditur; dicendum tamen eſt, Angelis eam vim non conuenire, quia nullum eſt fundamentum aut experientia pro illa: è contrario verò communis auctoritas facit negantem ſententiam ferè certam; quandoquidem ratio de ea nihil nobis dicit in vnam aut alteram partem.

Eadem eſt ratio de qualitatibus diſpoſitiuis ad alias formas, & de non diſpoſitiuis.

Vbi aduerte, meritò à P. Suario impugnari eos, qui diſtinguunt inter qualitates aliquas corruptiuas ſeu diſpoſitiuas ad alias formas, & qualitates non diſpoſitiuas, qualis eſt lux; concedúntque, has poſſe ab Angelis produci, illas verò non: meritò, inquam, hos reiici, quia non eſt maior ratio concedendi Angelo virtutem ad vnam quàm ad alias: nec experientia quidquam ſpeciale in vno caſu magis quàm in altero oſtendit; ergo debet conſequenter in omnibus eis negari talis virtus. Fortè Pater Suarez, qui docet alibi, ex vi

productiua

productiua qualitatum diſponentium inferri vim productiuam ipſius formæ ſubſtantialis, citiùs debuiſſet negare Angelis virtutem productiuam qualitatum corruptiuarum, quàm non corruptiuarum.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm Angelus poſſit aſſumere corpus.

HAc de re fusè & eruditè P. Suarez à capite 33. vſque ad 39. Nos breuiùs rem totam comprehendemus; non enim eſt valdè difficilis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam certiora præmittuntur.

15 *Angelos aſſumpſiſſe corpora, probatur ex Scriptura & hiſtoriis ſacris & profanis.*

PRimum, Angelos ſiue bonos ſiue malos ſæpè corpora aſſumpſiſſe, per illa hominibus apparuiſſe, & cum eis locutos. ita ex Scriptura & hiſtoriis tam profanis quàm Eccleſiaſticis certiſſimè conſtat. Illud circa hanc ſuppoſitionem verti poteſt in dubium, vtrùm illæ apparitiones fiant per ſenſuum illuſionem, nullo planè obiecto videndo de nouo applicato; an verò ibi fuerit facta immutatio in corpore apparente, ſiue ea ſit productio coloris, ſiue alia quæcumque. de quo infrà.

Apparitiones Angelorum fieri facta immutatione in corpore apparente, probant aliqui Primò. Non vrget.

Nonnulli conantur oſtendere, eſſe omnino certum, eas apparitiones hoc ſecundo modo fieri. Probant autem id Primò, eò quòd Angeli viſi ſunt à multis, locuti ſunt, deambulauerunt, &c. quando autem fit per immutationem phantaſiæ, ſolùm videtur ab eo cuius phantaſia immutatur, non ab omnibus. Verùm hæc ratio non vrget: dicent enim aduerſarij, tunc in omnibus videntibus fuiſſe phantaſiam immutatam ab Angelo, cuius virtus ad hæc omnia extenditur.

Probant Secundò. Non vrget.

Secundò id probant, quia Angeli non decipiunt, ergo ſe non oſtendunt per immutationem phantaſiæ. Sed neque hoc vrget: quia fortè probabilius eſt, etiam de facto hoc modo ſe oſtendiſſe. & certè Concilium Ancyranum, de quo ſuprà, ita cenſet de viſionibus Ezechielis Prophetæ, & B. Ioannis in Apocalypſi: nec enim tunc propriè eſt deceptio: nam

16

cùm Angeli ipſi verè ibi ſint, & ſe cupiant manifeſtare, parum intereſt, quòd id faciant in ficto corpore humano, vel immutando phantaſiam, ac ſi verum corpus viderent: nam ſi ad rigorem deceptionis attendere velimus, etiamſi habeant corpora, videntur decipere: format enim homo videns iudicium; quia ibi eſſet verum humanum corpus; cùm tamen reuerà non ſit niſi fictum.

Probant Tertiò.

Tertiò vrgent, quia Chriſto Domino apparuit dæmon viſibiliter; & tamen non poteſt dici, illum habuiſſe poteſtatem immutandi illius phantaſiam.

Confirmant.

Confirmatur: ante peccatum in ſtatu innocentiæ non habuit diabolus poteſtatem immutandi Heuæ phantaſiam; ergo ſerpens, per quem apparuit, fuit aliquid externum & aptum ad immutandos Heuæ ſenſus.

Reſpondent aliqui ad Tertium argumentum.

Poſſet fortè ad illud de Chriſto reſponderi. Primò, permiſſam diabolo eam vim immutandi phantaſiam, & ſic ſe oſtendendi. Et certè difficultas etiam videtur eſſe communis: nam cùm Chriſti phantaſia (etiamſi verè ibi fuerit aëreum corpus) vt verum tamen & humanum illud apprehenderit, videtur eodem modo decepta. Quòd ſi dicatur intellectus eam correxiſſe, ne iudicaret eſſe verum, facilè reiicietur: nam phantaſia, ſicut reliqui ſenſus externi, non ſubiacent intellectui in apprehenſionibus ſuis.

Quantumuis enim intellectus dicat in iride nullos omnino eſſe veros colores; tamen viſus & phantaſia ſuo modo iudicabunt ſeu apprehendent ibi eſſe, perinde ac ſi intellectus nihil dixiſſet; ergo ſi ſemel phantaſiæ ſpecies immutantur, non impeditur ab intellectu. 17

Reſpondent aliqui ad confirmationem.

Secundò, ad inſtantiam de ſerpente reſponderi poſſet, fuiſſe ſine dubio ibi verum corpus ſerpentis, & per illud diabolum locutum; quod non repugnat vllo modo; at in aliis caſibus, quia non poteſt à dæmone obiectum exterius ita immutari, vt terminet veram viſionem, ſolùm fieri per imaginationis immutationem.

Secunda reſponſio eſt bona, prima verò non poteſt ſuſtineri.

Solutio hæc ſecunda ſufficientiſſima videtur; prima verò de Chriſto non videtur ſuſtinenda, quia quodammodò repugnat ipſius dignitati ea deceptio. Quod verò ibi dicitur, difficultatem eſſe communem, negatur facilè: nam quando eſt obiectum coloratum foris, non errat viſus, ergo in eo non eſt deceptio, non aliter ac quando intuetur iridem aut colores in collo columbæ. eſt enim adhuc ſub lite, vtrùm omnes colores ſint reflexiones tales, aut tales lucis. Præterea viſus nihil dicit, quòd ſub eis coloribus ſit vera anima rationalis & caro; id enim ab intellectu iudicari deberet; hic autem error non habuit locum in Chriſto, quia intellectus clarè videbat, quid ſub corpore illo aëreo lateret.

Videntur ergo ſatis probabiliter eiuſmodi apparitiones probatæ ab eis auctoribus. Adducit etiam P. Suarez aliqua teſtimonia Patrum, quibus non parum confirmatur eadem veritas. Pro quâ hæc ſolida formatur ratio: Cùm Scripura & Patres paſſim loquantur de his apparitionibus vt 18

Scriptura & Patres debent de veris Angelorum apparitionibus intelligi.

veris, dicantque viſos, auditos Angelos, collocutos, &c. poſſintque verba hæc propriè, & vt ſonant intelligi; oſtendemus enim paulò pòſt quî id fiat; non debemus ad tales ſenſus improprios recurrere, vt non quidem apparuerint, ſed homines falsò iudicauerint ſibi apparuiſſe.

Obiectio de animabus defunctorum.

Obiicitur tamen communiter contra hanc ſuppoſitionem, animas defunctorum aliquãdo etiam apparere; & tamen id ſolùm per imaginariam repræſentationem fieri poteſt.

Obiectio ex Concilio Ancyrano.

Secundò etiam obiiciunt Concilium Ancyranum, de quo nos ſuprà fusè: in cuius fine vt fidei dogma ſtabilitur, lamias ſeu ſagas non ferri propriè à dæmone, licet ipſæ id ita fieri credant, ſed per ſolam imaginationis apprehenſionem contingere; ergo dæmones non habent poteſtatem verè apparendi in corporibus, ergo nec Angeli. Patet conſequentia, quia in naturalibus non ſunt dæmones minùs potentes: non enim fuere priuati in pœnam peccati niſi præciſè ſupernaturalibus.

Reſpondetur primæ obiectioni.

Reſpondeo tamen ad primum, etiam animas defunctorum poſſe verè hominibus apparere; à quibus autem tunc formetur illud corpus, huius loci non eſt. Ego, qui alibi docui poſſe eos mouere corpora, facilè tribuã id ipſis animabus. Alij vel dæmoni, vel Angelo bono, vel Deo ipſi tribuent eam corporis formationem. Secundò reſpondeo, ſi in animabus eſt ſpecialis cauſſa, tunc conſequentiam ab illis ad Angelos nullam eſſe; vt in ſimili ſæpè dictum eſt.

Reſpondetur ſecundæ obiectioni.

Ad ſecundum de Concilio ſatis ſuperque ſuprà reſponſum eſt à me. videantur ibi dicta. 19

Nunc Secundò addo, etiamſi id ibi de ſagis negetur, non tamen vel leuiter propterea negatum, dæmonem Chriſto verè apparuiſſe, ipſumque ſupra pinnaculum templi & ad montem altum portaſſe; habet ergo dæmon vim aſſumendi corpora, quidquid ſit de facto circa ſagas.

Secundò

Angeli apparent aliquando vni homini, & non omnibus ſimul ibi exiſtentibus.

Secundò ſupponendum, Angelos aliquando apparere vni homini, & non omnibus ſimul ibi exiſtentibus; imò & brutis, non verò hominibus. Sic ille, qui quondam aſinæ ſe priùs oſtendit quàm Balaam; dubitari autem circa hoc Primò poteſt, quî id fiat, vt cùm obiectum ſit viſibile ab omnibus, non tamen omnes illud videant.

Declaratur modus, quo Angelus poteſt apparere vni, & non alteri ibidem exiſtenti.

P. Suarez cenſet, in bonis Angelis id fieri Deo diuinitus negante concurſum, ne alij videant Angelum præſentem, ſed ſolus ille cui vult præciſè apparere; in malis verò ex velociſſima turbatione medij, per quod ſpecies tectà emitti deberent ad alios ibi aſtantes. Ego tamen dicerem, ſi dæmones naturaliter poſſunt facere eam alterationem medij, poſſe & bonos Angelos, nec neceſſum eſſe ad noua miracula confugere; vnde probabilius puto, in prædictis caſibus ſemper ab ipſo Angelo medium turbari, & impediri productionem ſpecierum, vel interponendo alia corpora incapacia ſpecierum inter ſe & illos quibus ſe occultare volunt, cùm aliis manifeſtantur; vel applicando aliunde alia obiecta, in quibus ceteri occupentur.

20 *Angeli poſſunt vel vera vel ficta corpora aſſumere.*

Tertiò ſupponendum, poſſe Angelum aut dæmones, ſi ſecundùm ſe conſiderentur, vel intrare corpus cuiuſque animalis, & per illud loqui, ac in eo ſe manifeſtare. quo caſu difficultas non ex in explicanda materia talis corporis: conſtat enim eſſe eam, qua illud animal componebatur; vel poſſe aſſumere corpus non veri animalis, ſed ficti. Hoc enim ex prima ſuppoſitione conſtat; & in eo caſu eſt difficultas, vnde & quomodo accipiat illam materiam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Soluitur difficultas.

Angelos in ſuis apparitionibus formare ſibi corpora è materia cæli, ſenſit D. Iſidorus, & Beda. Hæc ſententia non ſubſiſtit.

IN qua quæſtione duas refert P. Suarius ſententias. Vna eſt eorum, qui è materia cæli dicunt Angelos ſibi formare corpora. quæ videtur fuiſſe ſententia D. Iſidori libro 1. de Summo bono c. 10. & Bedæ: non tamen poteſt vllo modo ſuſtineri, quia (vt benè Suarez) ea materia non eſt ſeparabilis à cælo. Secundò, quia cùm ſit ſub forma incorruptibili, non poteſt eſſe apta ad recipienda aliqua accidentia, quibus quoad aſpectum immutari poteſt. Teſtimonio Iſidori reſpondet Suarez, fortè illum nomine cæli aërem intellexiſſe.

Tertulliani ea de re opinio etiam reiicitur.

Alia opinio eſt Tertulliani, aientis materiam corporis aſſumpti eſſe ab Angelis creatam de nouo. Reiicitur tamen communiter, & meritò; tum quia Angeli non habent virtutem creatiuam; tum quia non eſt neceſſitas talis creationis. Addo & tertiam, quia tale corpus creatum de nouo non haberet locum vbi eſſet: non enim poſſet cum ceteris penetrari, quia id repugnat corpori; vacuitatem autem nullam inueniret quam occuparet, ergo.

21 *Angeli formant ſibi corpora ex materia aliqua ſublunari cum forma ſubſtantiali.*

Dicendum igitur eſt, tale corpus eſſe materiam aliquam ſublunarem cum forma ſubſtantiali, quia ab hac non poteſt materia ſeparari virtute Angelica; an autem aër purus ſufficiet, quia nimis rarus, dubium eſt. Probabile tamen, illum purum non poſſe condenſari ad ſoliditatem requiſitam pro carne humana palpabili; ideóque debere alios vapores aut corpora miſceri craſſiora.

Pro meliori tamen intelligentia aduerte, in hac aſſumptione duo conſiderari poſſe. Primum eſt, exterior forma corporis, quam Angelus tanquam bonus figulus facilè poteſt dare cuilibet materiæ denſæ. neque in hoc eſt vlla difficultas. Secundum eſt, accidentia viſibilia & palpabilia. & in hoc eſt maior difficultas, quomodo ab ea producantur, & qualia ſint. Tertullianus apud Suarium cap. 35. putat, Angelos verè organizare & diſponere corpora humana quæ aſſumunt; reiicitur autem ab aliquibus inde, quia ſequeretur formam rationalem introducendam: nam hæc naturaliter debetur corpori diſpoſito, ergo dantur homines, qui non ſunt ex ſemine Adæ, nec qui in peccato concepti. quod eſt erroneum. Hoc tamen argumentum non videtur efficax: negabit enim Tertullianus ſequelam: nam licet fortè naturaliter id efficere poſſet Angelus, non permitteretur à Deo dare vltimam diſpoſitionem: neq; ſequentur ea abſurda quæ infert arguens; ſicut propter minores cauſſas non permittuntur à Deo imitari propriam ſubſcriptionem & ſyngrapham, occidere quoſcumque, & infinita alia, quæ indubitanter poſſunt natura ſua præſtare.

Tertullianus putat, Angelos verè organizare corpora humana quæ aſſumunt.

Reiicitur opinio Tertulliani ab aliquibus, ſed non ſatis efficaciter.

Viderunt hanc ſolutionem auctores; eam autem impugnant, probando Angelos non habere virtutem ad producendam eam diſpoſitionem etiam in gradu inferiori. At hæc impugnatio non eſt tam proſecutio abſurdi illati contra Tertullianum, quàm planè nouum argumentum à priori contra totam ſententiam; & nec quidem ſufficienter oſtendit, cùr applicatione cauſarum ſecundarum non poſſit talis diſpoſitio produci; augetur autem difficultas ex eo, quòd omnes hæ diſpoſitiones videntur reſultare ex primarum qualitatum temperamento. 22

Melius opinio Tertulliani refutatur.

Ego in hac difficultate non dubito, ſimiles diſpoſitiones de facto non produci: non enim ſunt neceſſariæ ad eas apparitiones; nec videtur rationi congruum, vt Deus permittat eas à dæmonibus produci. Vtrùm autem natura ſua habeant vim eas producendi applicando actiua paſſiuis, difficilius eſt; ego breuiſſimè ſub diſiunctione primò reſpondeo, poſteà abſolutè.

An Angeli naturaliter poſſint materiam organizare & diſponere ad animam rationalem.

Dico ergo Primo, Si diſpoſitiones humanæ (& ſic de aliis animalibus) non fiunt niſi quatuor primæ qualitates in debito temperamento, & aliæ ſecundæ pullulantes neceſſariò ex primis illis in eo certo gradu ſibi reſpondentibus; puto omnino certum, ab Angelis, naturaliter loquendo, poſſe materiam organizari, & vltimò diſponi ad animam rationalem; non quia immediatè ipſi Angeli habeant virtutem producendi calorem, &c. hoc enim negatum eſt ſuprà; ſed quia poſſunt applicare actiua paſſiuis, & perfectè tangere correſpondentiam primarum qualitatum requiſitam ad animam: ex ea autem naturaliter reſultabunt qualitates ſecundæ; & ſic perficietur totum integrum temperamentum. 23

Dico Secundò, Si corpus humanum, præter diſpoſitiones primarum qualitatū diuerſas à primis; & ſecundas, quæ naturaliter oriuntur ex primis, includat alias diuerſæ ſpeciei, quæ oriantur ab anima, vel à potentia in illa inhærente; Angelum non habere vllo modo virtutem, vt diſponat vltimò materiam ad animam rationalem; quia ipſe non poteſt immediatè ea accidentia producere, neque applicando alias cauſſas; quia in eis non continentur, vt ſupponimus, ergo, &c.

Probabilius eſt, talia ſpecialia accidentia eſſe in animātibus; præſertim perfectioribus.

Dico Tertiò abſolutè, multò probabilius eſſe, talia ſpecialia accidentia eſſe in animantibus, præſertim perfectioribus: neque enim mihi perſuadere poſſum, etiamſi ex terra & aqua fiant omnes combinationes frigoris & caloris poſſibiles

poſſibiles ab agente naturali, futuram ibi mollitiem carnis humanæ, aut oſſis duritiem, vel cordis, & aliarum partium propriam compoſitionem.

24 Et clariùs id vrgetur in aliis delicatioribus & ſubtilioribus humani corporis partibus, pro vitalibus & ſenſitiuis operationibus à natura efformatis. Vnde concludo, &

Angeli non poſſunt diſponere corpora per vera accidentia humana.

Dico Quartò, Angelos non poſſe diſponere corpora per vera humana accidentia, quia ea non poſſunt producere, vt oſtenſum eſt; quod verò etſi poſſent, de facto tamen ab eis non fieret, dixi paulò antè.

Poteſt autem dubitari, An ſaltem de facto defunctorum corpora ab Angelis aſſumantur, vt ſic magis ſe occultare & vt vera animantia oſtendere poſſint. dixi *de facto*: nam ſi naturæ ſuæ relinquantur, non dubium illos poſſe ea aſſumere.

Probabile eſt, bonos Angelos de facto non aſſumere, etiam ſi id poſſint, corpora defunctorum, ne quidem ſanctorũ virorum. Dæmones corpora iuſtorum non aſſumunt.

Reſpondeo, probabile eſſe, bonos Angelos id non efficere: videtur enim eis indignum intrare exanime cadauer, niſi ſit alicuius ſancti viri: tunc enim non dedecebit Angelos illud aſſumere; quia verò tunc per ea corpora ſe non volunt oſtendere, ac ſi eſſent Sancti illi quorum ea ſunt, ſed ac ſi eſſent Angeli. non credo etiam ab eis talia aſſumi. Circa dæmones Primò videtur certum, eos non aſſumere corpora iuſtorum, quia magis illa æſtimantur à Deo, quàm vt permittantur vt propria à dæmone indui. Vtrùm autem peccatorum: negant quidam, quia non dat Deus

25 *Probabiliter, dæmones ſæpè corpora peccatorum aſſumere, patet ex hiſtoriis.*

illis licentiam, vt in tantum decipiant homines. Hæc tamen ratio non vrget: quia tam decipiunt per ficta quàm per verè mortua. Ego dico, ſi aliquibus hiſtoriis credimus, probabile eſt ea aſſumi, quia extrahendo ea ex ſepulchris, in eis ſæpè homines vexarunt. quod non ad animam ipſius defuncti, ſed ad diabolum debet reduci. Et certè in his partibus audio paſſim id contigiſſe, & contingere; nec video cur non id dæmonibus permittatur.

Quomodo Angeli & dæmones palpabiles ſe præbeant in corporibus.

Iam autem oportet explicare, quandoquidem frequenter non ſunt in eis corporibus vera accidentia, quomodo tamen palpabiles ſe præbeant tam dæmones quàm Angeli. Hæc difficultas torſit Auguſtinum apud P. Suarez cap. 35. Puto tamen facilè poſſe explicari: nam licet ſpiritus purus non ſit palpabilis, iuxta illud Chriſti Domini Lucæ 24. *Palpate & videte, quia ſpiritus carnem & oſſa non habet.* imò & eodem modo etiam corpora valdè ſubtilia, vt ignis, aër, &c. impalpabilia ſunt: Vnde Chriſtus Dominus, (vt benè obſeruauit Suarius) non ſolùm eo loco voluit probare, ſe non eſſe purùm ſpiritum, ſed nec habere corpus aëreum, ſed verum & reale humanum. licet, inquam, hæc ita ſint, quia tamen alia corpora denſa & non animata proculdubio palpantur, videtur poſſe ab Angelo applicante actiua paſſiuis

Angeli videntur poſſe ita accidentia carnis humanæ imitari, vt vera caro videatur.

calorem in primis omnino ſimilem calori manus accipi, deinde mollitiem ex commixtione variorum corporum, ita vt à tangente non poſſint diſcerni, an ſit vera caro: nam dum quis tangit faciem, vel manum, verbi gratia, non videtur percipere ibi alias qualitates quàm mollitiem & calorem; vtraque autem poteſt ab Angelo in corpore aſſumpto produci ex applicatione agentium, ex ceſſione & reſiſtentia ipſius; ergo poteſt deludere proſus ſenſum tactus, qui aliàs non eſt valdè ſubtilis.

26 *Probabilius tamen eſt, non poſſe Angelum vera carnis mollitiem perfectè in aſſumpto corpore exhibere.*

Hæc ſunt valdè probabilia; quia tamen cum P. Suario cenſeo, quando tangitur humana caro, non ſolùm ſentiri calorem in certo temperamento, nec ſolam duritiem: ſupra enim dixi, non poſſe, quomodocumque diſponatur calor, aut aliæ qualitates, reſultare mollitiem humanæ carnis (quod, vt refert P. Suarez ex quadam hiſtoria, ipſemet dæmon faſſus eſt; ſe ſcilicet non poſſe tactu cauſſare in homine eam delectationem, quæ ex veræ humanæ carnis attrectatione percipitur.) quia ergo hæc ita ſunt, dico in præſenti, non poſſe Angelum naturaliter ita diſponere aëreum corpus, vt per tactum diſcerni non poſſit à vero humano corpore; ſed ſi homo diligenter & cum reflexione illud tangat, fore, vt facilè dignoſcat non eſſe verum; quia tamen, quando neſcitur ipſe Angelus eſſe, homo pergit in bona fide, reputans eſſe verum hominem; vt contigit Abrahamo lauanti pedes trium Angelorum, & Tobiæ, quotieſcumque Raphaëlis manum apprehendit; facilè non aduertitur fallacia. & hanc puto veram eſſe huius difficultatis ſolutionem.

Numquam poteſt Angelus naturaliter ita diſponere aëreum corpus, vt per tactum diſcerni non poſſit à vero humano corpore.

Poſſet autem hîc quæri, quæ ſint illæ qualitates diuerſæ, in quibus diximus conſiſtere humanæ carnis mollitiem. Reſpondeo, quæſtionem non eſſe huius loci; breuiter tamen dico, 27 nos non poſſe aliter illam explicare quàm ex diuerſa valdè ſenſatione, quam habemus, dum tangimus manum hominis, ab ea, quam habemus, dum tangimus quamcumque aliam rem, ſiue mollem ſiue duram. & hoc ſufficit pro præſenti difficultate.

De accidentibus in ordine ad viſum minor eſt difficultas, quia nos experimur, videri ſæpè colores fictos, ſeu apparentes; vt in iride & in triangulari vitro conſtat. Poſſunt ergo Angeli ſimiles immutationes in medio facere, vt hoc modo appareat varietas colorum, quam requirit corpus aſſumptum.

SECTIO QVARTA.

Digreſſio de Dei apparitionibus.

Deus poteſt etiam aſſumere corpora eo modo quo Angeli: etiã immediatè per ſe ea diſponere pro aſſumptione, & ea mouere.

ANtequam alias difficultates ad aſſumptionem corporum pertinentes expediamus, opportunè ex dictis quæritur, vtrùm etiam Deus poſſit aſſumere corpora eo modo quo Angeli. Reſpondeo, omnino poſſe. Poteſt enim Deus ſe in talibus corporibus præbere videndum: poteſt item immediatè per ſe ſine alterius interuentu ea corpora diſponere pro aſſumptione, item & mouere, vt ambulare videatur, loqui, &c. nec in aſſumptione hac vlla cernitur indecentia, ratione cuius Deo debeat denegari. Hæc certa.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo dubia deciduntur.

ILlud Primò dubium, vtrùm Deus ſeipſum oſtenderit de facto in nouo aut veteri Teſtamento aſſumendo etiam corpus, an verò ſoli Angeli nomine Dei id effecerint. Hac de re fusè & eruditè P. Suarius lib. 6. cap. 20. & 21.

Deum ſimpliciter apparuiſſe hominibus, probatur ex multis Scripturæ locis.

Ac in primis ſupponendum eſt ex multis Scripturæ locis, Deum ſimpliciter apparuiſſe hominibus. Dico *ſimpliciter* (quia iam abſtraho à modo quo id factum eſt, & cuius miniſterio:) ferè autem omnes apparitiones, de quibus in veteri Teſtamento fit mentio, Suarez ibi tetigit; addiditque regulam ad dignoſcendum, quando illæ ſint Dei, quando verò præcisè Angelorum: illas ſcilicet eſſe Dei, in quibus vel

ex

28 *Regula Patris Suarez ad dignoſcendas apparitiones Dei ab apparitionibus Angelorum.*

ex verbis ipſius qui apparet, vel ex hiſtorico ipſo facto, vel ex audiente ipſo, qui intellexit eam apparitionem, conſtat illas eſſe Dei, non ſolius Angeli. de quibus in particulari exempla ponit. ſed res eſt facilis & obuia ſcientibus Scripturam. Regula autem hæc locum habet, etiamſi in eis apparitionibus ponatur vox *Angelus*: nam & hæc ſæpè ſolet Deo tribui, vt Geneſ. 22. quando ad Abrahamum in Iſaac vibrantem ictum clamaſſe de cælo dicitur Angelus, ſtatim verò additur: *Nunc agnoui quòd timeas Deum, & non pepercisti filio tuo propter me.* Hæc enim vltima verba oſtendunt, Deum fuiſſe qui vocauit & locutus eſt.

Apparitiones Dei aliquando fiunt ſolùm quoad auditum; aliquando etiã quoad viſum.

Aduertendum, circa has apparitiones eas aliquando eſſe ſolùm quoad auditum (vt in hac Abrahami:) auditur enim loquens, & non videtur; aliquando etiam quoad viſum, quando ſe Deus oſtendit in forma viſibili, quæcumque illa ſit, ſiue hominis, ſiue animalis, vt columbæ, ſiue linguarum, vt in feſto Pentecoſtes.

Vna persona diuina ſine alia poteſt apparere.

Illud hîc in dubium poteſt Secundò reuocari, an omnes appatitiones Dei in veteri Teſtamento fuerint ſolius Verbi diuini, an verò Dei vt trini, ſeu omnium perſonarum. Poſſe vnam perſonam ſine alia apparere, certum eſt; non quia vna ſine alia producat ad extrà corpus in quo apparet, aut illud formet (hoc enim ad apparitionem non requiritur;) ſed quia per voces vel ſigna ſpecialiter

29

vna perſona pro alia denotatur; ergo de poſſibilitate non eſt dubium. quid verò de facto contigerit, haud ita certum. Multi Patres cenſent ſolum Filium ſe oſtendiſſe, eò quòd dicatur Ioann. 1. *Deum nemo vidit vmquam*; vbi *Patrem* ſubintelligunt. Nihilominùs illa apparitio de tribus Angelis Gen. 18. Abrahamo ſedenti ad ilicem Mambre ſatis clarè oſtendit totam fuiſſe Trinitatem. quod & multi Patres docent. Vide Suarium à numer. 10. vbi hoc ipſum ex aliis apparitionibus probat. Et poteſt ratione idem ſuaderi, quia in multis ex eis apparitionibus nihil penitus eſt quod denotet præciſè ſolum Filiũ, vt in ea Abrahami. Et rurſus, quando Deus eumdem Abrahamum è terra ſua iuſſit exire, quando immolare filium, quando benedixit, quando Moyſi in rubo, quando legem dedit in monte, &c. cur ergo eas reſtringemus ad ſolum Verbum? Nec teſtimonium allatum vrget, vel quia in eo ſermo eſt de viſione clara; vel quia τὸ *Patrem* Ioannes non habet in ſuo teſtimonio; vnde videtur ſine fundamento ibi ſubintelligi.

Deum Filiũ in veteri Teſtamento ſolùm apparuiſſe, multi Patres cenſent. Abrahamo ſedenti ad ilicem Mambre tota Trinitas apparuit. Sanctiſſimam Trinitatem apparuiſſe, ex multis apparitionibus probatur.

30 *Aliquando ſpecialiter Deus, aliquando Filius, fortè & Spiritus ſanctus apparuit.*

Addimus tamen, aliquando ſpecialiter Patrem, aliquando Filium, fortè & Spiritum ſanctum apparuiſſe. Patrem putant aliqui ſpecialiter præfiguratum Gen. 18. per Angelum, qui Sodomam duos alios miſit, quaſi ille duas alias perſonas miſiſſet; & clariùs Daniel. 7. vbi hæc habentur: *Et ecce quaſi Filius hominis veniebat, & vſque ad antiquum dierum peruenit.* Ecce Patris & Filij ſatis aperta apparitio. Specialiter etiam ipſum Filium in ariete ſacrificato ab Abrahamo, Ambroſ. lib. 1. de Abrahamo apparuiſſe cenſet. De Spiritu ſancto non ita conſtat. Putant aliqui 3. Reg. 19. in ſibilo auræ tenuis Eliæ apparuiſſe. Alij etiam in monte Sinai, dum data eſt lex: dicitur enim ea ſcripta digito Dei; per digitum autem Dei ſignificari ſolet Spiritus ſanctus, ergo.

Secundò dubitari poteſt, an quòd de apparitionibus Patris & Spiritus ſancti diximus, locum habeat etiam in nouo Teſtamento. Negant multi, quia Deus non apparet niſi ſub figura humana: atqui in nouo Teſtamento nulla talis eſt apparitio in figura humana, ergo. Reſpondeo tamen ex dictis paulò antè, conſtare etiam in antiquo Teſtamento, Deum ſæpè apparuiſſe in figura non humana, rubi, auræ tenuis, &c. vnde ex hoc capite non poteſt negari, apparuiſſe etiam in lege gratiæ. quod abſolutè manifeſtè probatur ex apparitionibus Spiritus ſancti in columba, in linguis igneis; Patris æterni in monte Thabor. & in hiſtoriis Eccleſiaſticis aliæ fide dignæ apparitiones omnium perſonarum leguntur, quas non eſt neceſſum hîc ponere. Quòd verò quidam dicunt, eas non fuiſſe apparitiones, ſed ſolùm ſigna quædam ſpecialiter denotantia Spiritum ſanctum; hoc, inquam, non eſt ad rem, quia ea ipſa ſigna denotantia Spiritum ſanctum conſtituunt formaliter apparitionem illius. An autem tunc temporis ſimul ſit aſſumptio corporis, ſtatim dicetur.

In nouo Teſtamento Patrem & Spiritum ſanctum negarunt apparuiſſe aliqui, ſed malè. Probatur ex apparitionibus Patris & Spiritus ſancti, & hiſtoriis Eccleſiaſticis.

Circa apparitiones verò ipſius Chriſti in lege 31
gratiæ breuiter aduertendum eſt illum in proprio & reali corpore inter homines vixiſſe vſque ad mortem: de quibus apparitionibus nihil in præſenti dico, ſicut nec de illis, quas poſt reſurrectionem in vero eodem ſuo corpore exercuit. De aliis autem poſt aſcenſionem, dicendum breuiter aliquas fuiſſe reales, ſeu perſonales, in quibus ipſemet Chriſtus verè & realiter ſe oſtendit; & probabile eſt talem fuiſſe, quando Saulo prope Damaſcum ſe oſtendit. Probabile etiam puto, Stephanum realiter vidiſſe ipſum Chriſtum ad dexteram Dei ſedentem. Poteſt etiam probabiliter illa annumerari, quando Chriſtus S. Petro è carcere fugienti apparuit crucem baiulans, quaſi ſecundò moriturus, licet de hac ſit magnum dubium. Aliæ ſunt non perſonales, quibus, ipſo Chriſto verè ibi non exiſtente, ſed formato ab Angelis aliquo corpore, Chriſtus vt præſens ſignificabatur: & tales fortè maiori ex parte ſunt quæ in hiſtoriis Eccleſiaſticis narrantur. Et eodem modo id ad beatiſſimæ Virginis & aliorum Sanctorum apparitiones extendi debet: non enim eſt ratio dicendi eos vel deſerere cælum, vel poni in duobus locis; an autem aliquando vel Chriſti vel beatiſſimæ Virginis fiant in propria perſona, res eſt incerta. Quando Chriſtus in Euchariſtia ſe oſtendit ſub figura hominis, probabiliter dici poteſt eſſe in proprio corpore, niſi appareat vel vt iuuenis, aut alia forma, quam de facto non habet. ſed de his ſatis.

Poſt Chriſti aſcenſionem apparitiones eius aliquæ fuerunt reales; & quæ.

Aliæ Chriſti apparitiones fuerunt non perſonales; & quæ. Apparitiones B. Virginis & Sanctorum ſunt etiam non perſonales.

Apparitiones Chriſti in Euchariſtia ſub figura hominis, probabiliter ſunt in proprio corpore.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur præcipua difficultas.

Sit ergo tertium & præcipuum dubium, an 32
apparitiones Dei factæ ſint immediatè ab ipſo Deo, an ab Angelis nomine Dei. Communiter aſſeritur eas omnes factas miniſterio Angelorum. Pro quo Tannerus multos citat auctores dub. 5. plures autem P. Suarez cap. 20. vbi eamdem ſententiam defendit, & confirmat auctoritate Patrum. Videtur etiam eſſe iuxta mentem diui Pauli ad Galatas 3. vbi de lege à Deo Moyſi data (vbi tamen ipſe Deus nomine proprio loqui videbatur) ſic ait: *Lex per Angelos ordinata eſt in manu mediatoris*, & ad Hebr. 2. verſ. 2. *Si enim qui per Angelos dictus eſt ſermo, factus eſt firmus*, &c. Stephanus item Actor. 7. v. 35. diſertè aſſerit, Angelum apparuiſſe Moyſi in rubo. Ratio autem eſt, quia & Angelo facile erat ea corpora formare, & Dei maieſtatem

Communis ſententia, omnes apparitiones Dei factas eſſe miniſterio Angelorum. Probatur teſtimonio S. Pauli.

Ratio etiam ſuffragatur.

decebat magis per Angelos loqui, quàm per ſe ipſum immediatè,ergo.

Diſtinguitur, varius ſenſus.

In hac quæſtione video aliqua confundi, quæ diſtingui deberent: dixi enim ſuprà, ad rationem apparitionis ſeu aſſumptionis non requiri,vt ipſe aſſumens formet ſibi corpus;ſed etiamſi ab alio formatum ſit, poſſe per illud ſeſe oſtendere. Hoc ergo ſuppoſito, Primò de re poteſt quæri, an in eiuſmodi apparitionibus talia corpora ſint formata Angelorum miniſterio; ſiue Deus dicatur ea aſſumpſiſſe, ſiue non. Secundò,
33 an licet ab Angelo ſint formata, Deus tamen ea aſſumpſerit; an verò Angelus locutus ſit, quaſi delegatus à Deo ac ſubſtitutus, vt ibi loqueretur nomine Dei,non ſuo, etiamſi manifeſtaret ſe eſſe qui immediatè loqueretur: ſicut ſi quis nomine Regis aliquid alteri intimaret, eo etiam modo quo Prophetæ dicebant populo, *Hæc dicit Dominus*, &c.

Probabilius eſt, corpora & voces formatas in apparitionibus non immediatè à ſolo Deo, ſed miniſterio Angelorum.

Concluſio præcedens intelligenda eſt de apparitionibus in vtroque Teſtamento factis.

Hoc poſito, dico Primò. Probabilius eſt, ea corpora & voces etiam ipſas formatas non immediatè à ſolo Deo, ſed interuentu & miniſterio Angelorum. Et hoc videntur ſufficienter probare tum teſtimonia allata, tum ratio illa, quòd decuerit magis Deum vti Angelis vt miniſtris. nec contra hanc concluſionem quidquam obiici poteſt. Videatur P. Suarius ſuprà. Aduerto, concluſionem non ſolùm de apparitionibus factis in veteri Teſtamento, ſed etiam in nouo intelligendam eſſe:ea enim ratio,quòd decentius ſit, vt ipſi Angeli miniſtrent Deo ad formationem eorum corporum, æquè probat de vtraque lege. quod ſpecialiter docet P. Suarius cap. 21. & libro vltimo de Trinitate cap.6.eſtque communis ferè omnium ſententia.

Obiicitur, in lege gratia diuinas perſonas ſub ſignis viſibilibus apparere debuiſſe, Nonnulli id concedunt.

Dices tamen, Ad perfectionem legis gratiæ videtur pertinere, vt, poſtquam Verbum per ſeipſum corpus induit immediatè, etiam aliæ perſonæ ſub viſibilibus ſignis ſe immediatè oſtendant,maximè verò quando apparitio aliarum perſonarum ſuper Chriſtum incarnatum fiebat;vt in baptiſmo, Spiritus ſancti in forma columbæ. Propter hæc nonnulli putarunt, in lege gratiæ
34 Deum immediatè formare corpora. Alij reſpondent ſub diſiunctione: vel enim ea columba fuit vera, & tunc dicunt verè immediatè Spiritum ſanctum per eam apparuiſſe;vel fuit apparens, & tunc ſolùm Angelum eam aſſumpſiſſe: diſcrimen aſſignant, quòd vera columba non potuit fieri miniſterio Angelorum;ſecùs,apparens.

Alij ſub diſiunctione reſpondent.

Reſpondetur melius.

Reſpondetur tamen argumento, quòd Deus ipſe immediatè formet ea corpora,aut miniſterio Angelorum; de qua formatione præciſè hîc agimus,per accidens eſſe ad dignitatem legis gratiæ: vnde non propterea debet fieri exceptio in ratione vniuerſali, & quoad hoc non auget difficultatem, quòd fuerint ſuprà Verbum ipſum incarnatum apparitiones illæ factæ. Diſtinctio item de columba vera & apparente non eſt ad rem. Primò,quia,etſi fuerit vera, non continuò debuit ibi de nouo creari, ſed potuit ab Angelo aliunde inuiſibiliter ferri, immutando aliquo modo aërem; aut tam citò, vt ibi repente Primò videretur apparuiſſe. Secundò, quia probabilius eſt, eam non fuiſſe veram columbam. Tertiò, quia etiam apparentem poterat Spiritus ſanctus immediatè formare: licet etiam poſſet Angelus; non oſtenditur autem cur,data ea hypotheſi, non ipſe Spiritus immediatè eam formauerit.

Diſtinctio aliquorum non eſt ad rem.

Dices Secundò, Chryſoſt. homil. 4.in Matth. & Ambroſ.lib.6.de Initiandis cap.4.& Cyprianus Serm.de Baptiſmo Chriſti, docent Deum eſſe auditum in lege gratiæ, qui anteà non audiebatur. Omiſſis aliis ſolutionibus, nunc dico, eos Patres non ideò aſſerere corpora illa fuiſſe à Deo immediatè diſpoſita,& voces formatas,ſed Deum ipſum apparuiſſe. quæ duo ſunt valdè diſtincta, vt ſtatim explicabo; nunc autem ſolùm primum negamus,non ſecundum. Quia verò Cyprianus videtur negare, in lege antiqua etiam Deum apparuiſſe (quod tamen dicendis à nobis aduerſatur) ideò reſpondetur, eum loqui de Patre æterno, qui ſub titulo Patris, & vt diſtincti à Filio, numquam in lege veteri apparuit, ſed ſolùm in noua. quod benè notauit Suarez ſuprà. Dico *ſub titulo Patris*: nam alioquin paulò antè dixi, quomodo etiam in lege veteri apparuerit Pater ſub titulo antiqui dierum,&c.

Secundò, obiiciuntur aliqui ſancti Patres contra concluſ.

Reſpondetur obiectioni.

35 *Explicatur mens ſancti Cypriani.*

Dico Secundò. Probabilius eſt in multis apparitionibus, etiamſi corpora ipſa ſint formata miniſterio Angelorum, Deum tamen ipſum ea aſſumpſiſſe, ita vt immediatè repræſentaretur Deus, non Angelus, nec quidem vt miniſter Dei. Pro hac concluſione ſtant Euſebius, Chryſoſtom. Theophylactus & alij apud Tannerum numer. 11. nec in rigore opponuntur citati paulò antè pro negatiua parte: omnes enim illi Patres explicari commodè poſſunt de ipſa formatione vocis,corporis,&c.Nec ampliùs innuunt teſtimonia è Scriptura inſinuata, tum quia illa non ſunt vniuerſalia,ideóque non negant omnes caſus;tum quia ſolùm loquuntur de ipſa ordinatione & ſcriptione legis, de formatione verborum. Solum teſtimonium ex Stephano videtur eſſe contrarium;poteſt tamen intelligi, vt ratione formationis dicatur Angelus apparuiſſe: nam immediatè addit, *Et ſtatim facta eſt ad eum vox Domini.* vbi ſatis innuit, ipſum Deum per eas voces immediatè ſignificatum.

Probabilius eſt, in multis apparitionibus Deum ipſum aſſumpſiſſe corpora formata miniſterio Angelorum.

Probatur ex ſanctis Patribus, etiam iis qui hoc videntur negare.

36 *Explicatur teſtimonium ex S. Stephano. Act.7.*

Probatur etiam ratione.

Noſtra autem concluſio probatur & declaratur: nam ſi loca Scripturæ, quæ aſſerunt Deum immediatè apparuiſſe, locutum eſſe, &c. poſſumus de ipſo Deo vt ſonant intelligere, non eſt cur illa intelligamus impropriè de Angelo: atqui nec vlla auctoritas cogit nos, illa de Deo non intelligere, nec ratio facta, ergo debemus ea propriè intelligere. Quòd verò ratio ſuprà facta non cogat, patet Primò: nam ea ſolùm fuit congruentia, cui dicimus, potuiſſe Deum ſine vlla prorſus indecentia, etiam immediatè ſe ſolo, ea corpora formare. Secundò, reſpondeo, eam congruentiam ſolùm habere locum in ordine ad formationem corporis, in qua eſt quædam noſtro modo intelligendi defatigatio, humiliatio, quidam labor Deo non ita decens; at quòd Deus ipſe ſe oſtendat per corpus illud ab Angelo iam diſpoſitum, non eſt vlla abiectio aut defatigatio, ſed potiùs magnæ auctoritatis indicium. Confirmatur: quia ſine dubio ipſe Spiritus ſanctus miſſus eſt Apoſtolis in figura linguarum, non autem Angelus nomine Spiritus ſancti,vt tom. 1. diſputat. 53. de Miſſionibus diuinis communiter ab omnibus docetur: & eodem modo de columba deſcendente ſupra Chriſtum (ſiue eò quòd non fuit cauſſatum Chriſto augmentum gratiæ, non dicenda ſit miſſio, ſiue dicenda ſit.) quî enim clariùs ipſius Spiritus
ſancti præſentia innui poterat quàm eis verbis, *Supra quem videris Spiritum ſanctum deſcendentem?* non dixit, *Angelum nomine Spiritus ſancti.* Quod mihi ita clarum eſt, vt arbitrer etiam Scholaſticos, qui pro contraria ſententia

Confirmatur ex apparitionibus ſancti Spiritus.

37

Scholaſtici aliqui ſolùm videntur negaſſe formationem columbæ immediatè à Spiritu ſancto factam; non verò ipſum per eam immediatè eſſe manifeſtatum.

tentia ſtate videntur, ſolùm negaſſe, formationem columbæ immediatè à Spiritu ſancto factam, non verò ipſum per eam immediatè manifeſtatum. Et fortè in eo ſenſu cum ipſis eſſet quæſtio de ſolo nomine; verùm, cùm (iuxta initio dicta) ipſi fateantur, vt Angelus aſſumat corpus, non eſſe neceſſum illud ab aſſumente formari, debuiſſent abſolutè dixiſſe, ipſum Deum ea aſſumpſiſſe corpora, non autem Angelum vt Dei delegatum, licet Angelus illa formauerit.

P. Suarez dicit, ipſum Deum tunc etiam apparere; Angelum tamen velut proximum mouens.

Refellitur ex propriis principiis P. Suarez.

Video P. Suarez, qui magis diſtinctè rem tractat, dicere, ipſum Deum tunc etiam apparere; Angelum quidem, vt proximum mouens; Deum verò, vt in ipſomet Angelo intimè præſentem repræſentari. Verùm hæc doctrina mihi eſt dura. Primò, quia ſi ex dictis ab ipſomet diſcurrendum eſt; tunc cenſetur aliquis apparere, quando vel audiens eum cognoſcit, vel ſcriptor ſacer, vel loquens illum declarat; at in exemplo poſito de columba & igneis linguis, nec ſacer contextus, nec loqnens ipſe, vel apparenter quidem teſtantur, non ſolùm Angelum ibi præciſè apparere,
38 ſed nec quidem illum ſimul cum Spiritu ſancto: ſola enim Spiritus ſancti (& quidem quoad hoc independens ab eo quòd Angeli eſſent) apparitio ſeu miſſio eis promiſſa & ſignificata fuit, vnde nec ipſi tunc de Angelo apparente cogitarunt; ergo nec inadæquatè quidem ipſe Angelus apparuit aut aſſumpſit corpora, licet ipſe diſpoſuerit corpus, vt Deus ſolus in ipſo immediatè appareret. Et certè negari nequit, quin hoc modo clariùs intelligatur differentia inter appariiiones proprias Angeli, & inter Dei proprias, quàm ſi ſemper Angelum immediatè dicamus apparere.

Vrgetur adhuc contra P. Suarez.

Quòd verò ait Suarez, Deum ideò tunc apparere, quia intimè exiſtit iu Angelo, videtur falſum, niſi ampliùs explicetur: nam eodem modo dicendus eſſet Deus apparens, licet Gabriel apparuiſſet: nam etiam eſſet tunc Deus intimè in Angelo. conſequens autem videtur eſſe abſurdum, ergo. Si verò ideò dicat, Deum & eſſe intimè præſentem in Angelo, & per ſignificationem verborum eum vt apparentem oſtendi; tunc inſurgo: atqui verba non ſupponuntur nec inadæquatè pro Angelo, ſed ſolùm pro Deo: nam de Angelo nec ſimul cum Deo eſt verum, quòd ſit Pater Chriſti; ergo Angelus non ibi apparet; nec ſimul cum Deo.

Præcluditur effugium pro ſententia P. Suarez.

Fortè adhuc dices, Angelum proferre ea verba vt delegatum Dei; & ſic etiam de ipſo verificari, ſicut dum Sacerdos dicit, *Hoc eſt Corpus meum.* Sed contrà, quia, licet ea delegatio locum
39 habeat, quando aliunde in ſe ipſo immediatè noſcitur delegatus, & ſcitur agere perſonam alterins; at quando nihil eſt quo delegatus in ſe oſtendatur, ego ſemper debeo ad naturalem ſignificationem verborum attendere, & ea immediatè de ſolo eo, pro quo ſupponuntur ſeu verificantur, intelligere. Atqui, vt Apoſtoli putarent per linguas igneas repræſentari Angelos immediatè, & in eis vt in legatis ipſum Spiritum ſanctum, non habuerunt vllum fundamentum, vt dixi; habuerunt autem pro ipſo Spiritu ex verbis Chriſti toties Spiritum ſanctum promittentis ſine mentione Angelorum, ſine vlla limitatione de miſſione per delegatos; ergo non potuerunt ipſi in eius delegationis notitiam tunc venire. Et idem planè eſt de Ioanne Baptiſta reſpectu columbæ: nam etiam ſolus Spiritus ſanctus deſcenſurus dictus ei fuerat ſine mentione legationis; &

Apoſtoli non potuerunt vllo modo putare, per linguas igneas immediatè Angelos, & in eis Spiritum ſanctum repræſentari. Idem dic de Ioanne Baptiſta reſpectu columbæ.

poſtea voces ipſæ ſolum Patrem ſignificabant. qua ergo probabilitate poteſt id ad ſolam delegationem trahi?

SVBSECTIO TERTIA.

Ex obiectionum ſolutione res magis declaratur.

Prima obiectio Gabrielis contra dicta.

Dices Primò cum Gabriele, vt aliquod aſſumat corpus, debet eſſe in illo definitiuè, ita vt extra illud non ſit; ſed Deo id repugnat, ergo non aſſumit corpora. Reſpondeo, antecedens eſſe 40
falſum manifeſtè. Primò, nam Verbum aſſumpſit verè & realiter corpus; & tamen non fuit in illo definitiuè, vt per ſe patet, ergo. Secundò, quia non eſt neceſſum, vt Angelus ſit totus intra corpus aſſumptum. quis enim negabit, Raphaelem verè aſſumpſiſſe corpus, ſi ſimul fuiſſet extra illud tenens piſcem, ne Tobiam deuoraret? Tertiò, quia iam reduceretur res ad quæſtionem de nomine, vtrùm, licet ſolus Deus per ea ſigna repræſentaretur, dicendus eſſet apparere, eò quòd ſimul exiſtat extra ea ſigna.

Reſpondetur obiectioni Primò.

Obiectio Secunda.

Secundò dices, Aſſumptio ſignificat idem quod per ſe ſumptio; ergo denotat, ipſum aſſumentem efficienter debere diſponere ſibi corpus. Quòd ſi dicas etiam Deum ſimul cum Angelo illud diſponere, contrà obiicietur, quia Deus tunc ſe gerit vt cauſſa vniuerſalis, non verò vt particularis; ergo ex vi eius non poteſt dici aſſumens. Quam obiectionem licet Suarius numer. 43. non videatur probare, abſolutè tamen num. 44. ob illam primò mouetur, vt cenſeat negandum eſſe, Deum aſſumere corpora; quia talis denominatio dicit habitudinem ad proximam cauſſam efficientem, non ad vniuerſalem. Miror tamen, quòd, cùm expreſsè Suarius ſuprà docuiſſet, Angelum poſſe in corpore ab alio formato apparere, iam neget, Deum ideò apparere, quia non formar ſibi corpus. Numquid formauit dæmon veri illius ſerpentis corpus? & tamen illum verè in eo apparuiſſe concedit. Dices, Saltem mouit linguam ad loquendum; ſed contrà, quia neque hoc re- 41
quiritur: nam ſi formatio corporis non eſt neceſſaria, cur erit & linguæ? de quo me vide paulò pòſt. Probo autem nunc euidenter, nullam actionem talem requiri: ſi enim dixiſſet mihi Deus, Hodie tibi in figura propria, quam habuit, apparebit pater tuus, nihil tamen tibi loquetur; certè nullus poterit probabiliter dicere, eum non appariturum & aſſumpturum corpus, ſed Deum loco illius, etiamſi Deus immediatè meo parente actiuè non concurrente formaſſet illud corpus, & ibi locaſſet meum parentem; ergo non requiritur vllo modo, vt vel verba aliqua efficienter producantur ab apparente ſeu aſſumente corpus.

Propter hanc obiectionem negat Pater Suarez, Deum aſſumere corpora. Non ſatis conſequenter loquitur.

Deus poteſt apparere in corpore, etiamſi illud ſibi non formet.

Probatur.

Obiectio Tertia.

Dices tertiò cum nonnullis, Angelus non dicitur aſſumere omne corpus quod mouet, ſed illud in quo ſe gerit vt intrinſecum principium actiuum illius; Deus autem hoc non facit, ergo non aſſumit corpus. Reſpondeo, argumentum magis eſſe contra eius auctorem, quia in eo negat aſſumptionem, non ob defectum motus phyſici in corpus aſſumptum, ex quo ſolo defectu videbatur Deus non dicendus aſſumpſiſſe. Abſolutè dico, ſolùm requiri, vt apparens ſe gerat ac ſi eſſet principium intrinſecum; eo autem ipſo, quòd verba denotent ipſum loqui (quod optimè fieri poteſt, etiamſi

Reſpondetur.

Q 3 efficienter

efficienter verba non producat, vt ſtatim oſtendo) iam ſe gerit, ac ſi eſſet principium motiuum il-
42 lius. Tertiò dico, nec in rigore requiri vllum ſignum eius motus; vt in exemplo poſito de apparitione parentis ſatis conſtat; niſi res ad quæſtionem puram de nomine deuoluatur: de qua iam dixi multum ſuprà hîc miſceri, non tamen videri aduerſarios ſeruare in ea conſequentiam.

Obiectio Quarta.

Quartò dices cum eiſdem, Non poteſt negari in eo caſu Angelum aſſumere corpus; atqui duo ſimul non poſſunt illud aſſumere, ergo Deus non illud aſſumit. Reſpondeo, hoc argumentum poſſe à me contra arguentem retorqueri: non enim poteſt negari, quin tunc Deus verè in eo corpore appareat: atqui duo non poſſunt in eodem apparere; ergo Angelus non apparet. quod eſt contra ipſum. Deinde infero, Ergo neque aſſumit corpus; quia Angelus non aſſumit corpus vbi non apparet: nec video, cur magis repugnet duos aſſumere idem corpus, quàm in eodem duos apparere; ergo argumentum fortius eſt pro me, quia magis eſt certum, Deum apparere tunc, quàm Angelum aſſumere illud corpus, ergo certius. Antecedens ego aſſumo; conſequentia autem videtur æqualis in vtroque caſu, ergo.

Reſpondetur retorquendo argumentum.

43 Abſolutè reſpondeo Primò, non eſſe repugnantiam in eo, quòd duo aſſumant idem corpus; nihilominùs tamen hîc & nunc Angelum illud non aſſumere, ſed ſolùm Deum, quia Angelus non ſe oſtendit in eo corpore, ac ſi eſſet vnum ſuppoſitum cum illo: id enim præſtat ille qui in eo corpore apparet; cúmque ſolus Deus appareat, vt fusè probatum eſt, ſolus ille dicitur aſſumpſiſſe tale corpus.

Reſpondetur abſolutè.

Obiectio Quinta.

Hinc dices Quintò, Cùm in ea aſſumptione nihil aliud intercedat quàm formatio corporis, non poteſt intelligi, in quo conſiſtat ea à Deo aſſumi, & non ab Angelo. Demus enim (quod ſine dubio fieri poteſt) Angelum ea aſſumpſiſſe, & per illum Deum fuiſſe repræſentatum quaſi mediatè; rogo, quid aliud fuiſſet in ea aſſumptione, quòd non ſit de facto? non enim poſſumus recurrere ad vnionem phyſicam cum Deo aut cum Angelo: nam hanc ſuprà reiecimus vt non neceſſariam, & vt fortè impoſſibilem. Ad voluntatem autem Dei non poteſt etiam recurri; quia hîc de obiecto illius voluntatis agimus, quid ſcilicet diuerſum reperiatur in vna aſſumptione præ alia; quídque Deus nunc velit potiùs quàm antea, volendo ſe non mediatè, ſed immediatè manifeſtare: Reſpondeo, difficultatem eſſe communem: nam aliquod corpus ab altero Angelo formatū poteſt Gabriel v.g. aſſumere, poteſt etiam illud mouere ſine aſſumptione. Iam ergo rogo, quandoquidem nulla in aſſumptione interuenit vnio, quid eſt, quòd in vno caſu interuenit, ratione cuius dicatur aſſumpſiſſe illud corpus, in altero verò non?

Reſpondetur, difficultatem eſſe communem.

44 Reſpondebis, differentiam conſiſtere in eo, quòd velit in vno caſu loqui, ac ſi eſſet vnum ſuppoſitum cum eo corpore, in alio verò non. Benè; ergo hoc ipſum ego dico, in vno caſu Deum velle talia ab Angelo formari verba, quæ non denotent Angelum, ſed ipſum Deum immediatè, ac ſi eſſet vnitus ei corpori, & vnum cum illo ſuppoſitum. Dices, Quando Spiritus ſanctus in forma linguarum deſcendit, non fuêre vlla prolata verba, quæ denotarent ibi eum eſſe. Reſpondeo, præceſſiſſe promiſſionem Chriſti de eo Spiritu mittendo; item & alia ſigna, quibus loco verborum ipſi intellexerunt ſupra ſe non Angelos, ſed Angelorum Dominum deſcendiſſe.

Et hinc obiectio quinta ſufficienter explicata videtur; poteſt tamen magis in forma ei reſpóderi, declarando eam diuerſitatem, quam dicit aſſignari pro illis diuerſis volitionibus Dei. Dico ergo, obiectum voluntatis Dei de ſe manifeſtando eſſe hoc, *homines venire in cognitionem ipſius Dei vt ſub eo corpore exiſtentis*; in caſu verò, quo Angelus ſe immediatè oſtenderet, obiectum eſſe, *homines immediatè venire in cognitionem Angeli vt ibi gerentis vices Dei, aut nomine ipſius loquentis.* In tertio autem caſu, quo nomine proprio Angelus loqueretur, nulla eſt difficultas; quia tunc conſtat, obiectum ab ipſo Angelo volitum eſſe, homines venire præcisè in cognitionem ſui vt ibi exiſtentis, ſuóque ſolo nomine loquentis, &c.

Obiectum voluntatis Dei de ſe manifeſtando, & de Angelo repræſentando.

Obiectio Sexta.

Sextò & vltimò dices: Si Angelus in eo caſu format immediatè verba, & non ſeipſum manifeſtat immediatè, ergo mentitur; ille enim loquitur, qui verba format; ergo Angelus verba formans per ſe loquitur; ergo eo ipſo quando dicit, 45
Ego, debet ſe manifeſtare; ergo ſi dicit, *Ego ſum Deus*, &c. mentitur. Reſpondeo, difficultatem hanc fortè maiorem eſſe in aduerſa ſententia, quia, ſi ſe immediatè repræſentet Angelus, cùm ipſe non ſit Deus, non erit vera ea propoſitio; in noſtra autem ſententia, quia Deum ſemper repræſentat, ſemper verum dicit. Reſpondeo ergo abſolutè, non eum loqui qui format verba: nam ſi me annuente Angelus moueret mea labia ad declarandos meos conceptus, ſine dubio ego cenſerer moraliter loqui, non Angelus. Fateor hîc poſſe fieri quæſtionem aliquam de nomine, quis ſcilicet dicendus ſit loqui; an ille qui phyſicè producit verba, an ille quem verba ipſa immediatè ſignificant, vt declarantem ſuos conceptus. Ego dico, in eo caſu non loqui Angelum, ſed Deum; ideóque verba immediatè ſignificare ipſum Deum. quod prouenit ex ipſa determinatione verborum in his circumſtantiis. Vnde ad veritatem ipſorum non requiritur, vt de ipſo producente phyſicè, ſed de eo, quem oſtendunt, verificentur. Et de hac quæſtione ſatis: non eſt enim admodum propria huius loci, niſi indirectè. Hîc poſſet conſequenter inquiri, vtrùm eodem modo, quando Angelus ſuperior aſſumit corpus, inferior alius loco illius formet illud, an verò ipſe ſuperior. ſed de hoc infrà, agentes de Angelorum beatorum miniſterio.

Retorquetur argumentum in aduerſarios, quos magis premit.

Reſpondetur obiectioni abſolutè.

Quis dicendus ſit propriè loqui.

SECTIO QVINTA.

Cetera difficultates de aſſumptione corporum ab Angelis.

Prima eſt, an requiratur vnio eorum corporum cum Angelo. Reſpondeo, non requiri, 46
imò fortè nec eſſe poſſe, quia nec eſt ſubſtantialis per modum ſubiecti aut formæ; eſt enim Angelus ſubſtantia completa, cui vtrumque repugnat; nec per modum ſuppoſiti, quia talis vnio, etiamſi poſſibilis ſit (de quo alibi) non eſt vllo modo in præſenti neceſſaria. Ne habet vnionem accidentalem, quia non poteſt explicari, in quo hæc vnio conſiſtat, nec eſt neceſſaria ad aſſumptionem: licet enim non ſufficiat quicumque motus localis factus ab Angelo in corpore, vt dicatur illud aſſumere (vnde reſpondetur difficultati, quæ in contrarium fieri poterat, vt probetur neceſſitas vnionis;) non tamen propterea ad vnionem recurrendum: ſufficit enim, ſi in illo corpore Angelus ſe oſtendat viſibilem, loquatur per illud tamquam per

Vnio aſſumptorum corporum cum Angelo non requiritur, imò fortè nec eſt poſſibilis. Probatur.

Corpora inſenſibilia non ſunt apta pro aſſumptione.

per proprium, moueátque illud, &c. quòd ſine vnione fieri poteſt. Vnde benè obſeruat Suarez, corpora inſenſibilia non eſſe apta pro aſſumptione; quia vix videtur poſſe eis vti dæmon, ac ſi eſſet vnum ſuppoſitum cum illis.

Poteſt Angelus aſſumere corpus ab alio diſpoſitum.

47 Secunda difficultas, vtrùm requiratur ipſum Angelum formare ſibi corpus, vt dicatur illud aſſumere, an verò ſufficiat ab alio fuiſſe diſpoſitum. Reſpondeo, omnino hoc ſecundum ſufficere: nam & ſuprà dixi, etiam in corporibus defunctorum, vbi nihil ipſi debent laborare, eos poſſe apparere; nec eſt vlla ratio cur debeat requiri talis efficientia ipſius Angeli apparentis. & de hoc ſatis in præcedentibus.

Angeli in corporibus aſſumptis non poſſunt opera vitæ exercere. Probatur. Nec nutritionem, ſic autem motum localem non vitaliter.

Tertia difficultas, vtrùm in corporibus aſſumptis poſſint opera vitæ exercere. Reſpondeo, non poſſe, quia ſenſationes & appetitiones pendent à propriis diſpoſitionibus vitalibus quæ ibi non ſunt; imò, etiamſi eſſent, quia Angeli aliunde ad eas non habent virtutem, non poſſent illas producere: ob eamdem cauſſam non poſſunt nutritionem exercere, motum verò localem exercebunt in corpore, non tamen vitaliter; quia non manet actio in principio operante, ſed in corpore moto, quod non vnitur cum Angelo producente.

Neq; poſſunt in aſſumptis corporibus verè alterum hominem generare.

P. Suarez putat, de facto dæmonibus à Deo permitti, vt aſſumendo deciſum ab aliquo homine ſemen generent.

48 Quoad generationem ſubſtantialem alterius hominis nullum eſt dubium: nam Angeli non continent nec formaliter nec eminenter hominem, nec per ſe habent vim generatiuam. Vtrùm autem, aſſumendo deciſum ab aliquo homine ſemen poſſint generare, dubium. Affirmat Suarius cap. 38. non ſolùm naturaliter poſſe, ſi ſuæ naturæ relinquantur, quia in ea actione nihil eſt quod naturalem eorum virtutem ſuperet; ſed etiam de facto dæmonibus id à Deo permitti ob iuſtas cauſſas. Et hinc explicant nonnulli, quomodo dæmones incubi videantur verè generare. Vide Suarium eo cap. 38. mihi quoad factum res eſt valdè dubia.

Angeli non ſunt propriè dicendi comedere, cùm cibum ore accipiunt. Probatur verbis Raphaëlis. Inſtantia de Chriſto poſt reſurrectionem non facit pro Angelis.

Quarta difficultas, an, cùm Angeli cibum ore accipiunt, & quaſi maſticando traiiciunt in apparentem ſtomachum, dicendi ſint propriè comedere. Quæſtio eſt de nomine; in qua cum S. Thoma apud Suarium cap. 38. num. 15. & 16. dico non dicendos. ita Tobiæ 12. teſtatur ipſe Angelus Raphaël, *Videbar vobis comedere, ſed ego*, &c. quibus innuit, re ipſa non comediſſe, ſed quoad apparentiam. Vrgebis, Chriſtus Dominus poſt reſurrectionem dicitur verè comediſſe cum diſcipulis; & tamen tunc nulla fuit nutritio, ergo & Angeli poterunt dici verè comedere, etiamſi non nutriantur. Nego conſequentiam: diſparitas eſt manifeſta, quia tota actio, in qua conſiſtit comeſtio, fuit verè facta à Chriſto Domino; quia & in vero ore, & per veram maſticationem, & per motum procedentem ex organis vitæ cibus fuit ad verum ſtomachum traiectus, etiamſi per accidens non ſit ſecutus effectus nutritionis: hic autem effectus non

49 ſignificatur per vocem *comeſtio*, ſed eſt finis, ad quem illa ordinantur per ſe; in Angelo verò neque verum os, neque vera organa vitæ, & conſequenter nec vera maſticatio, ſed quaſi comminutio phyſica & motiua intercedit: Eodem modo dicendum eſt ad alteram ferè etiam de nomine quæſtionem, vtrùm formatio vocis in aëre dicenda ſit vera locutio; dicendum, inquam, probabilius eſſe non vocandam locutionem, quia nec à vero ore nec per vera organa procedit; dicetur ergo locutio eo ſenſu, quo ſi Deus vel Angelus nullum aſſumens corpus nobiſcum loqueretur.

Probabilius formatio vocis in aëre non eſt dicenda vera locutio.

Angeli aſſumptionem corporum faciunt virtute naturali.

Quinta & vltima difficultas, vtrùm Angeli faciant hanc aſſumptionem virtute naturali. Reſpondeo, omnino: id enim in præcedentibus oſtenſum eſt. Quidquid enim procedit à virtute motiua corporis quæ eſt illis naturaliſſima, prouenit naturaliter, nec aliquid aliud efficiunt quod excedat illorum capacitatem; vnde malè nonnulli ad miracula neſcio quæ recurrunt. Vtrùm autem ſoli Angeli, an animæ ſeparatæ poſſint aſſumere corpora, non eſt huius loci. Probabile puto, poſſe; quia hoc prouenit, vt immediatè dixi, à virtute motiua, quæ in anima ſeparata omnino reperitur, iuxta probabiliorem ſententiam, de qua alibi.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angeli in aſſumpto corpore, vel extra illud, vera miracula efficere queant.

Difficultas hæc, quia pendet omnino ex conceptu ſupernaturalitatis in communi, & videtur ferè communis omni creaturæ poſſibili, etiam non Angelicæ, à me tractata eſt fusè in præced. tomo diſputat. 3. neque animus eſt eam hîc ampliùs tranſcribere; ne tamen aliquid videatur hîc deſiderari, inſinuabo concluſiones ibi poſitas. 50

Supernaturale nihil eſt, niſi quod ſupra naturam.

Primò ergo dixi, ſupernaturale oppoſitum eſſe naturali; vnde nihil eſſe ſupernaturale, niſi quod eſt ſupra naturam. Secundò dixi, naturam in præſenti non poſſe vllo modo accipi pro ſola ſubſtantia creata: in eo enim ſenſu eſſet quæſtio nugatoria, inquirere, an ſubſtantia creata poſſit propriis viribus aliquid agere ſupernaturale: eſſet enim idem ac quærere, an creatura poſſit ex ſe efficere aliquid quod ex ſe ſit ſupra creaturæ vires. quod ſine dubio eſt ridiculum. Ideò concluſi, naturam etiam extendi ad ſubſtantiam increatam, nempe Deum, qui eſt perfectiſſima natura. Addidi vlteriùs, naturam non vſurpari pro cauſſa efficiente creata: nam etiam in eo ſenſu eſſet ridicula ea quæſtio, an creatura poſſit efficere aliquid ſupernaturale, id eſt, an cauſſa creata poſſit aliquid ſupra vires cauſſæ creatæ. Secundò idem oſtendi, ex eo quòd multa ſunt naturaliſſima; quæ tamen excedunt vires omnis cauſſæ creatæ, vt creatio materiæ primæ, Angeli, & eorum omnium quæ à ſolo Deo efficienter oriuntur.

Natura etiã extenditur ad ſubſtantiam increatam.

Natura non vſurpatur pro cauſſa efficiente creata.

Quòd ſi propterea vniuerſaliùs dicatur, ſupernaturale eſſe id quod à nulla cauſſa efficiente, etiam increata, poteſt connaturalibus viribus fieri; oſtendi id reiiciendum. Primò, quia repetitur ille terminus *connaturalibus viribus*, per quod tam relinquitur confuſa explicatio quàm antea: non enim declaratur, quid ſint connaturales vires. Secundò, quia inde fieret, vt nihil eſſet ſupernaturale: nam Deus, propriis viribus non aliunde acceptis, aut ab alio eleuatis, & conſequenter connaturaliſſimis, producit gratiam, ceteráque dona ſupernaturalia; debet ergo ſic ſupernaturale definiri: *Eſt id, quod excedit vires proprias eius ſubiecti, in quo recipitur.* Vnde conſtat, quo pacto viſio beata, gratia, &c. ſint ſupernaturalia: nam licet Deus naturales ſeu proprias vires habeat ad ea omnia producenda; quia tamen nos, qui ea dona vt ſubiectum recipimus, non habemus vires ſufficientes, abſolutè illa ſunt ſupra nos, & conſe- 51

Supernaturale definitur.

Quomodo viſio beata, gratia, &c. ſint ſupernaturalia.

Q 4 quenter

quenter ſupra naturam: qui quatenus ea dona recipimus, dicimur natura reſpectu illorum; Deus autem dicitur cauſſa efficiens, non verò natura in ordine ad illa.

52 *Non repugnat creatura, quæ ex ſe naturaliter produceret in me gratiam mihi ſupernaturalem.*

Hinc Quartò dixi, non inuolui repugnantiam in eo quòd eſſet poſſibilis diuinitus aliqua creatura, quæ vires haberet ſufficientes ad producendam in me gratiam, ita vt ipſa non eleuaretur in ea productione, licet ego ad recipiendum eleuari deberem: nec enim per locum intrinſecum ſequeretur, eam virtutem fore infinitam ſimpliciter. cur enim virtus naturalis ad penetranda duo corpora contra exigentiam naturalem eorum debebit eſſe virtus infinita in omni genere, ideóque creaturæ repugnans? quod enim multi dicunt, ad id faciendum requiri, vt in operante ſit pro ratione voluntas, id quod ſolus Deus habet, fusè ibi reieci, oſtendens, neque id requiri ſimpliciter, & poſſe eo modo quo eſt in Deo etiam in creatura reperiri: nam ſicut Deus ſuppoſita ea potentia faciendi miracula & libertate, poteſt pro voluntate illa facere; ſi verò potentiam non haberet, non poſſe eſſe pro ratione voluntas: ita ſi Angelus haberet eam potentiam, poſſet pro libertate ſe ita determinare ad ea facienda. neque modus is, *ſit pro ratione voluntas*, repugnat cauſſis creatis liberis magis quàm Deo, ſuppoſita potentia proxima in vtriſque. Aliæ rationes, quæ contra noſtram ſententiam fieri poſſent, ibidem ſolutæ ſunt.

Iam verò ad Angelos deſcendendo, dixi, 53 etiamſi non appareat repugnantia in creatura aliqua talem virtutem habente, non tamen proptereà benè ſequi, in Angelis eam potentiam reperiri: non enim quæcumque, quæ non inuoluunt contradictionem, debent Angelis tribui. Aliunde autem, vt dicamus independenter à puncto conſequentiæ eos miracula facere poſſe, ſiue intra corpus, ſiue extra, nullum penitus aut in experientia aut ratione argumentum habemus. quod à fortiori conſtat ex dictis ſuprà, vbi eis negauimus virtutem etiam ad naturalia accidentia (excepto impulſu & motu) & à fortiori ad ſubſtantias producendas, quia pro his nullum habemus fundamentum. Vrget autem hæc ratio magis ad neganda miracula, quæ maiorem ex ſe requirunt virtutem, & de quibus abſque dubio minor eſt experientia. Et hæc ſuficiant circa ſtatum naturalem Angelorum; nunc ad ſupernaturalem accedamus.

Angeli non habent virtutem naturalem faciendi vera miracula ſiue intra corpus, ſiue extra.

DISPVTATIO VIGESIMA.

De via Angelorum.

1 EGIMVS de his quæ ſecundùm naturam Angelis conueniunt, quæque eo ipſo omnibus illis communia fuêre, iam ad ordinem ſupernaturalem aſcendendū erit; in eo autem non omnia communia ſunt omnibus: quidam enim ab eo ordine cecidêre, alij eumdem glorioſè retinuerunt; ideò in ſequentibus diſputationibus eos inter ſe ſeiungere neceſſum erit: quia tamen & mali aliquando boni fuêre, aliquid etiam occurret commune omnibus, quod in hac diſputatione expediendum erit.

SECTIO PRIMA.

Quædam faciliora præmittuntur.

PRimò hîc diſputari poſſet, vtrùm Angeli ad actus bonos intra ordinem naturalem ſpeciali aliqua indiguerint gratia. Verùm difficultas hæc communis eſt etiam hominibus. fusè de illa agitur in materia de gratia. Ex qua breuiſſimè ſuppono contra Patrem Vaſquez, neceſſariam non fuiſſe: illius enim doctrina generalis, quòd ſcilicet omnis cogitatio congrua, etiam in entitate ſua naturalis, ſit ſpeciale beneficium naturæ indebitum, quódque poſſit vocari propriè gratia: hoc, inquam, communiter ab omnibus reiicitur, etiam in ipſis hominibus adhuc in ſtatu naturæ lapſæ. Vnde à fortiori in Angelis debet reiici, quia in eis ſecundùm ſe nec præceſſerat vllum peccatum, nec datur appetitus inferior, qui eos ad peccata inclinet, nec habent paſſiones; quin potiùs ex natura ſua videntur ad bonum morale propendere, ergo magis eis ſunt connaturalia bona opera. Verùm, licet in hominibus locum haberet etiam in ſtatu naturæ integræ, & independenter omnino à paſſionibus; in Angelo locum habere non poteſt ea doctrina de cogitatione congruà, vt benè Suarez hîc lib. 5. c. 10. oſtendit, & nos ſuprà fusè probauimus: cùm enim dixerimus ibi, Angelum ſe determinare ad cogitandum de hoc potiùs obiecto quàm de illo, nec ad id illum determinari à Deo, non poteſt habere locum ea ſpecialis Dei prouidentia in ordine ad cogitationes congruas præ non congruis. vide quæ ibi fusè dicta ſunt.

Angelos ad actus bonos intra ordinem naturalem non indiguiſſe ſpeciali gratia, contra P. Vaſquez ſupponitur.

2

Secundò, quæri poſſet, vtrùm in ordine ad gratiam habitualem, viſionem beatam, & opera quæ ad finem illum proportionata ſunt, neceſſarium eis fuerit auxilium gratiæ ſupernaturalis. Cui reſpondendum breuiter, omnino fuiſſe neceſſarium, & quidem non minùs quàm in nobis, quia etiam reſpectu illorum hæc omnia dona ſunt ſupernaturalia: cuius rei rationem à priori non poſſumus reddere. Recurrendo autem ad auctoritatem, probari poteſt ea neceſſitas ex his quæ fusè nos diximus in primo tomo, agentes de Viſione beata: vbi oſtendimus, non poſſe ex natura rei, & independenter ab auctoritate, probari illam eſſe ſupernaturalem reſpectu etiam hominum exiſtentium; multò autem minùs reſpectu omnium creaturarum poſſibilium & nobiliſſimorum Angelorum; auctoritatem autem habere nos hîc eamdem ferè, quæ hominibus dicit ea dona eſſe ſupernaturalia, omnium ſcilicet Scholaſticorum conſenſum. Patres etiam eamdem inſinuant apertè, Baſilius de Spiritu ſancto cap. 16. vbi de nobis quo ad hoc eodem modo loquitur quo de Angelis. Idem docet in Pſalm. 52. Didymus lib. 1. de Spiritu ſancto ad initium, Damaſcenus lib. 2. cap. 3. Cyrillus Hieroſol. Ambroſ. Auguſt. Iſidorus, Anſelmus & Bernardus. quorum loca apud P. Suarez eo cap. 1. videri poſſunt. Suppoſita autem neceſſitate gratiæ, ad eumdem finem circa gratiam actualem

Angelis ad viſionem beatam, gratiam habitualem, &c. neceſſarium fuit auxilium gratiæ ſupernaturalis. A priori non poteſt id probari, ſed auctoritate.

3

Probatur etiam ex SS. Patribus.

excitantem

excitantem, adiuuantem, &c. diſcurrendum erit vt in homine. Vnde non ſolùm ponenda in eis eſt cognitio præuia ſupernaturalis, ad quam reducitur illuſtratio, inſpiratio, quæque dici ſolet gratia excitans, ſed etiam concomitans, ſeu adiuuans: quæ eſt actualis eleuatio ad ſupernaturalem habitum infuſum, ſi ſit in Angelo, vel per auxilium extrinſecum, ſi actus ille non procedat ab habitu; vt dicere tenentur, qui ſentiunt Angelos per amorem Dei ſupernaturalem ſe diſpo-
4 ſuiſſe in primo inſtanti ad gratiam. de quo Sect. 3. & in vniuerſum, quandocumque in Angelis actus non procedit ab habitu, debet auxilium extrinſecum ſupplere illius defectum: quoad hoc enim planè omnia ſunt homini & Angelo communia.

Nemo Angelorum in primo inſtanti fuit beatus. Probant hoc aliqui ex libertate Angelorum,

Tertiò quæri poſſet, vtrùm Angeli in primo inſtanti beati fuerint, ſeu viderint Deum. Cui breuiter nunc reſpondeo, neminem in eo inſtanti beatum fuiſſe. Hanc probant nonnulli, quia omnes Angeli habuerunt libertatem ad promerendum: atqui ſtatus beatitudinis repugnat cum merito, ergo. In maioris probationem multa congerunt Patrum teſtimonia; conſequentiam autem vt per ſe notam ſupponunt. Ego tamen, quia paulò pòſt oſtendam fuſiùs, non repugnare vllo modo in eodem inſtanti reali, quo quis liberè operatur, donari beatitudine poſteriùs natura, arbitror ea teſtimonia de Angelis bonis nihil conuincere, conuincere verò de malis; quia beatitudo acquiſita ſemel, maximè propter merita, non poteſt poſteà amitti, niſi Deus miraculum aliquod graue faceret: de quo cùm nihil ſciatur, non poteſt ſine temeritate fingi; ergo dæmones, qui de facto carent beatitudine, illam non habuêre in primo creationis inſtanti, imò nec in vllo ex ſequentibus. quod ipſum expreſsè docet Auguſt. lib. 11. de Gen. ad litteram c. 23. & lib. 11. de Ciuitate c. 11. vbi ait dæmonem numquam guſtaſſe beatæ vitæ gaudium.

Hac ratio licet conuincat de Angelis malis, nihil tamen de bonis.

Dæmones non habuiſſe in primo creationis inſtanti neq; in vllo alio beatitudinē, docuit S. Aug.

Principium illud, Non coronabitur, niſi qui legitimè certauerit, *non probat, Angelos in primo inſtanti creationis non fuiſſe beatos.*

Hinc etiam colligo fundamentum aliud eorum auctorum ex principio illo, *Non coronabitur, niſi qui legitimè certauerit*, deſumptum, non eſſe ſufficiens: nam potuerunt Angeli legitimè in primo inſtanti certare, & ſimul in eodem coronari: vt enim P. Suarez docet, eis datam gratiam vt coronam, etiam in primo inſtanti, cur non potuit
5 dari & viſio? Vnde rurſus infero, etiamſi dicat Paulus Angelos iudicandos, non ideò ſequi, in primo inſtanti non habuiſſe beatitudinem; quia ſi ea non obſtante habuêre libertatem, ratione illius iudicari poſſunt, etſo non fuerit alia mora.

Malè infertur, Si dæmones in primo inſtanti non habuerunt beatitudinē, ergo neque habuerunt illam boni Angeli.

Tertiò denique colligo, non benè ab eiſdem auctoribus inferri, Si dæmones in primo inſtanti beatitudinem non habuerunt, nec illam habuiſſe bonos Angelos. Quod inde probant, quia ea diuerſitas dandi vni beatitudinem ſine meritis, aliis non, non poterat coniici in inæqualitatem perfectionis naturalis: colligo, inquam, eam illationem non eſſe bonam. Nam reſponderi poſſet, eam diuerſitatem inde prouenire, quòd boni liberè ſe diſpoſuerunt ad beatitudinem, mali verò non; per quod non infertur, debuiſſe beatitudinem ſine meritis aliquibus ob perfectionem naturæ donari.

Nullum Angelorum in primo inſtāti fuiſſe beatū, probatur ex communi ſententia Theologorum item teſtimonio ſancti Auguſt.

Probanda ergo ea veritas communi Scholaſticorum ſententia, aiente, priùs tempore Angelos fuiſſe in via, quàm in termino beatitudinis. Pro qua etiam veritate induco teſtimonium
6 D. Auguſtini lib. 11. de Ciuit. Dei c. 19. vbi valdè dubitat, an non de Angelis intelligenda ſint loca Scripturæ, quæ dicunt, *Creauit Deus lucem*; & poſteà, *Diuiſitque lucem à tenebris*: nam licet dubius ſit, an hic ſit ſenſus verborum eorum; ſupponere tamen vt certum videtur, Angelos omnes priùs inter ſe omnino ſimiles, & poſteà diſcretos; alioquin, ſi in primo inſtanti illi fuiſſent beati, & alij non, numquam, realiter loquendo, fuiſſent indiſcreti inter ſe; & tunc non potuiſſet Auguſt. dubitare, an verba illa ad Angelos applicari poſſent, quia dubitaret, an applicari poſſint ad rem falſiſſimam ſignificandam. Congruentia pro hac ſuppoſitione, quæ ex ſola Dei voluntate pendet, ea poteſt eſſe: nam licet non repugnet ſimpliciter, vt in eo primo inſtanti fuerit meritum & præmium vitæ æternæ; probabilius fortè eſt, eos in primo inſtanti ita de facto in gratia creatos, vt peccare tunc non potuerint (de quo paulò pòſt:) ſi autem id aſſeritur, tunc neceſſum eſt, poſt primum inſtans eos habuiſſe libertatem ad cadendum è gratia, aut perſeuerandum; & conſequenter in primo inſtanti adhuc non fuiſſe beatos. Secundò, quia non fuit vlla cauſſa ita properandi; & connaturalius eſt, vt tempus viæ aliquo modo præcedat gloriam.

Congruentia pro eadem ſententia, omnes Angelos in gratia creatos eſſe.

Obiiciuntur contra dictā ſententiam multa loca D. Auguſt.

Contra hanc concluſionem obiici poſſunt multa loca Auguſtini, quibus videtur innuere, Angelos bonos à principio habuiſſe ſcientiam matutinam, id eſt viſionem beatam, ſeu numquam peregrinatos à Domino: peregrinari autem eſt abeſſe à viſione beata, iuxta Apoſtolū 2. Corinth. 7
5. illos etiam dicit à principio fuiſſe beatos. Reſpondeo cum Suarez, Vaſquez & aliis, Auguſtinum cognitionem matutinam non primo inſtanti, ſed primo die Angelis tribuere; peregrinationem verò ſolùm ab eo vſurpari pro abſentia per culpam. Nec obſtat, quòd illud verbum à Paulo vſurpetur pro carentia viſionis beatæ: nam cùm ſit verbum improprium & metaphoricum, potuit in alio ſenſu à Paulo, in alio ab Auguſtino vſurpari. Denique ad illud de beatitudine reſpondeo, cum intelligere inchoatam beatitudinem, quæ in ſtatu gratiæ & amore Dei conſiſtit.

Reſpondetur ad illa.

Omnes Angeli fuerunt aliquando in gratia.

Quartò quæri poſſet, vtrùm Angeli omnes aliquando fuerint in gratia. Reſpondeo, de Angelis bonis rem eſſe certam; de malis verò in primis videri certum illos non peccaſſe in primo inſtanti, vt infrà de eis agentes ſpecialiter dicemus: vbi explicabimus aliqua loca, quæ videntur contrarium innuere; quòd verò inſuper in gratia fuerint, probari ſolet maximè quatuor Scripturæ locis. Primus Iſaiæ 14. *Quomodo cecidiſti de cælo lucifer, qui manè oriebaris?* Alter Ezech. 28. *Tu ſignaculum ſimilitudinis, plenus ſapientia & decore, in deliciis paradiſi fuiſti, in medio lapidum ignitorum ambulaſti.* Quæ duo loca licet de Regibus Babylonis & Tyri explicari ſoleant; communiter tamen etiam de lucifero ante peccatum intelliguntur. Tertius ex Ioannis 8. vbi Chriſtus de dæmone ait, 8
Ille in veritate non ſtetit, id eſt, non permanſit. Quartus ex Epiſtola Iudæ; vbi de Angelis dicit, non ſeruaſſe ſuum principatum, ſed reliquiſſe ſuum domicilium; ergo fuêre aliquando boni. Quæ loca ex adiunctis Patrum explicationibus efficacia eſſe benè oſtendit Suarez c. 3. Accedit etiam communis Scholaſticorum pro ea doctrina conſenſus. quæ ſufficiunt pro quæſtione à ſolà Dei voluntate pendente. Denique etiam argumentum à ſimili fauet: nam, iuxta Tridentinum Seſſ. 5. in principio, homo fuit in gratia ante peccatum, ergo etiam Angeli, in quibus

Angelos malos fuiſſe aliquando in gratia probatur ex quatuor Scripturæ locis. Primus eſt ex Iſaia: Secundus ex Ezechiele.

Tertius ex Ioanne Apoſtolo: Quartus ex Iuda Epiſtola. Accedit communis Scholaſticorum conſenſus. Item argumentum à ſimili petitū.

quibus videtur eſſe eadem ratio, ſi non maior, quàm in homine.

Idem probant aliqui, ex eo quòd dæmones aliquando fuêre ſine peccato (vt ſupponimus) ergo etiam in gratia; quia Deus de ſe paratus eſt illam dare omnibus non ponentibus obicem. Hæc tamen ratio valdè debilis eſt: nam cùm gratia habitualis ſit beneficium omnino indebitum naturæ, non poſſumus vniuerſaliter aſſerere, niſi aliunde id reueletur, Deum eſſe paratum illam conferre omnibus non ponentibus pro illa vllum poſitiuum obicem. De Angelis autem non eſt reuelata ea propoſitio. Adde, non eſſe ſufficientem diſpoſitionem pro gratia, non ponere obicem poſitiuum, niſi detur aliquis actus ſupernaturalis, per modum ſaltem congruæ diſpoſitionis. de quo actu nobis non conſtat certò fuiſſe in lucifero, &
9 aliis malis angelis. Obiici poteſt Auguſtinus, qui libro de Corrept. & gratia c.10. ait, Deum ita Angelorum & hominum vitam ordinaſſe, vt in ea priùs oſtenderet, quod poſſet eorum arbitrium, deinde, quod poſſit ſuæ gratiæ beneficio; ergo non habuerunt ab initio gratiam. Reſpondeo Primò, iam hîc à me non doceri, Angelos fuiſſe in primo inſtanti in gratia, ſed ante peccatum. Aug. autem ſolùm videtur docere, Angelos priùs in pura natura, deinde in gratia fuiſſe. Reſpondeo Secundò, neq; hoc ab Auguſtino doceri, ſed illum loqui de libero arbitrio non nudo, ſed ſimul cum gratia, quid ſcilicet ſic poſſet efficere, &c.

Obiicitur locus D. Auguſtini, Angelos omnes non fuiſſe aliquando in gratia. Reſpondetur Primò. Secundò.

Gratia fuit data Angelis in primo inſtanti creationis. Ita docent cum D.Thoma omnes Thomiſtæ, Durandus, &c. item probatur ex Gregorio Magno, D. Auguſtino, &c. Confirmatur à ſimili.

Quintò & vltimò quæri poſſet, vtrùm ea gratia fuerit illis data in primo creationis inſtanti, ſiue ad eam ſe diſpoſuerint, ſiue non. de quo infrà. Reſpondeo, omnino fuiſſe datam. ita cum D.Thoma quæſt.62. art. 3. & 2.2. quæſt.5. artic.1. tenent omner Thomiſtæ, item Durandus, Gregorius, Maior, Albertus, & alij apud Suarez cap.4. Probatur autem prætereà auctoritate Gregorij Magni lib.32. Moral. cap.17. ſeu 25. lib. 5. cap. 27. ſeu 8. lib.22. cap.23. Auguſtini lib.12. de Ciuit. Dei c. 9. Iſidori, Baſilij, Anſelmi, Proſperi, Nazianzeni, Nyſſeni, & aliorum, quos ibi Suarez citat. Confirmatur à ſimili; quia homo creditur in gratia conditus, ergo & Angelus.

Contrarium ſentiunt Bonauentura, Scotus, Henricus, &c. qui pro ſe ad ducunt Auguſt. ſed non genuinè, Loca innuentia, dæmones ſemper fuiſſe in peccato, nimium probant. Angelos fuiſſe in gratia creatos, non tollit illis libertatem ad peccandum. Reſpondetur Quartæ obiectioni.

10 In contrarium ſtant Bonauentura, Scotus, Henricus, & alij apud Suarez ſuprà. Pro ſe hi inducunt Auguſtinum, qui libro 1. de Geneſi ad lit. cap. 3. & 17. videtur ſupponere, Angelos fuiſſe priùs informes. Reſpondetur, facilè eum poſſe explicari in ordine ad carentiam viſionis beatæ. Secundò obiiciunt loca quædam, quibus innuitur dæmones ſemper fuiſſe in peccato. Sed hæc nimium probant, ſcilicet nec in primo nec in ſecundo inſtanti eos habuiſſe gratiam; quod tamen ab his auctoribus non aſſeritur. eis infrà, agentes de malis Angelis, reſpondebimus. Tertiò obiiciunt, ſi omnes fuiſſent creati in gratia, nullus potuiſſet peccare, maximè cùm Angeli ſint immutabilis voluntatis. Reſpondeo, Sicut gratia nobis hodie infuſa non tollit libertatem cras peccandi; ita eamdem Angelis infuſam in primo inſtanti non abſtuliſſe libertatem pro ſecundo aut tertio. quod de immutabilitate dicitur, eſt à nobis abundè alibi reiectum. Quartò denique obiiciunt, vt cognoſceretur beneficium ſupernaturale, oportebat priùs tempore
11 illos eſſe in gratia, ergo. Reſpondeo, ab ipſis Angelis per fidem & cognitionem infuſam ſatis cognitum fuiſſe, eam gratiam non ſibi deberi, neque ad id fuiſſe neceſſitatem veram eius gratiæ carentiam.

Cùm gratia ſimul illis infuſos ceteros habitus, qui connaturales ſunt gratiæ, virtutes item morales, quarum Angeli ſunt capaces, videtur certum; quia non eſt ratio, cur eis non ſint datæ. Quarum autem virtutum illi ſint capaces, non eſt huius loci; ſuprà aliquid inſinuauimus, agentes de eorum natura: eſt enim hæc quæſtio vniuerſalis ad naturales & ſupernaturales virtutes.

Angelis vnà cum gratia ſimul infuſi ceteri habitus connaturales gratiæ, & virtutes morales, quarum ſunt capaces.

SECTIO SECVNDA.

Quæ myſteria gratiæ & ordinis ſupernaturalis Angeli in via nouerint.

QVia Angeli omnes viatores fuêre, oportet ſpecialiter explicare, quomodo in ipſis fuerint ea omnia principia, quæ ad merendum requirit in nobis Tridentinum & Concilia: eſt enim de illis quo ad hoc eadem ferè ratio, excepto, quòd in nobis præceſſit peccatum, in Angelis non. Quia autem intellectus primas ſemper inter omnes actus tenet, & fides dici ſolet primum fundamentum vitæ ſpiritualis, primo loco de cognitione Angelica agendum erit.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm fuerint capaces fidei.

HAc de re infrà agens, de eorum peccatis 12
nonnihil dicam, oſtendámque in eos cadere poſſe infidelitatem; vnde è contrario rectè infertur, & fidem cadere poſſe. Ratio eſt, quia poteſt Deus illis reuelare aliquid, ita vt non habeant euidentiam in atteſtante. quòd licet à P. Suarez negetur cap. 5. numer. 17. ego tamen id probo meo iudicio manifeſtè: nam ſi nunc de nouo aliquis Angelus crearetur, cui Deus non daret ſpecies de myſterio Trinitatis & incarnationis, ſed ille legeret libros Catholicorum; ponderarétque miracula, quæ in eorum myſteriorum confirmationem referuntur, ſanctitatem vitæ, ceteráque motiua, quibus poſſet de nouo aliquis homo doctus inſtrui circa fidem; non video, vnde ille Angelus habiturus eſſet euidentiam in atteſtante; haberet autem (vt ex terminis apparet) ſufficientia motiua ad credendum, quia haberet eadem quæ nos; ergo ſine euidentia in atteſtante ſtat in Angelo ex natura rei ſufficiens propoſitio, vt teneatur moraliter credere. Vnde apparet, illos qui in Angelis negant poſſibilem eſſe fidem, eò quòd Deus eis immediatè omnia reuelat, & tunc eo ipſo habent euidentiam in atteſtante, quæ repugnat fidei; item alios, qui dicunt, ſi reuelatio fiat immediatè per alios Angelos, etiam habituros euidentiam, quia ſciunt euidenter non poſſe alios Angelos ſibi mentiri, vt ſuprà diximus; apparet, inquam, hos omnes non ſufficienter ponderaſſe modos omnes, per quos fieri poſſet propoſitio fidei; quia ſaltem per homines poſſunt illi habere alium modum reuelationis ſine euidentia. Secundò argumentor: Licet, quando Ange-
li inter ſe loquuntur purè mentaliter, non poſ- 13
ſint ſibi mentiri; certum tamen eſt, etiam inter ſe eos loqui poſſe, ſaltem de facto, lingua noſtra Latina, Italica, Hiſpanica, &c. & tunc ſibi mentiri; & (vt ſuo loco oſtendi) potuit in primo inſtanti creationis Deus illis infundere ſpecies aliarum linguarum; & tunc potuiſſet per aliquos reuelare aliis, quibus eo caſu non conſtaret eui-

Poteſt in Angelos cadere fides; quia poteſt Deus illis aliquid reuelare ſine euidentia in atteſtante.

Aliqui non rectè probãt, in Angelis non eſſe poſſibilem fidem.

Reiiciuntur illi Secundò.

denter

denter de Deo loquente, quia nec ipſis immediatè loquebatur; alij verò mentiri ſimpliciter poterant: ex alia verò parte applicari poterant tanta motiua credulitatis, vt iuxta rectam rationem tenerentur credere non minùs quàm nos de facto; ergo ex hoc capite omnino potuit in illis eſſe fides. In quo puncto nullam ego video difficultatem vllius momenti.

Angeli ſunt capaces fidei.

Tertiò principaliter oſtendo, Angelos omnino eſſe capaces fidei. Nam licet immediatè Deus illis aliquid reuelet, ita tamen poteſt ſe illis manifeſtare loquentem, vt ſolùm habeant iudicium probabile de Deo vt loquente. Pro quo ſuppono, probabilitatem vel euidentiam eſſe prædicatum eſſentiale ipſis actibus. id quod ab omnibus ferè conceditur; & de eo egi tam in libris de Anima quàm in prooemialibus Theologiæ.

Non omne iudicium probabile habet mediũ à ſe diſtinctũ probabile.

Secundò ſuppono, non eſſe de conceptu omnis iudicij probabilis, quòd debeat inniti medio probabili diſtincto ab ipſo obiecto, ſed poſſe vnam veritatem in ſe ipſa immediatè noſci, & tamen ſolùm probabiliter; alioquin ſemper in infinitum abiremus. Nam vel illud medium cognoſcitur in ſe immediatè probabiliter, & tunc teneo intentum, quòd ſcilicet poſſit aliquod obiectum in ſe immediatè noſci, ſolum tamen probabiliter: vel cognoſcitur in alio: & de hoc ſecundò iterùm quæram, quomodo noſcatur, & ſic in infinitum; niſi ſiſtamus in aliquo in ſe cognito probabiliter, prout intendo. Quòd ſi dicatur, euidenter fuiſſe cognitum illud medium, vrgebo vlteriùs, & rogabo, an ex eo inferatur conſequentia euidenter, an probabiliter. euidenter non poteſt, quia tunc ipſum obiectum noſceretur etiam euidenter: illatio enim euidens ex medio euidenti cauſſat euidentiam, ergo ſolùm cognoſcetur probabiliter ea illatio; cúmque ea non cognoſcatur in alio, ſed in ſe ipſa immediatè, neceſſum erit tandem fateri, poſſe aliquid cognoſci immediatè in ſe probabiliter, ſiue illud ſit præmiſſa, ſiue illatio, ſiue quodcumque aliud.

Hinc probatur noſtra concluſio.

Iam hinc dico ad rem noſtram, eſto ſolus vnus eſſet Angelus in mundo, ideóque nulla eſſet creatura rationalis quæ cum illo poſſet loqui, optimè potuiſſe Deum vel impedire in eo euidentem diſcurſum, quo facilè ſic inferret, *Aliquis mecum nunc loquitur, & alius non eſt quàm Deus, ergo Deus loquitur*; & de eis ipſis præmiſſis inferret, vnum iudicium ſolùm probabile, quo licet immediatè in ſe noſceret aliquem ſecum loqui, & ſe ſolum eſſe in mundo, tamen vtrumque hoc obiectum ſolùm probabiliter attingat: vel poſſe Deum
14 omnino impedire Angelum, ne attendat ad eam veritatem, an ipſe ſolus ſit in mundo, ſed infundere immediatum iudicium probabile, quo dicat, *Mihi Deus hîc & nunc loquitur.* poſito autem eo iudicio, poteſt eſſe fides, quia non eſt euidentia in atteſtante. Poteſt etiam optimè interuenire pia affectio: hæc enim locum habet, quandocumque non rapitur intellectus ad aſſenſum euidentem. Ergo ſiue Angelus ſit ſolus, ſiue cum aliis; & ſiue Deus illi loquatur immediatè, ſiue mediatè, poteſt optimè in illo locum habere fides.

Aliqui dicunt, Angelos adhuc poſſe habere fidem etiãſi haberent euidentiam in atteſtante.

Illud poteſt meritò in dubium reuocari, vtrùm, ſi haberent euidentiam in atteſtante, poſſent adhuc habere fidem. Aliqui affirmant: dicunt enim, euidentiam naturalem de atteſtatione diuina non opponi vllo modo aſſenſui, etiam obſcuro fidei: nam illa atteſtatio non cognoſcitur euidenter per illud lumen fidei, ergo per illud obſcurè quis aſſentitur. Præterea tunc Angelus certiùs aſſentitur per fidem illi obiecto, quàm per actum naturalem. Imò in hoc, aiunt, poteſt oſtendi fides vt magis ſpontanea & maior; quia firmiori aſſenſu credit per fidem Deum eſſe reuelantem, quàm id iudicet per alterum actum.

Præcedens doctrina eſt contra communem Theologorum ſententiam, qui dicunt cum euidentia in atteſtante non ſtare fidem.

Hæc doctrina fortaſſe alicui videretur dura. Primò, quia eſt contra communem Theologorum ſententiam, qui dicunt cum euidentia in atteſtante non ſtare fidem: nam licet Vaſquez & aliqui alij illum actum, quo quis ex teſtimonio Dei in ſe euidenter noto determinetur ad aſſenſum, non vocent demonſtrationem, quia dicunt medium eſſe extrinſecum; ferè tamen omnes negant illum eſſe propriè actum fidei (vt ſuo loco oſtendi, probans ſimul à P. Vaſquez quæſtionem 15

Præcluditur effugium.

fieri de nomine, dum eam cognitionem dicere non vult demonſtrationem.) Quòd ſi reſpondeas pro ea doctrina, tunc tantùm à Theologis negari fidem cum euidentia atteſtantis, quando per eumdem habitum fidei cognoſcitur euidenter Deum loqui, in caſu verò præſenti id non contingere; reiicietis euidenter, quia repugnat in ea communi ſententia per habitum fidei videri numquam Deum in ſe loquentem, ſeu haberi euidentiam in atteſtante. vnde planè impertinenter diceretur. Tunc enim eſt fides, quando per ipſum habitum fidei non datur euidentia in atteſtante; quando verò per alium habitum, tunc poſſe eſſe fidem. nam repugnat omnino illa conditio; ergo impertinenter poneretur. Et ſanè Theologi vniuerſaliter videntur locuti de omni euidentia atteſtantis, vndecumque ea veniat. Vnde etiam reiicitur alia ſolutio, quæ poſſet pro eadem doctrina excogitari, vt tunc tantùm fides repugnet, quando euidentia conſiſtit in actu ſupernaturali, licet ille non ſit fidei; eò quòd tunc habeatur tanta certitudo de Deo atteſtante per vnum actum, quanta per alium; ergo non eſt locus fidei. Reiicitur, inquam, hæc ſolutio, quia ſine diſtinctione vniuerſaliter omnes Theologi dicere videntur, non poſſe eſſe fidem cum euidentia in atteſtante; nec diſtinguunt inter naturalem & ſupernaturalem, &c.

Alia ſolutio quorumdam reiicitur.

Secundò impugnatur ſuprà poſita doctrina.

Secundò eam ſententiam ſic reiiceret quis: nam ex immediata auditione loquelæ Petri verbi gratia non poteſt intelligi, quomodo vllus determinetur ad credendum Petrum loqui: viſio enim immediata rei non poteſt eſſe conditio, aut motiuum ad credendum eam rem; ergo ſi Angeli immediatè audiunt Deum loquentem, non poteſt intelligi ex ipſa auditione, eos determinari ad iudicandum per obſcuram fidem Deum loqui.

Dixi, *ex ipſa auditione*, ſeu viſione: nam ſi habeant alia motiua per quæ inducerentur; tunc benè poſſet cognitio eorum motiuorum eſſe conditio ad credendum, non quidem ipſa motiua, ſed locutionem, quæ per motiua denotatur. Diſparitas eſſe poteſt: nam in vno caſu ſunt duo obiecta, nempe locutio & motiua; benè autem poſſunt motiua clarè cognita eſſe conditio, vt quis aſſentiatur obſcurè locutioni; at vt ipſa motiua clarè cognita ſint conditio, vt quis eiſdem motiuis obſcurè aſſentiatur, ego ſanè non capio, quomodo poſſit fieri.

Caſu quo Angeli immediatè per proprias ſpecies cognoſcerẽt locutionẽ

Propter hæc putarem omnino, caſu quo Angeli immediatè per proprias ſpecies cognoſcerent locutionem externam Dei, vt ab ipſo ſolo emanantem; aut, ſi locutio fiat per infuſionem actus intellectus, eo ipſo quòd cognoſcant immediatè & euidenter à ſolo Deo eum actum 16

fuiſſe

æternam Dei, vt ab ipſo ſolo emanantem, non eſt locus aſſenſui fidei. Probatur.

fuiſſe infuſum, ſeu Deum per illum loqui; putarem, inquam, locum non eſſe vllo modo aſſenſui fidei, quia locutio intuitionis non poteſt eſſe conditio, vt ipſa locutio obſcurè credatur. Et hoc probat ratio immediatè antè facta contra præcedentem doctrinam. Addo tamen, ſi ſolùm mediatè ea reuelatio Dei cognoſcatur, etiamſi euidenter, poſſe adhuc eſſe locum aſſenſui fidei obſcuro circa eam reuelationem; & quo ad hoc approbo ſententiam priorem, quæ fuit P. Suarij; quia tunc ſaltem ratione diſtinctorum obiectorum poteſt quis aſſurgere ad habendum firmiorem aſſenſum per fidem circa reuelationem, quàm habuerit circa motiua per actum naturalem. id quod repugnaret, ſi immediatè non in alio medio reuelationem ipſam cognouiſſet; tunc enim non poſſet certiùs per vnum actum quàm per alterum ei obiecto aſſentiri: cùm enim eſſet idem formaliſſimè obiectum, quod per vtrumque actum cognoſcitur, repugnat, vnum actum falli, ſi alter non fallitur; repugnat, intellectum certiorem eſſe de veritate
17 vnius actus quàm de veritate alterius (de quo egi fuſiùs in materia de fide;) ergo etiam repugnat, hominem certiorem eſſe per vnum actum quàm per alterum, ſi vtrumque idem affirmat. nulla autem eſt repugnantia in ea inæquali certitudine, quando obiecta; quæ per actus cognoſcuntur, ſunt diſtincta. Dixi, id non repugnare, ſaltem ob diſtincta obiecta: nam, vtrùm poſſit quis certior eſſe de reuelatione quàm de motiuis, dicam ſtatim.

Obiicitur, fidem non poſſe eſſe, vbi eſt euidentia atteſtantis mediata.

Dices tamen contra hanc vltimam partem, Fides neceſſariò prærequirit piam affectionem voluntatis, ergo non poteſt eſſe, quando datur euidentia atteſtantis, ſiue mediata ea ſit, ſiue immediata: tunc enim videtur neceſſariò determinatus intellectus ad aſſentiendum illi voluntati; ergo non eſt neceſſaria vlla pia affectio, quæ illum determinet.

Reſpondent aliqui.

Reſponderi poteſt, ideò locum habere piam affectionem, quia non eſt intellectus determinatus ad aſſentiendum ei reuelationi per habitum fidei, licet ſit neceſſitatus ad aſſentiendum per lumen naturale.

Reiicitur præcedens reſponſio.

Facilè tamen hæc ſolutio reiicitur: quia ſi Angelus vel homo euidenter cognoſcit aliquam veritatem, & eſt determinatus ad illi aſſentiendum ſimpliciter; vix vllum meritum aut difficultas eſſe poteſt in eo, quòd aſſentiatur etiam illi per alium habitum. Imò fortè non habebit tunc intellectus libertatem, vt cum vno principio ſeu ha-
18 bitu aſſentiatur, non verò cum altero. Ratio à priori eſt, quia intellectus videtur eſſe neceſſitatus ad aſſentiendum ſemper obiecto, quandocumque poteſt; & aliunde ei proponitur euidenter vt verum; ergo non ſolùm per lumen naturale, ſed per habitum ſupernaturalem tenebitur tunc aſſentiri, quia verè poteſt aſſentiri, & aliundè euidenter proponitur vt verum; non eſt ergo ibi locus pro pia affectione.

Reſpondent alij vlteriùs.

Quòd ſi vlterius reſpondeas, piam affectionem, quando ipſa reuelatio immediatè in ſe non cognoſcitur, habere locum; vt inclinetur intellectus ad firmiùs credendum ipſi reuelationi quàm aſſentiatur motiuis, ex quibus intelligitur eam exiſtere.

Etiam hæc reſponſio refellitur.

Si, inquam, hoc dicas, adhuc videtur obſtare, quod in materia de fide diximus, ſcilicet non videri poſſibile, vt intellectus firmiùs aſſentiatur reuelationi quàm aliquibus ſaltem motiuis; cùm, vt ibi oſtendi, non poſſit homo eſſe paratus ad credendum reuelationem exiſtere, ſi illi conſtat, omnia motiua, quibus inducitur vel inductus eſt ad eredendum, fuiſſe falſa: repugnat enim illum prudenter tunc eredere; ergo cùm in præſenti motiuum ad credendum ſit vnicum, repugnat, Angelum eſſe certiorem de reuelatione quàm de motiuo; ergo cùm maiorem habere certitudinem non poſſit, pia affectio otioſa erit; ergo neque locus erit fidei in eo caſu.

Reſpondeo, piam affectionem non requiri, niſi 19
quando motiua ſunt ſimpliciter fallibilia, & reuelatio proponitur obſcurè; neutrum autem contingit in noſtro caſu. Vnde non videtur tunc habere locum pia affectio; & id concedo libenter obiectioni; nego tamen inferri inde, non eſſe locum fidei: nam fides non dicit aliquid amplius, quàm aſſenſum intellectus circa veritatem diuinam, & reuelationem non cognitam immediatè intuitiuè, ſiue præcedat actus voluntatis ſiue non; poſſumus tamen dicere, locum eſſe tunc actui voluntatis meritorio, quo velit efficere ipſum actum fidei propter honeſtatem in eo repertam, etiamſi alioquin ad eum teneatur: ſiue ille actus voluntatis non dicatur pia affectio, quæ videtur ſupponere aliquam difficultatem in aſſentiendo tali obiecto; ſiue dicatur talis: nam ad punctum meriti totum hoc per accidens eſt.

Reſpondetur abſolutè obiectioni ſuprà poſita.

Licet in materia fidei aliquando non poſſit locum habere affectio, poteſt tamen adhuc eſſe locus fidei. Probatur.

Quoad punctum autem de maiori certitudine circa reuelationem quàm circa motiua, videantur quæ dixi in materia de fide: vbi quoad adhæſiuam certitudinem oſtendi, non poſſe eſſe
20 maiorem circa reuelationem quàm circa aliquod ſaltem motiuum; & id probat ratio in obiectione poſita: quoad ſe verò dixi actum fidei eſſe certiorem, quia ille in nullo caſu etiam diuinitus poteſt eſſe falſus: eſt enim eſſentialiter verus; alter verò naturalis circa motiua, licet hîc & nunc verus ſit, potuit tamen diuinitus ſaltem eſſe falſus. ſed de his ſatis hîc.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm de facto habuerint fidem.

Angeli de facto habuere fidem. Probatur ex Scriptura, Conciliis, & ratione; quia debebatur Angelis cognitio ſupernaturalis de Deo aliiſque myſteriis ſupernaturalibus. Item, ſcientia infuſa ſupernaturalis non debetur viatoribus. Euidentiam in atteſtante ſtare cum fide aliqui dicunt.

SVppoſita poſſibilitate fidei in Angelis, videtur facilis deciſio huius dubij: cùm enim fides ſit initium viæ ſpiritualis & meriti, neceſſariò eis videtur concedenda. ita Diuus Thomas, Paludanus, Palacios, Viguerius & alij, quos refert & ſequitur Suarez capite 5. numero 6. Probari autem poteſt omnibus locis tam ex Scriptura quàm ex Conciliis; quibus vniuerſaliter dicitur, Sine fide impoſſibile eſt placere Deo, & non poſſe vllum inuocare Deum, ſi non crediderit. ita ad Roman. decimo & ſecundæ Corinth. 5. & alibi. Ratione verò, quia Angeli debuerunt habere cognitionem de Deo aliiſque myſteriis ſupernaturalibus; hæc autem cognitio, vt eſſet proportionata illi ordini, debuit eſſe ſupernaturalis; deinde non potuit eſſe euidens per ſcientiam infuſam ſupernaturalem, quia talis ſcientia non debetur viatoribus: licet enim Chriſtus eam habuerit, non tamen qua viator ſolùm, ſed quia ſimul fuit comprehenſor. Denique non poteſt illis negari fides, eò quòd habuerint euidentiam in atteſtante: nam ea euidentia non repugnat fidei, iuxta dicta ſuprà.

Ego in hac ratione multa video, de quibus dubitari

21 *Cum euidentia immediata non ſtare fidem, ſupra probatum. Fortè fuit in Angelis euidentia immediata, & conſequenter non fide. Gratis etiam dictum eſt, non deberi viatoribus ſcientiam infuſam ſupernaturalem myſteriorum præter fidem. Probatur.*

bitari meritò poteſt. Primò enim eam euidentiam atteſtantis non impedire fidem, ex parte à me reiectum eſt, quando ſcilicet immediatè quis audit Deum reuelantem; aliunde verò, etſi, quando ſolùm mediatè noſcitur reuelatio, poſſit eſſe cum fide; nullo tamen modo oſtenditur in eo diſcurſu, non fuiſſe in Angelis eam euidentiam immediatam; & conſequenter non poteſt inferri, fuiſſe in eis fidem. Obſtat Secundò ei rationi, quòd videatur gratis dictum, non deberi viatoribus alteram ſcientiam ſupernaturalem myſteriorum præter fidem: vnde enim probant aduerſarij ſolis comprehenſoribus deberi? Certè, cùm Angeli in ordine naturali, iuxta communem ſententiam, petant ſibi infundi ſpecies quidditatiuas, & per has cognoſcunt obiecta naturalia quidditatiuè; non video, cur, ſi ſemel eleuentur ad ordinem ſupernaturalem, non etiam videantur exigere, vt infundantur eis ſpecies quidditatiuæ ſupernaturales; per quas, quantum viatoribus licet, noſcant quidditatiuè myſteria; ergo cùm aliunde ſupponant, & meritò, hi cum quibus ago, poſſibiles tales ſpecies, quid erit quod probet eas, vel non deberi Angelis ſemel ad ordinem ſupernaturalem eleuatis, vel certè, etiamſi non debeantur, non fuiſſe illis de facto conceſſas? Et hinc reſpondetur inſtantiæ, quæ contra nos fieri poterat, ex eo quòd hominibus non infundantur tales ſpecies; reſpondetur, inquam: nam homo, qui naturaliter loquendo nullas petit ſpecies infuſas, ſed eas tantùm, quas per ſenſus accipit, non debebat niſi per propoſitionem humanam inſtrui, & conſequenter obſcurè, circa ea myſteria, & per fidem; ſecùs in Angelo, qui etiam in ordine naturali, & quidditatiuas per ſe infuſas ſpecies petit à Deo ſibi infundi.

Reſpondetur inſtantiæ.

22

Obiicitur, ſcientiam infuſam ſupernaturalem myſteriorum Angelis non deberi. Reſpondetur.

Dices, Non poteſt eſſe de Deo & myſterio Trinitatis ſpecies quidditatiua, quæ non ſit viſio; viſio autem viatori non debetur. Reſpondeo, ſiue ſit quidditatiua ea ſpecies, ſiue non, poſſe ſaltem eſſe aliquam euidentem abſtractiuam & ſupernaturalem; cur ergo per talem non potuit Angelus dirigi in ordine ad actus ſupernaturales voluntatis? Hinc etiam reſpondetur ad teſtimonia, quæ pro ea ſententia afferri poſſunt: nam Scriptura & Concilia loquuntur de hominibus, in quibus non poteſt connaturaliter dari cognitio de eis myſteriis, niſi per fidem. At in Angelis ſuppletur commodè ea neceſſitas per cognitionem aliam, etiam ſupernaturalem: ſic enim ſemper eſt verum, initium ſalutis à Deo prouenire.

Neceſſitas fidei in Angelis non poteſt facilè probari.

In hac ergo difficultate ex dictis Primò aſſero, neceſſitatem fidei in Angelis non poſſe facilè probari, ideóque ſatis probabiliter defendi poſſe, eos illam non habuiſſe; ſed per ſcientiam infuſam ſupernaturalem diſpoſitos ad opera ſupernaturalia; vel, vt meliùs dicam, dubium eſſe, an hoc modo an illo fuerint illuminati.

23 *Cum communi tamen dicendum eſt, eos habuiſſe fidem.*

Secundò tamen aſſero, propter communiorem Scholaſticorum ſententiam, & quia magis conſequenter diſcurritur ad ea, quæ in nobis contingunt in eodem ordine gratiæ, probabilius eſſe, eos habuiſſe fidem: maximè cùm nihil ſit, quod videatur hanc partem labefactare.

Fides in Angelis non fuit ſimul cum euidentia immediata in atteſtante.

Hinc dubitatur Primò, vtrùm ea fides fuerit ſimul cum euidentia in atteſtante, & quidem immediata. Quòd non fuerit immediata euidentia, conſtat ex dictis ſubſect. 1. vbi oſtendi, non cohærere fidem cum tali euidentia; ergo ſuppoſito, quòd habuerint fidem, non potuerunt eam euidentiam habere. Dices, Saltem aliquis ex Angelis immediatè debuit à Deo reuelationem accipere; ergo ille ſaltem non habuit fidem; vel hæc cohæret etiam cum euidentia immediata.

Obiicitur ſaltem aliquem ex Angelis immediatè debuiſſe à Deo reuelationem accipere, adeóque non habuiſſe fidem.

Propter hanc obiectionem aliqui dicunt, vnum Angelum eam reuelationem ſine fide accepiſſe, ceteros verò per illum fuiſſe illuminatos. Refutatur iam data reſponſio.

Propter hæc fortè putaret aliquis, vnum Angelum immediatè eam reuelationem ſine fide accepiſſe (in quo non videtur vllum inconueniens) ceteros vero per illum illuminatos: nam licet tunc non eſſent factæ vltimatè & completè diuiſiones ordinum, vt vnus eſſet aliorum magiſter; erant tamen tum quoad inæqualitatem naturæ, tum quoad inæqualitatem gratiæ, iuxta communiorem ſententiam; ergo meritò illuminari poterant omnes per ſupremum. Sed contrà, quia etiam de facto in ſuprema hierarchia non illuminatur vnus per alium, ſed omnes accipiunt immediatè à Deo reuelationes; ergo ſine fundamento aſſeretur, tunc per vnum omnes illuminatos. quòd ſi omnes ex ſuprema hierarchia immediatè à Deo reuelationem accepere; ergo omnes illi caruere fide. quod non poteſt probabiliter dici, quia tunc tertia pars Angelorum caruiſſet fide, & duæ aliæ partes illam habuiſſent (quod ſine dubio eſt improbabile;) ergo vel omnibus neganda, vel aſſerendum eam conſiſtere cum euidentia immediata.

24

Reſpondetur ad obiectionem ſuperiorem.

Reſpondeo, Deum potuiſſe dare tales ſpecies de ea reuelatione immediatè omnibus facta, vt per illam non poſſent euidenter, ſed probabiliter tantùm iudicare eam eſſe Dei: facillimum enim Deo fuit impedire tale euidens iudicium etiamſi naturaliter in eis alioquin reſultaturum fuiſſet, & ſolùm concurrere ad probabile.

Reſpondetur Secundò.

Secundò dico, potuiſſe, etiamſi omnibus immediatè reuelaſſet ea myſteria, non permittere, vt in ſe immediatè noſcerent eam reuelationem, ſed in aliquo effectu aut ſigno, licet euidenter inde eam inferrent. quo caſu locum habere fidem, diximus ſuprà. ex his duobus modis, quibus habere potuerunt reuelationem, dubium eſt, quis de facto in eis fuerit. Crediderim probabilius eſſe, eos non habuiſſe euidentiam de reuelatione, ſed Deum cum eis primo modo ex dictis ſe geſſiſſe, & omnes immediatè illuminaſſe. Moueor, quia quando eſt euidentia ſaltem mediata de reuelatione, non eſt locus merito in ipſo actu fidei, ratione piæ affectionis, vt dixi; imò ſatis difficulter tunc inuenitur locus pro fide, vt oſtenſum eſt: atqui ſaltem ex communiori ſententia eſt probabile, cos meruiſſe per piam affectionem credendi; ergo non habuere euidentiam reuelationis, nec quidem immediatam.

Probabilius eſt, Angelos non habuiſſe euidentiam de reuelatione à Deo omnibus immediatè facta. Ratio eſt.

25

P. Suarez videtur dicere cognitionem requiſitam ad voluntatem credendi eſſe apprehenſionem merè naturalem.

Hinc Secundò quæritur, quandoquidem ea fides fuit meritoria ex pia affectione propria, aut ſaltem ex alia voluntate eam imperante, quæ cognitio præceſſerit, per quam directa fuerit ea pia affectio ſeu volitio credendi. P. Suarez numer. 12. huic difficultati reſpondens, videtur innuere, propoſitionem requiſitam ad voluntatem credendi, quæque fit per auditum, fieri à Deo per ſpecies inditas naturales ipſis Angelis, & à Deo immutatas ad eam apprehenſionem ſeu auditionem; quibus ſatis indicat, eam apprehenſionem eſſe naturalem.

Refutatur Primò.

Doctrina hæc vt ſonat facilè reiicitur. Primò, quia ipſe Suarez ſæpè docet, ſolam apprehenſionem non ſufficere ad habendam volitionem efficacem. Secundò, & magis ad rem, quia, ſi volitio illa ſupernaturalis ſufficienter dirigitur

Secundò.

per cognitionem naturalem, planè inde oſtenditur, fidem non eſſe neceſſariam ad ſalutem; quia illa ſolùm poteſt requiri ad hoc vt detur cognitio proportionata, ſeu eiuſdem ordinis cum actibus ſupernaturalibus ſpei, charitatis,&c. Quæ ratio ceſſat, ſi ſemel actus voluntatis ſupernaturalis piæ affectionis ſufficienter diriguntur per cognitionem naturalem.

Vera ea de re ſententia.

26 Dicendum ergo, Deum eleuaſſe tunc intellectum angelicum ad efficiendum vnum iudicium ſupernaturale de credibilitate illius myſterij reuelati; eodem planè modo, quo de hominibus dixi ſuo loco de fide: eſt enim quoad hoc eadem vtrobique ratio, nec hîc occurrit aliquid ſingulare dicendum.

Angeli in primo inſtanti creationis habuerunt fidem.

Tertiò quæri poteſt, an in primo inſtanti creationis habuerint aliquem actum fidei. Reſpondeo, nos infrà dicturos, eos omnes in primo inſtanti benè operatos eſſe ſupernaturaliter, Deúmque dilexiſſe; vnde neceſſariò infertur eos habuiſſe cognitionem ſupernaturalem quâ dirigerentur: ea autem cognitio, vt ex dictis conſtat, eſt per fidem, ergo. Vtrùm autem in eo inſtanti primo fuerint eis omnia myſteria reuelata, & ipſi omnibus eis aſſenſum præbuerint, valdè dubium eſt.

Probabilius eſt, Angelis in primo inſtanti non fuiſſe reuelata omnia myſteria.

Probabilius tamen, quod & Suarez docet, non omnia in primo inſtanti reuelata, ſed per partes; vt faciliùs & commodiùs intellectus angelicus ad ea poſſet attendere.

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm Angeli in via nouerint myſterium incarnationis.

Angelos in via noviſſe Deum vt trinum & vnũ, omnes propè Theologi docent.

Angelos in via noviſſe Deum vt trinum & vnum, videtur eſſe communis omnium Theologorum ſententia; quia hoc eſt præcipuum caput fidei, & ex ſe independens ab omni ſuppoſitione de peccato & remedio hominum, Angelorum, & maximè neceſſaria ad perfectum Dei amorem eliciendum; ergo fuit Angelis in via

Item, myſteria gratiæ & vitæ æternæ eis fuere reuelata.

27 propoſitum. Secunda videtur certum, eis myſteria gratiæ & vitæ æternæ etiam fuiſſe reuelata, cùm ad eum ordinem iam tunc eleuati debuerint ſuum finem noſcere, vt & eum ſperare poſſint; & in illum conari: nec video quid poſſit vllius momenti contra has ſuppoſitiones obiici; ergo tota difficultas ad myſterium incarnationis deuoluitur.

In ſententia ponentium Luciferi peccatum in appetitu inordinato vnionis hypoſtaticæ, quam poſſibilem ſciebat, nouerunt Angeli in via myſterium incarnationis.

In ſententia negante peccatum Luciferi potuiſſe inde occaſionem ſumere, ſuppoſito præſenti decreto illius, non neceſſariò negatur illis myſterij illius reuelatio.

In quo puncto, qui cenſent Luciferi ſuperbiam conſtitiſſe in appetitu inordinato hypoſtaticæ vnionis, quam naturæ humanæ concedendam ſciebat, vel in eo quòd humanitatem Chriſti adorare noluerit, tenentur eo ipſo fidem de illo myſterio eis tribuere, nec, data ea ſuppoſitione, vllus dubitationi relinquitur locus; in ſententia autem (quam vt omnino pro me certam ſuppono ex dicendis infrà) negante Angeli peccatum potuiſſe, ſuppoſito præſenti decreto incarnationis, ſumere occaſionem ex eo myſterio vt futuro, locum habet præſens difficultas.

Diceret fortè, aliquis, data ea ſententia, neceſſariò negandum illud myſterium fuiſſe illis reuelatum: nam ſi myſterium illud non fuit decretum niſi poſt præuiſum peccatum Adami, priùs ergo fuit peccatum Luciferi, quàm decretum incarnationis; atqui peccatum Luciferi fuit finis viæ angelicæ, ergo myſterium incarnationis non fuit niſi præuiſam viam angelicam decretum, ergo non potuit reuelari eis in via.

Nihilominùs dico, adhuc eſſe locum quæſtioni: nam obiectio ſolùm probat, reuelationem huius myſterij non potuiſſe eſſe priùs natura, quàm fuerit peccatum Luciferi; quia ſaltem mediatè hoc myſterium ſuppoſuit peccatum Luciferi; quatenus ſupponebat Adami peccatum; hoc autèm ſuppoſuit peccatum Luciferi; ergo de primo ad vltimum etiam reuelatio ſuppoſuit ordine dependentiæ peccatum Luciferi; ergo non potuit illud præcedere natura vt occaſio vel cauſſa illius, quia mutuam prioritatem ſeu dependentiam à priori inter duo omnino cenſeo repugnare. At cum hoc optimè ſtat, vt fuerit ea reuelatio de eo myſterio priùs tempore, quàm ipſum extiterit myſterium, & etiam priùs quàm peccatum Adami & Luciferi; ſicut reuelatio facta D. Petro de ſua negatione fuit prior tempore, poſterior verò natura quàm illa, ergo potuerunt in eodem inſtanti, quo peccarunt dæmones, aut in præcedentibus habere ipſi & Angeli boni notitiam eius myſterij; quæ tamen ſe habuerit per accidens ad illud peccatum, eſt ergo adhuc locus quæſtioni. 28

P. Suarez docet, myſterium incarnationis omnibus Angelis in via fuiſſe reuelatum.

Citat pro ſe D. Thomam, ſed non ſatis clarè illi fauet.

P. Suarez cap. 6. affirmat, citatque pro ſe D. Thomam hîc quæſt. 64. art. 1. ad 4. Verùm valdè obſcurè ibi loquitur D. Thomas: ſolùm enim dicit, Anglos aliqualiter cognouiſſe illud myſterium, & addit limitationem pro ſolis ſanctis Angelis: imò, dum dicit dæmones illud adhuc Chriſto in mundo exiſtente ignoraſſe, ſatis apertè oſtendit, ſe non concedere illis in via cognitionem talis myſterij. alia etiam multa loca D. Thomæ citat Suarius eo cap. 6. num. 9. verùm omnia de Angelis beatis loquuntur; ex Scriptura autem & Patribus nullum habet teſtimonium, ſolùmque citat duos aut tres Scholaſticos pro ſe. Congruentias adducit etiam duas vel tres. Vna eſt, quòd 29

Adducit P. Suarez aliquot congruentias pro ſua ſententia.

homini ante lapſum fuerit reuelatum hoc myſterium, ergo & Angelis. Secunda, quia ea reuelatio pertinebat ad gloriam Filij Dei; & ad hoc inducit locum illum ad Hebræos 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, Et adorent eum omnes Angeli eius.* quod putat dictum de adoratione Angelorum in via. Tertia, quia Chriſtus eſt caput Angelorum, ergo debuerunt illum cognoſcere in via. Quarta, quia Angeli ſancti, ſaltem in Verbo, nouerunt hoc myſterium à principio beatitudinis; quod fusè ibi deducit; ergo etiam in via: nam viſio reſpondet fidei, ergo ea myſteria, quæ per viſionem beatam vident, habuerunt priùs per fidem.

Probabilius eſt, Angelos in via non habuiſſe notitiam eius myſterij. Probatur.

Ego tamen probabilius puto, eos non noviſſe tale myſterium. Moueor, quia nullum videtur eſſe fundamentum ſufficiens neque in Patribus, neque in Scriptura, vt dixi; quia nec quidem vnicum pro ſe Suarez habet vel apparentem locum: ille enim, quem ex 1. ad Hebræos deſumit, nullam habet difficultatem: non enim ibi ſermo eſt de introductione per decretum, ſed de temporali natiuitate: vt tunc eum Angeli adorarint, quando cantarunt, *Gloria in excelſis Deo*, &c. Vnde nihil colligitur de adoratione ab initio viæ Angelorum.

Congruentiæ pro ſententia Patris Suarez ſoluuntur.

Secundò, congruentiæ illæ haud difficilem habent ſolutionem. Primò, de Adamo ante lapſum ſupponit etiam dubiam doctrinam, & non benè infert; de doctrina Deo dante agemus infrà; illationem dico non eſſe bonam, 30 quia Adamus redimendus erat per Chriſtum, & illius futurus progenitor; vnde multò maiori iure ei debebatur ea cognitio quàm Angelis. Secundò, quia cùm hoc ſpectet ad liberam Dei voluntatem, potuit pro libitu Adamo manifeſtare non

non Angelis. nec vlterior eius rei ratio quærenda eſt.

Secunda ſoluitur.

Secunda congruentia, quòd ea reuelatio pertinuerit ad gloriam Filij Dei, etiam non vrget: nam quandoquidem Angeli boni erant ſtatim in Verbo illud myſterium viſuri, reſpectu illorum parum intererat expectare vnum ictum oculi, vt eis manifeſtaretur quoad malos verò, fortè expediebat vt illud non ſcirent, ne impedirent poſteà Chriſti mortem. Et ſanè, hinc ego paulò pòſt argumentum formabo ſat efficax pro contraria ſententia.

Tertiæ obiectioni ſit ſatis.

Tertia, quòd Chriſtus ſit caput Angelorum, facilè etiam ſoluitur: nam, cùm Chriſtus non ſit caput niſi quoad excellentiæ præeminẽtiam, & vim eis nunc imperandi (ad quod impertinens omnino eſt illos de eo futuro in via ſciuiſſe) non video cur inde quidquã pro ea reuelatione inferatur.

Quarta obiectio ſoluitur.

Quarta coniectura adhuc minùs vrget, quia non ea ſolùm videntur in Verbo quæ nota fuere per fidem; alioquin qui inter Iudæos nihil ſciuerunt de myſterio Trinitatis, non viderent illud in Verbo: hoc autem euidenter falſum eſt. Conſtet ergo, pro ea reuelatione adſtruenda nullum eſſe argumentum aut auctoritatem.

31 *Probatur concluſio Secundò.*

Probo autem aliqua eſſe; quibus videatur oppugnari: nam in primis multi Patres negant, ipſos Angelos beatos in Verbo nouiſſe hoc myſterium, qui abſque dubio à fortiori negabunt idem de eis in via, & licet quoad viſionem beatam patiantur aliquam explicationem, vt non omnino negent in Verbo fuiſſe ab Angelis viſum tale myſterium; certè quoad viam Angelorum nullam patiuntur explicationem; & quidem nec quoad viſionem beatam poteſt explicari Dionyſius, Baſilius, Cyrillus Ieroſolymitanus, & alij; licet Dionyſius eo cap.7, de Cæleſti hierarchia non tam neget ſubſtantiam myſterij ab vllis cognitam; quàm circumſtantias aliquas ad illud pertinentes, quas ait Angelos ignoraſſe, &c.

Sententia Dionyſij, Baſilij, &c.

Oſtenditur, Patres ſenſiſſe contrarium.

Vrgeo hoc ipſo & oſtendo, Patres omnino eſſe in contraria ſententia: nam Auguſtinus ſæpè innuit, ſolùm à principio beatitudinis Angelos nouiſſe hoc myſterium, vt ipſe Suarez fatetur; ergo ſentit in via illud non cognouiſſe. Secundò, omnes Patres manifeſtè videntur ſupponere, dæmonibus illud fuiſſe penitus incognitum antequam fieret, aut ſaltem ante Prophetarum oracula. quod mihi omnino certum eſt. Vnde infero, Ergo & Angelis bonis in via. Probo hanc conſequentiam ex eodem Suario, qui eo capite docet, in via bonos & malos æqualem habuiſſe cognitionem & reuelationem; atqui mali eam non habuere; ergo nec boni. Minor patet, quia ſi dæmones eam habuiſſent in via, certè recordari fuiſſent illius per actum naturalem poſtcà: non enim poſſumus recurrere ad miraculum, quòd Deus eis abſtulerit ſpecies de illo myſterio, vt po-

32 *D.Thomæ ſententia.*

ſteà non recordarentur. Vnde D.Thomas eo art.1. quæſt 64. ad 1. dicit dæmones non fuiſſe priuatos vlla cognitione circa hoc myſterium, nec admittit in eis adhuc Chriſto exiſtente cognitionem, niſi per effecta aliqua, vt terrerentur. quo manifeſtè ſupponit, eos non nouiſſe vnquam tale myſterium certò futurum, alioquin vel ſemper nouiſſent, vel priuati fuiſſent cognitione illa. quod vtrumque eſt contra D. Thomam. Ex his concludo, vel dubium omnino eſſe, an Angeli habuerint talem reuelationem; vel certè quia magis conforme eſt SS. Patrum ſenſui, probabilius eſſe, eos omnino illa caruiſſe.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm Angeli in primo inſtanti ſe ad gratiam diſpoſuerint.

Angeli in primo inſtanti creationis elicuerunt aliquos actus ſupernaturales & liberos

ANgelos omnes in primo inſtanti creationis aliquem ſupernaturalem & liberum actum elicuiſſe, communis eſt omnium ferè Theologorum ſententia, duobus aut tribus exceptis: nam etiam Thomiſtę, qui Angelis in primo inſtanti potentiã peccandi negant, eis tamen concedunt actus liberos, ſaltem libertate contradictionis. In noſtra verò ſententia; aiente eos etiam peccare potuiſſe, res eſt certa quoad poſſibilitatem; ſuppoſita autem poſſibilitate nulla eſt ratio cur id negetur: nam cùm Angeli ſint rationales & liberi, & in primo inſtanti habuerint omnia requiſita ad operandum ſupernaturaliter, non eſt cur negemus eos operatos. Cui ſententiæ fauet Auguſtinus, Baſilius & D.Thomas apud Suarium lib.5.cap.7.

33 *Obiectio ſoluitur.*

Dices, Si opus illud fuit liberum, vnde conſtat inter infinitos propè nullum fuiſſe, qui non effecerit liberè talem actum? Reſpondeo, in noſtra ſententiâ de ſcientia media facillimè difficultatem explicari quoad poſſibilitatem: præuidit enim Deus auxilia pro quolibet: quæ ſi darentur in eo inſtanti, habitura eſſent effectum; potuit ergo illa dando ſuauiſſimè efficere, vt omnes Deum de facto amarent. quòd autem de facto illa auxilia dederit, ſatis fit probabile ex communi auctoritate, & ex liberalitate Dei, maximè in primo inſtanti creationis; in quo licet non omnino teneretur (vt dixi) impedire peccatum, & ſpecialiter ad bonum opus excitare; eſt tamen maior congruentia vt id faciat, quàm vt oppoſitum: ſic enim magis apparet, ex manibus ipſius omnia procedere perfecta.

34 *An operatio ſupernaturalis prius natura fuerit quàm gratia habitualis.*

Difficilius eſt, vtrùm talis operatio ſupernaturalis fuerit priùs natura quàm gratia habitualis, & diſpoſitio ad illam; an verò è contrario, gratia habitualis data fuerit independenter, ſeu antecedenter ad bonam operationem; hæc verò poſteriùs natura, in eodem tamen inſtanti.

Reſpondetur quæſtioni.

Breuiſſimè Dico Primò, rem videri dubiam; quia certum eſt, vtroque modo à Deo potuiſſe res diſponi; quid verò de facto fecerit, non conſtat: nullum enim ex Scriptura aut Patribus facilè adducitur teſtimonium pro alterutra parte, Sotus, Victoria apud Molinam 1.p.quæſt.62, art.3. ad 1. quibus ipſe ſubſcribit, & alij apud Suarium cap. 8. cenſent gratiam datam ſine meritis; quia putant perfectius eſſe, vt Angeli operati ſint ex gratia habituali, quàm ante illam ex auxilio extrinſeco. Alij verò citantes pro ſe D.Thomam, Ferrarium & Malonium, opinantur, gratiam datam ob propriam diſpoſitionem, quam ſententiam ſequuntur Granadus tract. 10. diſp.4. & Tannerus diſp.5. quæſt.6. dub. 1. vbi alios & pro ſe & contra ſe citat. Tannerus probat eam argumento valdè duro; videtur enim innuere, etiamſi actus ille poſterior fuerit natura, potuiſſe eſſe diſpoſitionem ad gratiam; quo in mutuam cauſſalitatem propendet, quam ego in Phyſica & alibi ſæpè reieci: vnde, eo argumento omiſſo, Granadus & alij idem probant; quia è contrario cenſent, melius eſſe per propriam diſpoſitionem gratiam acquirere, quàm ſine illa omnino gratis. Secundò, quia per gratiam quaſi deſponſatur Angelus cum Deo; ergo debet ea gratia acquiri per propriam diſpoſitionem. Tertiò, quia melius eſt,

Argumentum primum refutatur.

Alia congruentia aliorum.

eſt,vt paulatim ex minoribus aſcendatur ad maiora. Ecce res tota ad congruentias aliquas redacta. Vnus putat, honeſtius eſſe hoc modo gratiam dari,alter contrario modo.

Probabilius eſt, gratiam eſſe datam ſine meritis. Probatur Primò.

35 Dico tamen Secundò; in hac re dubia probabiliorem eſſe ſententiam Soti & Molinæ; quia communiter Doctores & Patres nonnulli inſinuant, Angelos in gratia creatos: hoc autem videtur innuere, non tam ipſos promeruiſſe ſuam gratiam; hoc enim non eſſet, Deum eos cum illa creaſſe, ſed ipſos ſibi eam comparaſſe; quàm à Deo ipſa creatione gratis illam accepiſſe. *Secundò.* Secundò argumentor: Aduerſarij admittunt, ceteris paribus,melius eſſe,operari in gratia habituali quàm ſine illa. Et ratio eſt euidens, quia maioris valoris ſunt opera quæ procedunt à gratia, quàm quæ illam antecedunt;ergo cùm nihil ſit quod in contrarium vrgeat, vt paulò pòſt oſtendo,reſpondendo congruentiis aduerſis, quibus putant compenſari eum exceſſum; dicendum erit,gratiam eis datam ante merita. *Tertiò.* Tertiò, quia Chriſto Domino non eſt data prima gratia propter merita; cùm tamen, ſi hoc fuiſſet honorificentius, illi commodè potuiſſet Deus eam dare poſt præuiſa bona opera: nec enim obſtat quòd hi dicant eam gratiam fuiſſe debitam ratione vnionis: *Replica occurritur.* nam etiam ratione vnionis debebatur gloria corporis; & tamen Deus illam dedit propter opera; ergo idem debuiſſet feciſſe in gratia habituali, ſi id honorificentius iudicaretur pro Chriſto: ſi ergo ibi non eſt factum, probabiliter etiam dicere poſſumus, neque in Angelis. *Probatur Quartò.* Quartò, quia magis in hoc apparet liberalitas Dei, & magis oſtenditur artificis potentia, quando ipſe per ſe immediatè ornat & perficit opus ſuum, quàm ſi ipſum opus (vt ſic dicam) ſibi procuraret ornatum. Quæ ratio contra Granadum eſt valdè efficax, qui ex hac artificis perfecti ſimilitudine conatur probare,Deum non potuiſſe permittere Angelos in primo inſtanti peccare, vt ſuo loco vidimus. *Quintò.* Vltimò poteſt probari,quia, ſi gratia data fuit propter opera, licet ſolùm de congruo debuit dari iuxta intenſionem actus, vt datur homini ſe conuertenti; at hæc gratia fuiſſet nimis exigua, vt dicam diſp. ſeq. ergo fuit data à Deo independenter à meritis.

Reſpondetur congruentiis ſuprà factis. Quomodo ſit glorioſius Angelis, habere gratiam ſine meritis.

36 Iam verò ad congruentias. Ad primam reſpondeo, malè dici, glorioſius eſſe Angelis, habere gratiam propter merita, quàm ſine illis: nam tota gloria conſiſtit in merito ipſo gratiæ, ſiue detur gratia propter illud, ſiue non: nam gloria militis eſt quòd ſtrenuè ſe gerat in bello,ſiue poſteà Imperator eum remuneret, ſiue non: ergo, cùm, etiamſi data ſit gratia independenter à meritis, nihilominùs illi habuere merita, & quidem, vt paulò antè dixi, maioris valoris, quàm ſi non fuiſſent à gratia dignificata; iam nos ex parte meritorum gratiæ facimus Angelos tam glorioſos, & dignos laude, quàm aduerſarij faciant, imò magis; quia glorioſior eſt operatio procedens à digniori perſona, quàm quæ antecedit eam dignitatem. Ex parte autem gratiæ illis datæ conuenimus,quia etiam datur illis gratia noua
37 in præmium, ergo. *Replica confutatur.* Nec poteſt dici, voluntatem Dei de danda gratia ob merita eſſe glorioſiorem Angelis: nam ea voluntas in tantum poteſt eſſe glorioſior, in quantum arguit merita; ergo cùm & nos ponamus merita; nihilominùs glorioſum ponimus. Declaro id magis Tota differentia inter aduerſam ſententiam & noſtram conſiſtit in hoc præciſè,quòd illa dicat, merita fuiſſe priùs natura quàm gratiam, nos dicimus fuiſſe poſteriùs. At hæc differentia quoad gloriam ipſorum nihil intereſt; imò, quia quò perſona eſt glorioſior, eò etiam eſt glorioſius eam benè operari; glorioſius etiam videtur, ſi dicamus bona opera fuiſſe à perſona iam ſancta, quàm ſi à non ſancta,ſeu pro eo priori à ſanctitate præſcindente.

Secunda congruentia patitur inſtantiam.

Secunda congruentia de deſponſatione animæ cum Deo patitur etiam inſtantiam in Chriſto: nam ea deſponſatio magis perfecta fuit per gratiam vnionis;& tamen non præceſſit operatio libera. *Replica diluitur.* Nec dici poteſt, non potuiſſe præceſſiſſe, eò quòd debuit præcedere ſubſiſtentia ante operationem; hoc, inquam, dici non poteſt: nam alibi oſtendi apertè, potuiſſe eam humanitatem priùs natura operari. *Secunda inſtantia contra eandem congruentiam.* Secundò, patitur inſtantiam in infantibus,vbi per gratiam ſit deſponſatio,& tamen non præcedit propria diſpoſitio. *Reſponſio Prima Granadi refutatur.* Reſpondet Granadus,in infantibus gratiam non eſſe deſponſationem cum Deo. Sed contrà, quia vel in hac ſolutione petit principium manifeſtè,vel dicit aliquid valdè falſum: ſi enim dicat, non eſſe ibi deſponſationem, quatenus non eſt actus proprius quo ſe infantes diſponant, verum eſt: at in hoc ſenſu petit principium:nam ſupponitur in Angelis gratiam eſſe deſponſationem, hoc eſt, per proprium actum acquiſitam, & inde infertur fuiſſe proprium actum:hoc autem eſt ſupponere in antecedenti quod vertitur in dubium, & quod infertur in conſequenti. Si verò dicatur, infantes non fieri amicos Dei, filios, hæredes, coniunctos Deo, &c. falſum valdè dicitur.

Secunda eiuſdem reſponſio refellitur.

Reſpondet Secundò Granadus, in infantibus 38
interuenire conſenſum parentum. Sed contrà Primò, quia, etiamſi contra voluntatem eorum baptizentur, erit verus baptiſmus,& confertur gratia. Contra Secundò, quia, cùm ibi non deſponſentur cum Deo parentes ſed infans,per accidens eſt parentum conſenſus. Denique vno verbo dico,non eſſe de conceptu gratiæ ex ſe in ſui infuſione aliam deſponſationem quàm quæ eſt in infantibus; vel probet Granadus contrarium, non tamen non ſupponendo concluſionem; quam vult probare. Abſolutè huic congruentiæ reſpondeo, eam eſſe ſufficientem, vt poſſit Deus velle bonum opus præcedere, non tamen vllo modo vel probabiliter cogere ad dicendum ita debuiſſe fieri.

Inſtantia cõtra tertiam cõgruentiam.

Tertia aduerſa congruentia maximè patitur inſtantiam in Chriſto, vbi ſummum, quod dari poteſt, nempe vnio hypoſtatica, datum eſt ſine præuia diſpoſitione: quid ergo mirum, ſi Angelis aliquot gradus gratiæ dati ſint præuio merito? Abſolutè reſpondeo iuxta dicta circa ſecundam, probare quidem potuiſſe ita fieri; at verò debuiſſe ita fieri,nullo modo.

Augmentum primæ gratiæ habuerunt Angeli propter merita in primo inſtanti.

Ex his(vt faciliùs adhuc his argumentis reſpondeatur, & aliquid detur ſententiæ contrariæ) addo,Angelos in primo inſtanti habuiſſe gratiam propter merita, non quidem primam, ſed ſecundam,ſeu augmentum primæ: & in eo meritò poteſt ſaluari ea gloria maior Angelorum de qua videntur eſſe ſoliciti aduerſarij, & ratio nouæ deſponſationis voluntariæ ab ipſis initæ.

An Angeli meruerint de condigno ſaltem primam gloriam. Deciditur in ſententia noſtra.

39 Vltimò poſſet hîc quæri, an meruerint de condigno ſaltem primam gloriam. difficultas communis eſt homini & Angelo;cui duobus verbis reſpondeo,in noſtra ſententia aiente illos habuiſſe primam gratiam ante merita, non meruiſſe,quia illi primæ gratiæ iam debebatur gloria;ergo non potuerunt mereri primam, ſed ſecundam,

ſeu

ſeu augmentum gloriæ, quod reſpondet etiam augmento gratiæ quam ſunt promeriti:ſicut dicimus ob eamdem rationem,non mereri hominem primam gloriam, qui iuſtificatus eſt in baptiſmo; illámque gratiam retinens poſteà, operatur ſupernaturaliter. Si verò dicatur cum P. Granado & aliis,eam gratiam eis fuiſſe datam ob proprium meritum; tunc adhuc reſpondendum eſt ſub diſiunctione. Vel enim ſequimur ſententiam eorum qui dicunt, hominem qui iuſtificatur per actus contritionis, mereri de condigno primam gloriam, etiamſi ea contritio non proceſſerit à gratia. Quî autem poſſit homo mereri de condigno primam gloriam, & non primam gratiam,eſt difficultas communis tam ad homines quàm ad Angelos. de quâ in materia de merito. Propter eos verò qui propendent in hanc ſententiam, nunc breuiſſimè dico, eam eſſe diſparitatem: nam gratia dum aduenit vt dignificet ad meritum condignum, iam eo ipſo eſt in poteſtate hominis, & conſequenter non poteſt eſſe ſui præmium,nec ad ſe dignificare; quia præmium ſemper eſt aliquid poſterius ad meritum, & voluntas dandi præmium debet oriri ex complacentia in merito vt exiſtente. Prius eſt ergo viſio meriti, quàm voluntas dandi præmium. quod repugnat, ſi ipſum meritum ſit præmium; ergo non poteſt gratia dignificare ad meritum condignum ſui, poteſt autem ad meritum condignum gloriæ; quia voluntas dandi gloriam non eſt in Deo, niſi præuiſa gratia in ſubiecto: eo autem ipſo quòd præuidetur opus bonum,& ſimul gratia,licet hæc ſit poſterior natura quàm opus, præuidetur opus illud dignificatum ſufficienter; vt Deus intuitu illius vt ornati gratia, velit dare illi homini gloriam, tamquam propter meritum de condigno.

Quomodo reſponderi debeat in ſententia aliorum.

40 *Cur poſſit prima gloria cadere ſub meritum condignum, non verò prima gratia.*

Si verò loquamur in ſententia eorum qui dicunt, non poſſe gratiam datam per opus dignificare illud ad vllum meritum, tunc conſequenter dicendum eſt, Angelos non meritos de condigno gloriam, etiamſi ſe diſpoſuerint ad primam gratiam. Quæ autem ex his ſententiis ſit tenenda, Deo dante dicam in materia de merito.

SECTIO QVARTA.

An data fuerint inæqualis gratia & auxilia Angelis, iuxta naturæ inæqualitatem.

Angeli de facto ſunt inæquales in gloria.

ANgelos de facto inæquales eſſe in gloria, communis eſt omnium ferè Theologorum ſententia. Et videtur res omnino de fide, ex aliquibus locis Scripturæ; vbi aliqui inter Angelos dicuntur eſſe de primis: ſic Danielis 10. Michaël dicitur vnus de principibus primis; & Tobiæ 12. Raphaël vnus ex ſeptem qui aſtant ante Dominum. Quæ differentia non poteſt deſumi ex ſola officiorum diuerſitate, ſed maximè debet eſſe ex gratia & gloria,quæ ſola videntur in cælis conſiderari.

SVBSECTIO PRIMA.

Status quæſtionis,& reſponſio communis.

41 *Ex inæqualitate naturæ angelicæ non infertur, et: inæquales fuiſſe in gratia.*

PRimò quærimus, vtrùm ex hac diuerſitate inferatur, eos etiam in primo inſtanti creationis inæquales fuiſſe in gratia. Reſpondeo, ſimpliciter & abſolutè non inferri, quia potuerunt inæqualiter poſteà mereri; & ſic licet primò fuiſſent æquales, poſteà inæquales reddi: probabiliter autem id inferri, conſtabit ex dicendis. Secundò quærimus principaliter, vtrùm Deus dederit maiorem gratiam Angelis, iuxta maiorem perfectionem naturalem eorum; an verò omnibus æqualem, aut fortè aliquibus minùs perfectis etiam maiorem. In hac difficultate duo videntur eſſe certa, Primum, potuiſſe Deum dare vel maiorem,iuxta naturæ perfectionem,vel omnibus æqualem, vel etiam minoribus maiorem; quia cùm gratia ſit donum planè indebitum naturæ,potuit Deus, nulli faciendo iniuriam,diſtribuere eam gratiam pro omni ſuo libitu,diceréque obtrectatori, ſi quis eſſet, *Amice, non facio tibi iniuriam, nihil tuum eſt: volo nouiſſimo huic dare plus quàm tibi*, &c. Secundò, certum videtur, caſu quo Deus plus daret perfectiori quàm minùs perfecto, non id ideò facturum,quia nobiliori naturæ id deberetur,quaſi maius haberet ad gratiã ius,aut proportionẽ aut meritum. Cùm enim ea gratia ſit ſupernaturalis omnibus illis, æquè eſt omnibus illis indebita;ergo,ſi id feciſſet, feciſſet ex ſua ſola voluntate,data fortè aliqua congruentia ex parte ſubiecti.de quo ſtatim.Hæc duo,vt dixi,certa;illud dubium, quid de facto Deus fecerit. Recepta ſatis ſententia Diui Thomæ & Magiſtri Sentent. docet, maiorem fuiſſe datam gratiam iuxta maiorem naturæ perfectionem; fundamentum huius doctrinæ eſt, auctoritas Theologorum & aliquorum Sanctorum, Damaſceni, Baſilij & Dionyſij, quos Suarius refert cap.10. num.3. Congruentia autem deſumitur inde, quia, licet non debeatur naturæ nobiliori plus de gratia, imò nihil; valdè tamen decens eſt, vt caſu quo ea infundenda eſt, vbi nobilius & perfectius ſubiectum eſt, eò plus de gratia producatur.

Vtrùm Deus dederit maiorem gratiã Angelis, iuxta maiorem perfectionem naturalem.

Potuit Deus dare vel maiorem, vel æqualẽ Angelis in natura diuerſis.

Nobiliori naturæ non debetur maior gratia.

42 *Sententia D. Thomæ probabilis eſt propter auctoritatẽ Theologorum & Sanctorum Damaſceni, Baſilij, Dionyſij.*

Fateor, hanc ſententiam ob auctoritatem & congruentiam probabilem eſſe; maximè cùm per eam limitationem, quod ſcilicet non detur gratia maior nobiliori naturæ quaſi ex debito aut obligatione, ſed ex congruentia modo explicato reſpondeatur aliquibus obiectionibus, quæ poterant fieri contra illam; quòd ſcilicet gratia non reſpondeat naturæ: fatetur enim totum id hæc ſententia; addit tamen, ſemper videri probabilius, ceteris paribus, vt, vbi eſt melius ſubiectum, ibi plus detur ex liberalitate: ſicut ſi quis dare vellet ſua bona liberaliter aliis, æquius eſſet vt meliori plus daret; etiamſi illa bonitas moralis aut phyſica non promereretur vlterius facultates & bona.

Vbi haud placet P. Granadus, qui eo tractatu diſput. 7. non ſolùm docet, datam maiorem gratiam nobiliori, ſed Deum ad id fuiſſe neceſſitatum; vt, ſi id non fuiſſet, non eſſet Deus; reiiciendus, inquam, tum ob dicta tom. 1. quòd Deum ita neceſſitet ad meliora; tum quia valdè gratiæ derogat tanta neceſſitas eam dandi meliori naturæ; tum quia inter homines de facto non datur plus meliori. Nec ſufficit dicere, per originale amiſiſſe homines nobiliores illud ius; hoc, inquam, non ſufficit, quia, vt alibi dixi, cùm in originali omnes ſint æquales, ſemper qui nobiliorem habet indiuidualiter naturam, manet cum maiori iure.. omnibus penſatis. ſed de hoc ſatis, quia alibi fuſiùs. 43

Sententia Granadi reiicitur.

Et ſi ergo hæc ſententia communis ſit etiam probabilis, non videtur etiam minùs probabilis contraria,tum quia adhuc ſub lite eſt, an ſint Angeli ſpecie diuerſi; & multi valdè probabiliter

Etiam probabilis eſt ſententia contraria. Probatur Primò.

id negant: tunc enim omnis ceſſat quæſtio; quòd ſi, ſtante æqualitate ſpecifica, Deus dicatur dediſſe inæqualem gratiam, iam eo ipſo ſe non accommodauit in eius diſtributione naturæ æqualitati.

Secundò. Secundò, quia etiam ſunt ſatis magnæ congruentiæ ad id negandum. Primò, vt appareret, Deum non id ex neceſſitate facere, aut ex debito; ſed liberaliter; oportebat vt aliquibus ſaltem ex nobilioribus non daret plus de gratia, eo modo quo minùs adhuc laborantibus in vinea dedit tantum, quantum aliis; vt poſſet eis dicere, *An oculus tuus nequam eſt, quia ego bonus ſum?* &c.

Tertiò. Tertiò, quia in hominibus nòn datur his qui meliorem habent indolem & ingenium plus de gratia, ergo neque Angelis.

Refutatur quorumdam reſponſio. Nec ſufficit cum aliquibus reſpondere, homines non differre niſi in organizatione materiali; hoc, inquam, non ſufficit. Primò; quia fortè falſum eſt; datur enim, iuxta probabiliorem ſententiam, maior perfectio indiuidualis, iuxta quam etiam debebat Deus plus de gratia infundere: nam, ſicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis; & ſicut magnus exceſſus ſpecificus ad magnum exceſſum in gratia, ita paruus exceſſus indiuidualis ad paruum exceſſum gratiæ iuuare deberet. Secundò reiicitur ea ſolutio, quia ſiue exceſſus inter homines prouenìat à diſpoſitione ſiue aliunde; certè in homine melioris indolis & ingenij, ceteris paribus, eſt vel maior decentia pro gratia; vel ſi adhuc eam vocem formidas, eſt minor repugnantia aut improportio, ergo.

44 *Congruentiæ allatæ non ſunt efficaces.* Video has congruentias non eſſe tales, quibus reſponderi non poſſit; in quo valdè laborant aliqui, immeritò tamen: omnis enim ratio, quæ in ſola congruentia nititur, habet facilem ſolutionem per alteram in oppoſitum. At eodem planè modo etiam congruentiis pro ſententia oppoſita faciilimè reſponderi poterit: vnde non propterea hæ noſtræ ſunt inſufficientes ad reddendam admodum dubiam hanc quæſtionem; vnde valdè approbo quod P. Suarius dicit num. 7. fortaſſe in multis Angelis contigiſſe de facto, vt minùs perfecti in natura ſe meliùs diſpoſuerint ad gratiam, aut ad augmentum illius, & conſequenter de facto maiorem gloriam ſint adepti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reſolutio quæſtionis.

45 *Quæſtionem hanc dubiam eſſe concluditur.* PRopter hæc putarem in hac materia dicendum Primò, dubiam eſſe ſolutionem huius quæſtionis, & non meliùs hominem poſſe diſcurrere, quàm, propoſitis in vtramque partem rationibus, aſſenſum ſuſpendere: nam etſi pro prima

Explicantur locutiones Baſilij, &c. ſententia citentur Baſilius, Dionyſius & Damaſcenus: hic tamen vltimus nihil dicit de dignitate naturæ, ſed de dignitate, ad quam à Deo euehebantur; imò cùm 2. lib. Fidei orthod. cap. 3. expreſsè dicat nos neſcire, vtrùm Angeli de facto ſint inter ſe omnino eiuſdem ſubſtantiæ, an diuerſæ (id enim ait ſolus Deus, qui ipſos fecit, ſcit, qui nouit omnia;) cùm, inquam, hæc doceat, miror illum nunc citari pro ſententia aiente, iuxta naturæ diuerſitatem Angelos diuerſam gratiam accepiſſe; loquitur ergo de ſola dignitate, ad quam à Deo euecti ſunt. Baſilius clariùs videtur loqui; Dionyſius autem explicationem patitur, vt non de inæqualitate naturæ, ſed de ordinum, ad quos euecti ſunt, differentia loquatur. Propter vnum autem Baſilium non poſſumus determinatè iudicium ferre de ea ſententia, cùm & Damaſcenus dicat adhuc eſſe ignotum, an detur talis differentia; & Auguſtinus etiam ſentiat rem eſſe dubiam; cuius multa loca adducit Molina quæſt. 50. art. 4. agens de diuerſitate ſpecifica Angelorum.

Secundò dicendum cenſeo, etiamſi à Deo inæqualibus gratiis iuxta naturæ inæqualitatem ornati ſint Angeli, vt contendit prima ſententia; in ordine tamen ad cooperationem liberam eidem gratiæ, multò eſſe incertius, vtrùm omnes reſponderint meliùs iuxta naturæ maiorem nobilitatem. Imò in hac materia vix poſſum dubitare, quin multi æquales in natura inæqualiter reſponderint, aut aliquis minùs perfectus reſponderit fortiùs. 46 *Licet Angeli habuiſſent inæqualem gratiam, non tamen ideò reſpondiſſent meliùs iuxta maiorem naturæ nobilitatem.*

Abſolutè loquendo potuit id fieri. Fateor, Deum per ſcientiam mediam præuidiſſe auxilia; per quæ ſi darentur, de facto omnes reſpondiſſent iuxta eam inæqualitatem naturæ. Vnde non nego, id à Deo ita potuiſſe diſponi, & quidem ſuauiſſimè. At negare mihi nullus poterit, quin, ablata ea ſpeciali prouidentia, & dato hoc impoſſibili, quòd Deus non habens ſcientiam mediam, dediſſet illis omnibus auxilia; negare, inquam, nullus poterit, quin tunc moraliter foret impoſſibile, & numquam euenturum, vt caſu omnes ſe liberè determinarent, quantum naturaliter poſſent, & nec vnus vel minimum gradum intenſionis omitteret; certè inter infinitos propè & agentes ex libertate, non eſt credibile prudenter caſu id contigiſſe; ergo vt contingeret, debuit Deus de facto ſingularem ex ſcientia media habere prouidentiam, & eligere ſingularia ea auxilia pro omnibus.

Deus in auxiliorum diſtributione Angelis facta vſus eſt communi prouidentia. Auctoritate id non probatur. Hinc vlteriùs argumentor, Nulla poteſt aſſignari ratio ſufficiens, nec auctoritas, vnde nobis perſuademus, Deum non vſum fuiſſe in ea diſtributione auxiliorum communi prouidentia in ordine ſupernaturali, ſed recurriſſe ad extraordinariam illam; ergo non debemus eam ponere. Probo minorem, quæ ſola videtur probanda. Nam in primis de auctoritate conſtat, quia, licet de gratia habituali aliquid in Patribus inueniatur; de cooperatione tamen libera eorum accommodata inæqualitati naturæ nihil planè inueniri poterit;

47 *Ratione id etiam non vrgetur.* quoad rationem verò multò minùs: nam licet congruentiæ aliquæ ſint bonæ pro maiori infuſione gratiæ habitualis, quia ea à ſolo Deo prouenit, & quia eſt forma ornans Angelum intrinſecè, videtur decentius, vt, vbi melius eſt ſubiectum ornandum, maior etiam ſit ornatus; in ordine tamen ad cooperationem liberam voluntatis, ſeu in ordine ad auxilia congrua, quæ à libera eorum cooperatione præuiſa dicuntur, & ſunt congrua, quæque ſunt per modum tranſeuntis, non eſt vlla penitus ratio probans, Deum etiam debuiſſe ſe accommodare perfectioni naturæ. Imò contrarium videtur probabilius: nam ſi in aliquo puncto debet oſtendi liberalitas gratiæ, maximè in hoc. Vnde, etiamſi Deus omnes pueros in baptiſmo æquali gratia habituali ornet; at poſteà in conferendis auxiliis, cùm ad vſum rationis veniunt, oſtendit ſummam inæqualitatem. Ratio autem eſt, quia inde maximè apparet, quid liberum poſſit arbitrium.

Confirmatur, liberalitatem gratiæ maximè elucere in inæqualitate naturæ cui communicatur. Confirmo id euidenter: nam in ſecundo inſtanti viæ ob aliquas ſimiles rationes, etſi in gratiæ infuſione anteà Deus attendiſſet ad inæqualitatem naturæ (nunc id permitto;) tamen in conferendis auxiliis ſummam oſtendit diuerſitatem, non ſolùm circa auxilia ad intenſiorem aut remiſſiorem actum, ſed etiam circa ſubſtantiam planè

eorum

eorum (vt ſic dicam ;) & Luciferum è primis, ſi non omnium primum, reliquit peccare, infimum verò fortè Angelum donauit auxilio congruo ; ſi ergo diuerſitatem tantam Deus cauſſauit, quis non prudẽter ſuſpicabitur, aliam longè minorem etiam cauſſaſſe ? maximè cum in ea minori circa intenſiorem aut remiſſiorem actum non paterentur damnum poſitiuum Angeli, quia adhuc manebant beati; ſed præcisè efficiebatur, ne tam multum de gloria adipiſcerentur quàm poterant. quod ſuppoſita perſeuerantia, ſimpliciter non eſt tantum damnum. Certe vel ego erro grauiter, vel hic diſcurſus prudentem quemlibet poterit conuincere, & conſequenter, dum res eſt aliunde dubia, ſtandum illo non dubito.

48 *Obiectio Prima in contrarium.*

Nunc facilè reſpondeo ad vnam vel alteram obiectionem, quæ fieri poſſet. Prima eſt, quia ſuprà dixi, Deum in primo inſtanti habuiſſe ſpecialem prouidentiam, ne vllus peccaret ; ergo potuit etiam eam habere, vt omnes iuxta inæqualitatem naturæ inæqualiter reſponderent. *Reſponſio Prima.* Reſpondeo, ſine dubio Deum potuiſſe etiam hîc id præſtare ; at conſequentiam nego, quia pro iuſtitia omnium in primo inſtanti fundamentum habeo ex auctoritate ſaltem ; at hîc nullam. *Secunda.* Secundò reſpondeo, in mea ſententia argumentum nullum eſſe, quia gratia data fuit ante operationem, vnde nullam libertatem reliquit ad peccandum ; quia non cohæret cum peccato, & expelli in eo inſtãti non potuit, quia in eo extitit ante operationem omnem liberam : quid ergo mirum, ſi nullus peccauerit, cùm omnes caruerint libertate ? At ad reſpondendum in ſecundo inſtanti cum hac aut illa intenſione fuere liberrimi ; ergo potuerunt etiam æquales inæqualiter reſpondere, vel inæquales æqualiter.

49 *Obiectio Secunda.*

Secundò obiicies, Angeli carent omni paſſione & contrario, ergo omnes reſponderunt quantum poterant; ergo inæqualiter ; quia qui inæquales ſunt, inæqualiter poſſunt. *Reſpondetur Primò.* Reſpondeo Primò, argumentum nullum eſſe : nam ſi, non obſtante carentia omnium paſſionum, de facto tam multi grauiſſimè peccarunt ; cur, non obſtante eadem carentia, de facto aliqui etſi perſtiterint, dici tamen poſſum non adhibuiſſe totum conatum; Declaro: tentatio ex cognitione, qualiſcumque illa fuerit, aliquos penitus ſuperauit; cur non credemus alios ſaltem retardaſſe, ne omni vehementiâ quâ poſſent proſequerentur Deum, vel bonum aliud morale ? certè ego non poſſum videre, quid ad hoc faciat paſſionum carentia.

Secundò. Secundò reſpondeo, etiamſi concedamus, eos operatos quantum poterant ; negandum tamen, videri eos inæqualiter reſpondiſſe : nam, iuxta communem ſententiam, Angeli etiam inæquales non propterea cum eodem lumine gloriæ poſſunt inæqualiter Deum videre ; licet conentur quantum poſſunt, ergo eodem modo dici debet, cum æqualibus auxiliis non poſſe eos inæqualiter reſpondere, licet inæquales ſint. Quòd ſi propterea ſupponas, Deum dediſſe illis inæqualia auxilia, iam tunc ſupponis quod ego nego : dico enim non ea dediſſe ; quia maximè in auxiliorum collatione Deus oſtendit ſuam libertatem & liberalitatem, ac ſe nulli obſtrictum eſſe, nec debere plus nobiliori quàm minùs nobili ; ideò (vt dixi paulò antè) nobiliſſimo Lucifero negauit auxilium congruum, quod dedit aliis multis ex infimis.

50 *An Deus dederit plus de gratia ei Angelo qui meliorem actum naturalem elicuit.*

Tertiò & vltimò dicendum cenſeo, ſi conceditur, Deum in danda maiori gratia habituali & gratiæ auxiliis, accommodaſſe ſe naturæ nobiliori, non ex debito, ſed ex decentia aliquâ; ita etiam poſſe facilè concedi, Deum in tali donatione ſe accommodare meliori operationi naturali Angelorum : v. g. ſupponamus, Angelos in primo inſtanti non fuiſſe in gratia ſupernaturali, ſed naturaliter amaſſe Deum. Dico, in ſecundo inſtanti Deum decentiſſimè potuiſſe infundere plus de gratia ei, qui meliorem naturalem actum elicuiſſet. *P. Suarez quid ſentiat.* Hanc ſententiam pono propter P. Suarez. qui ſuprà num. 10. eam negat ; & conatur aſſignare diſcrimen inter maiorem perfectionem naturæ, & meliorem actum naturalem. Verùm meo iudicio fruſtrà ; ait ergo, ſi Angelo habenti meliorem actum daretur maior gratia, illam tunc habituram rationem retributionis, deberéque in actu ipſo eſſe rationem meriti : quod eſt erroneum. *Confirmatio pro ſententia Patris Suarez.* Confirmat quia tunc conſideraretur aliqua laus operantis, & aliquod obſequium præſtitum Deo, quod afficeretur præmio : vnde ait, eum actum habere ſe in tali caſu omnino per accidens & materialiter; perfectionem autem maiorem naturæ habere ſe ex parte ſubiecti, vt illud reddentem magis capax gratiæ : ſicut ſine dubio eſt capacior gratiæ homo quàm brutum.

Refellitur Suarez. Hæc tamen omnia non vrgent, quia ego in hoc puncto non volo aſſerere vllo modo, dandam tunc eam gratiam, eò quòd in actu naturali eſſet meritum aliquod gratiæ, aut quia conſideraretur aliqua laus operantis ; ſed quia verè, ceteris paribus, ſicut dicit Suarez capaciorem eſſe perfectiorem naturam, etiamſi ei non debeatur gratia ; ita eodem omnino modo dico, ex terminis videri notum, etiamſi amori naturali Dei ſuper omnia non debeatur gratia ; *Amant Deum etiam naturaliter, capacior eſt gratia quam non amans.* eum tamen qui ita amat Deum, & naturalem iam habet amicitiam, capaciorem eſſe, ſeu digniorem, ſeu minùs diſtantem, minùs improportionatum (vtere quibus terminis volueris, ne gratiæ deroges) quàm eum vel qui non amat Deum, vel minùs intensè amat. *Confirmatur à ſimili.* Imo addo, etiamſi ad rationem obſequij & laudis recurramus, lumine naturæ notum, illum, qui magis obſequitur Imperatori, ceteris paribus, eſſe magis dignum : vt, ſi Imperator liberaliter velit diſtribuere dignitatem aliquam, poſſit decentiſſimè plus dare ſibi obſequenti quàm aliis; quantumuis ea obſequia non ſint condigna, imò nec proportionem habeant cum eâ dignitate : nam vt ſint aliquod indirectum motiuum, & ratio maioris decentiæ, non requiritur ea proportio meriti; ſic & in ipſa natura nobiliori non datur propriè maior proportio meriti, aut demeriti, datur verò maioris decentiæ.

Aduerto tamen, hanc quæſtionem de facto non habuiſſe locum in Angelis, nam ſuppono, eos accepiſſe gratiam ante omnem vſum libertatis ; & licet ad gratiam ſe diſpoſuerint, id factum eſt per actus ſolos ſupernaturales : quòd ſi ſimul fuere ibi naturales, poteſt dici per eos auctam aliquantulum eam decentiam ad recipiendam maiorem gratiam. Et de hoc ſatis. 51 *Hæc quæſtio non habuit locum de facto in Angelis.*

SECTIO QVINTA.

De duratione viæ angelicæ.

HAc de re ſub diuerſa propoſitione agit P. Suarius fuſiſſimè, & hoc lib. 5. cap. 11. & 12. & lib. 6. cap. 12. & 3. & lib. 8. de malis Angelis. *Sententia P. Suarij de duratione Angelorum in via.* Ponit autem incertam valdè regulam durationis angelicæ : aliquando enim eam explicat per in-

durationé Angelorum in via.

ſtantia noſtri temporis, aliquando per diuerſitatem actuum Angelorum; ſiue quilibet duret vno inſtanti, ſiue pluribus: aliquando etiam vnius tantùm Angeli ſupremi actum vocat vnum inſtans pro omnibus actibus. Nos certiorem & clariorem regulam accipiemus, nempe inſtans & tempus noſtrum, & rem totam dilucidè expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm in inſtanti meriti potuerint Angeli eſſe beati.

52 ETſi difficultas hæc videatur communis tam hominibus quàm Angelis, ideóque ſpectare aliò cenſeatur; quia tamen ex hoc capite deſumunt communiter auctores fundamentum ad diſtinguenda inſtantia angelica breuiſſimè eam expedio. Faciliùs enim poſſumus priùs definire, quid videatur repugnare; poſteà verò diſquirere, quid de facto contigerit.

Poteſt dari præmium in eodẽ inſtanti reali poſterius natura ad meritum.

Et quidem præmium dari poſſe in eodem inſtanti reali, poſterius tamen natura ad meritum, manifeſtè apparet in gratia habituali, quæ datur in eodem inſtanti quo quis eam meretur. Ex quo capite non repugnat, viſionem dari in eodem inſtanti meriti. Deinde ſimpliciter ſtatum beatificum non repugnare merito, patet in Chriſto Domino, qui & Deum vidit, & meritum habuit (vt omnes concedunt;) ergo diuinitus non videtur repugnare, vt per cognitionem aliquam infuſam ſupernaturalem compoſſibilem cum viſione beata, qualem habuit Chriſtus, mereretur viſionem Angelus, & eodem inſtanti poſteriùs natura illam obtineret & ita ſupponit Suarez ſuprà.

53 *Duæ difficultates, ob quas in Angelis id repugnare videtur allatæ à P. Molina, Granado, Suarez.*

Sunt autem duæ difficultates, ob quas in Angelis id videtur repugnare. Prima, quia ſupponimus, Angelos non habuiſſe niſi cognitionem fidei; hæc autem repugnat cum viſione Dei: non enim quis poteſt euidenter Deum videre, & ſimul obſcurè illi aſſentiri. Secunda, quia etiam ſupponimus, Angelos habuiſſe eo inſtanti meriti libertatem ad peccandum; atqui viſio beata tollit illam libertatem; ergo non potuit eſſe cum merito Angelorum. quas rationes adducit Molina, & poſt ipſum Granadus tract. 12. diſp. 3. & Suarez ſuprà; Tannerus

Ratio Patris Tanneri.

verò diſp. 5. quæſt. 6. dub. 2. aliam addit: quia ſcilicet gratia viæ eſt gratia mobilis atque perfectibilis, patriæ verò eſt ſtabilis, ergo.

Refellitur prima ratio.

Verùm nulla ex his rationibus vllo modo probat intentum. Non prima, quia non eſt certum, an non habuerint etiam Angeli aliam cognitionem ſupernaturalem præter fidem. de quo ſuprà. Secun-

Viſio beata nõ repugnat diuinitus fidei.

dò, quia eo conceſſo adhuc reſpondetur, viſionem beatam non repugnare cum fide diuinitus: nam ſi poteſt (vt ipſemet Suarez fatetur) cum euidentia atteſtationis ipſius quæ eſt motiuum fidei, eſſe fides circa ipſam atteſtationem, vt ſimul credatur, & euidenter noſcatur reuelatio; à fortiori poterit eſſe fides cum ſola euidentia myſterij credendi, non verò motiui: atqui beatus, etiamſi Deum videat, non propterea videt neceſſariò eum loquentem; vt de facto multa reuelat Deus ſuperioribus, quæ non reuelat inferioribus; ſed mediatè (vt dicemus ſuo loco;) ergo poſſet tunc eſſe locus fidei; quia non eſſet euidentia atteſtationis. in quo non video vllam repugnantiam. & fusè idem probaui in lib. de Anima.

54 *Refellitur ſecunda ratio de impeccabi-*

Secunda ratio de impeccabilitate adhuc minùs vrget: nam viſio beata non facit impeccabilem, niſi pro eo inſtanti, quo exiſtit independenter à noſtra libertate; &, vt euidenter oſtendo, eſt eadem difficultas in gratia habituali: nam etiam cum eâ naturaliter repugnat peccatum (& demus pro præſenti quæſtione veram eſſe ſententiam Patris Vaſquez, ſcilicet etiam diuinitus gratiam cohærere non poſſe cum peccato;) ergo ratione repugnantiæ ſui cum peccato tam reddit gratia hominem incapacem peccati quàm viſio beata.

litate, & oſtenditur, eã nec libertatẽ, nec præmium in Angelo pro eodẽ inſtanti impedire.

Quòd autem gratia ſequenti inſtanti poſſit amitti, viſio verò non, ſed neceſſariò duret; eſt quidem optima differentia, vt viſio in ſequenti inſtanti tollat libertatem, gratia verò eam non tollat; at pro primo inſtanti quo datur gratia, ſeu pro primo quo acquiritur, per accidens omnino ſe habet ad tollendam aut non tollendam libertatem, quòd amitti queat in ſequentibus inſtantibus; ergo in primo inſtanti tam tollit gratia, quàm viſio, vel, vt meliùs dicam, tam hæc non tollit quàm illa.

Probatur cõcluſio à priori.

Ratio à priori eſt, quia nihil quod in hoc inſtanti liberè habetur tollit libertatem, etiam ad ea quæ illi opponuntur: nam cùm potuerim eam rem non habere, potui habere oppoſitum: vnde etſi amor repugnet cum odio, & è contrario, tamen in inſtanti quo eſt amor eſt potentia ad odium, non in ſenſu compoſito, ſed diuiſo; ergo, ſi Deus diceret, Si in hoc inſtanti benè operatus fueris, dabo tibi viſionem, & benè operando viſionem obtinuero; habebo tamen in eo inſtanti libertatem, non vt cum viſione peccatum coniungam, ſed vt non benè operando, & conſequenter non habendo viſionem peccem.

Potentia ad odium eodem inſtanti exiſtit quo amor, in ſenſu ſcilicet diuiſo.

Confirmo hoc euidenter ex vnione hypoſtatica; in quâ ſi perſonalitas non cenſeretur ab aliquibus ex aduerſariis conditio eſſentialiter requiſita ad operandum, libenter faterentur, humanitatem priùs natura potuiſſe per bona opera mereri vnionem; & eo ipſo in tali caſu in priori naturæ non fuiſſet voluntas determinata ad non peccandum, ſed potuiſſet peccando impedire vnionem, non peccando verò, & benè operando, illam promereri, ſiue merito de congruo, ſiue de condigno, ſiue per modum puræ conditionis à Deo requiſitæ. de quo iam non curo. tunc vlteriùs, vnio hypoſtatica ex ſe non minùs tollit libertatem ad peccandum quàm viſio beata, imò fortè multò magis; ergo cùm viſio beata non ſit eſſentialiter prærequiſita ad omnem operationem, quod ſolum deerat vnioni hypoſtaticæ, iuxta ſententiam Suarez, vt poſſet in eodem inſtanti cadere ſub meritum, potuit voluntas eſſe in priori naturæ libera ad malam & bonam operationem: ita vt, ſi ſe determinaſſet ad bonam, dediſſet illi Deus ſimul cum gratia viſionem in eo inſtanti; ſi ad malam, ei negaſſet viſionem. Nec video quæ vel apparens in hoc caſu repugnantia eſſe poſſit, tunc autem in primo inſtanti, quia fuit in mea poteſtate, non abſtuliſſet libertatem; ſecùs verò in ſequentibus, quando iam ampliùs meæ non ſubiaceret libertati.

55 Confirmatur ex vnione hypoſtatica.

Viſio beata, quia non prærequiritur eſſentialiter ad omnem operationem, non tollit voluntati libertat. in priori natura.

Hinc apparet, confirmationem Molinæ inde deſumptam, quòd viſio ſit eiuſdem rationis in primo ac in ſecundo inſtanti; ſed in ſecundo tollit libertatem, ergo in primo: apparet, inquam, eam non eſſe bonam: nam in ſecundo propterea tollit libertatem, quia viſio ſemel acquiſita non poteſt à me expelli; & cùm aliunde ex ſe repugnet cum peccato, non poſſum iam ampliùs ego peccare, quia nec in ſenſu compoſito coniungendo vtrumque, nec diuidendo, ſeu expellendo viſionem poſſum. At in primo inſtanti cùm fuerit in mea poteſtate non habere viſionem, fuit & mihi liberum

56 Reiicitur cõfirmatio Molinæ.

Viſio in ſecũdo inſtanti tollit libertatem, non in primo.

liberum peccare. Vnde addo, ſi Deus diuinitus (quod nullo modo repugnat) diceret, Non volo conſeruare in ſecũdo inſtanti viſionem, niſi priùs natura præuiſa bona operatione libera, etiam tunc non ablatum iri libertatem ad peccandum in eo ſecundo aut ſequentibus inſtantibus per eam viſionem, ſi pro ſequentibus eamdem Deus haberet volitionem.

Refutatur tertium Tanneri argumentum.

Tertium argumentum Tanneri de gratia ſtabili aut inſtabili, vel nullum eſt, vel reducitur ad præcedens de impeccabilitate ſeu inamiſſibilitate eius gratiæ per peccatum. cui aliunde ſatisfactum eſt, dicóque, gratiam in eo primo inſtanti non eſſe ſimpliciter ſtabilem, quia potuit non acquiri, ſed factam inamiſſibilem & ſtabilem pro ſequentibus. Ex his concludo, optimè potuiſſe Angelos non ſolùm in ſecundo inſtanti, vt dixit Caietanus & alij citati à Suario lib.6. cap. 2. ſed etiam in primo creationis per opera libera, ſicut habuere gratiam poſteriùs natura in ſententia Suarij & Tanneri, ita potuiſſe & habere viſionem per modum præmij ſed iam quid ſit factum videamus.

Deciditur quæſtio Angeli potuerũt habere viſionem per modum præmij etiam primo creationis inſtanti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quamdiu durauerint Angeli extra viſionem beatam.

57 IAm dixi, me non deeterminare inſtantia Angelorum per operationem ipſorum: eſt enim ea regula valdè incerta, quia vnus plus, alter minùs potuit durare; & licet omnes æqualiter durauerint, non propterea ſcimus quamdiu: loquor ergo in ordine ad noſtrum tempus. quo poſito.

Concluſio prima aſſerẽs nullum Angelum primo creationis inſtanti beatitudinem obtinuiſſe.

Dico Primò. Nullus Angelus in primo inſtanti creationis beatitudinem obtinuit. ita omnes ferè Scholaſtici apud Suarium cap. 11. Eam non probo, ex eo quòd beatitudo repugnet in eodem inſtanti cum merito; reieci enim paulò antè id argumentum; ſed quia in primo inſtanti gratiam omnes habuere ſine meritis, vnde in eo de facto peccare non potuerunt: atqui omnes ſunt conſtituti de facto in ſtatu capaci peccati: ſicut enim mali ceciderunt, potuerunt & alij omnes cadere. & ita videntur communiter Patres ſupponere. ergo boni non habuerunt viſionem in primo inſtanti: nam tunc nec in ſecundo aut vllo ex ſequentibus fuiſſent liberi: dixi enim paulò antè, viſionem in hoc inſtanti v. g. habitam tollere libertatem pro ſequentibus. Secundò idem probo, quia boni non ſunt adepti beatitudinem, niſi quando alij ſunt damnati: atqui mali non ſunt damnati in primo inſtanti, ergo nec boni ſunt donati beatitudine in eo primo inſtanti. Tertiò, quia æquum erat vt daretur illis aliqua mora, vt appareret qui eſſent conſtantes, qui verò non. vnde

Eadem Secundò probatur.

Probatur Tertiò

58 Dico Secundò Nec quidem in ſecundo inſtanti noſtri temporis, imò nec in tempore immediato inſtanti creationis, donati ſunt beatitudine. Hæc ſententia quoad inſtans rigoroſum facilè inde colligitur; quia in ſententia Ariſtotelica non datur inſtans immediatum inſtanti. Quod verò nec in tempore immediato, inde patet, quia probabile eſt, quod & docui in materia de habitibus, de peccatis, de merito, & alibi, & inuenio apud Granadum tract. 13. diſp. 2. quemlibet actum liberum vendicare ſibi aliquam moram temporis, ita vt non poſſit intra illam ceſſare; ergo Angeli in primo inſtanti amantes Deum neceſſitati fuere ad permanendum aliquamdiu in eo actu; ergo non potuerunt habere libertatem ad peccandum immediatè poſt primum inſtans. Quanta autem ſit ea morula, an vnius aut duorum ictuum oculi, eſt omninò nobis incertum. Secundò, idem oſtendo in ſententia communi Ariſtotelica: nam res indiuiſibilis non poteſt incipere niſi in inſtanti; atqui poſt inſtans creationis non ſequitur immediatè inſtans, ſed tempus; ergo viſio beata non potuit eis dari in tempore immediato, ſed debuit præcedere tempus diuiſibile: & hæc ratio confirmat etiam primam de neceſſitate actus liberi ad durandum per aliquam moram vltra inſtans in quo fit.

Secunda concluſio Angeli ne quidem in tempore, quod immediatè ſequitur inſtans creationis, beatitudinem ſunt adepti.

Primum argumentum pro hac concluſione.

Secundum pro eadem. Res indiuiſibilis non niſi in inſtanti poteſt incipere.

59 Tertiò, hoc ipſum ſuadetur independenter ab his ſententiis, quia multa contigere in via Angelorum, quæ nos ſtatim inſinuabimus, quæ non potuerunt in vno inſtanti, nec forſè in vno aut altero ictu oculi euenire. Neque eſt ratio vlla cogens ad ita properandum: nam licet dicatur via Angelorum breuis, certè rectiſſimè id ſaluatur, etiamſi duraſſet per vnum quadrantem horæ; quid ſi per vnum Pater & Aue? quid ſi per Aue? in quo tamen multæ ſunt morulæ: ergo debemus illis dare aliquod tempus ante nouum exercitium libertatis, ſiue antequam alij peccarent & boni durarent liberè. Videatur Suarius eo cap. à num.6.

Tertium argumentum.

60 Hinc Dico Tertiò. Aſſignare inſtans vltimum in quo mali ſint iudicati, & boni ſint donati viſione beata, eſt valdè dubium: certum tamen ex dictis videtur, fuiſſe tres morulas vt minimùm: vnam, in quâ in gratiâ creati ſunt, quæque quaſi fuit extra viam, quia non habuere rigoroſam libertatem; alteram meriti, in quâ non habuere beatitudinem, quia licet non repugnabat eam dari, non fuit tamen neceſſarium recurrere ad eas difficultates, & connaturaliùs expectauit Deus tertiam, in quâ dedit gloriam vni, aliis pœnam inflixit: quantum autem durauerit quælibet ex illis duabus morulis primis (nam tertia in æternum duratura eſt) omnino eſt incertum. Ego non timerem ad vnum etiam horæ quadrantem extendere vtramque, propter ſtatim dicenda: nam Lucifer ad ſe omnes reliquos attrahere conatus eſt; debuit autem priùs duratione præcedere peccatum illius peccatum ceterorum, vt paulò pòſt probabo. Probabile autem eſt, & ipſum indiguiſſe maiori mora vel ad vrgendas pro ſe rationes, vel vt alios aduertere cogeret; item quia qualecumque peccatum fuerit Luciferi, initum videtur ſpirituale prælium, hinc Michaële cum bonis Angelis pro Deo dimicante, inde Lucifero ceteros quos ſeduxerat protegente, ac ipſos bonos euertere ſatagente, quolibet autem aliquos forte nutantes ad ſe inuitante. quæ omnia ſine dubio facta ſunt in via, antequam mercedem boni conſequerentur, & mali pœnam ſuſtinerent. Hæc autem omnia quis neget moraliter non ita poſſe fieri in inſtanti vno ac altero, aut in ictu oculi; maximè cùm, vt dixi, nihil ſit quod nos ita ad ea duo aut tria inſtantia coarctet: forte & quadrans horæ alicui ſpatium nimis breue videbitur pro hac via, & vt inſinuabo infrà, circumfertur reuelatio angelica, quòd eorum via non fuerit tam breuis quàm vulgò credatur.

Concluſione Tertia ſtatuitur, quid in hac quæſtione certum, & quid dubium videatur.

Lucifer maiori mora ad peccandum indiguit, quàm vulgò credatur.

Hinc autem oriuntur duæ aut tres difficultates. Prima eſt, vtrùm aliquis Angelus qui poſt primum inſtans creationis aut poſt tempus, in quo neceſſariò ex ſuppoſitione conſeruabat actum, quando poterat liberè illum abrumpere, & nouum incipere; an, inquam, aliquis tunc noua libertate

Proponitur difficultas, an omnes illi Angeli qui poſt primam libertatem benè vſi

ſunt ſecunda, ſemper boni permanſerint.

libertate continuauerit eum actum, aut alium bonum inceperit, poſteà tamen vltimò peccauerit; an verò omnes qui poſt primam libertatem benè vſi ſunt ſecunda, ſemper deinceps permanſerint.

61 Pater Suarez cap. 12. num. 6. hoc vltimum videtur ſentire. Ergo autem, ſuppoſitis Patris Suarij communibus ac veris principiis, contrarium puto non ſolùm probabilius, ſed euidens: nam Luciferum ſupponimus ſeduxiſſe ceteros, vt infrà

Inſinuatur, Luciferum ceteris priùs tempore peccaſſe.

oſtendam. Inde autem infertur euidenter, Luciferum etiam tempore priùs ceteris peccaſſe; quod paulò pòſt fuſiùs, nunc breuiter inſinuo, quia in eodem inſtanti reali, cùm omnes habuerint cognitionem indifferentem ad bonum & malum, & ea fuerit independens à peccato Luciferi, non poteſt dici, in eo inſtanti reali priùs natura determinaſſe Luciferum ſuam libertatem, quàm ceteros ſuam: nam in eodem inſtanti reali quo peccauit Lucifer, non magis ab eius operatione pendebat exercitium libertatis ceterorum, quàm è contrario exercitium libertatis Luciferi ab exercitio aliorum: ergo in eodem inſtanti non poteſt dici Lucifer priùs natura, & alij poſteriùs, ſe determinaſſe. quod infrà magis vrgebo.

62 *Vrgetur.*

Debuit ergo peccatum Luciferi vno ſaltem inſtanti præcedere peccatum aliorum: nam cognitio motiuorum propoſitorum à Lucifero, licet ſimul fuerint ex eo inſtanti quo Lucifer peccauit; quia tamen fuit ſimul natura cum exercitio libertatis aliorum, non potuit eſſe in eo inſtanti determinatiuum ad operandum; ergo ſolùm potuit in ſequenti ea cognitio eſſe ante vſum libertatis aliorum Angelorum, & illos tunc potuit retrahere à bono ad adhærendum Lucifero.

Eo inſtanti quo peccauit Lucifer, omnes alij habuerunt libertatem nouam à priori diſtinctam.

Atqui in eo inſtanti quo extitit peccatum Luciferi, omnes alij habuerunt nouam libertatem diſtinctam à libertate primi inſtantis: nam eam habuit Lucifer, ergo & ceteri; in eo autem inſtanti nouæ libertatis, Angeli qui poſteà ceciderе, non ſuſpenderunt omnem actum: imò, vt paulò antè probaui, determinati ſunt ſimul natura, aut (vt meliùs dicam) concomitanter cum Lucifero non ad malum (quia hoc fuit poſt Luciferi peccatum) ergo ad bonum; vel continuando actum primum liberum, cum noua tamen libertate; vel efficiendo alium nouum bonum, & tamen hi poſteà cecidere; ergo non omnes qui vſi ſunt benè ſua libertate, in ſecunda morula libera poſteà ſemper perdurarunt: vnde ea ſecunda morula propriæ viæ debet ſaltem in duas partes diuidi: vnam, in quâ continuarunt liberè bonam operationem; alteram, in qua peccarunt.

Subinde argumento Suarez conuincitur.

Hoc ipſum debet Pater Suarez dicere, quatenus docet, valdè dubium eſſe, an omnes ſimul in eodem temporis momento peccauerint: tunc enim qui tardiùs peccarũt, habuere continuationem bonam actus boni, & tamen cecidere tandem: ergo non debebat dicere, certum eſſe, omnes qui ſecunda libertate benè ſunt vſi, permanſiſſe deinceps ſemper; vel debebat aſſerere, eſſe etiam certum, omnes in eodem momento temporis cum Lucifero peccaſſe.

63 *Promouetur argumẽtum.*

Nunc addo, hoc ipſum neceſſariò dicendum etiamſi morulas diſtinguamus cum nonnullis per nouam cognitionem Angelorum: nam ſecunda morula cœpta eſt, quando propoſitum eſt Angelis myſterium incarnationis, vt hi auctores dicunt, aut quodlibet aliud præceptum: at in ea mora priùs tempore Lucifer peccauit, vt ſuppono; ergo tunc ceteri, qui iam erant in noua mora deſumpta à noua cognitione, adhuc benè operabantur. & credibile eſt, etiam circa obiectum tunc propoſitum benè operatos, nec ſe habuiſſe purè omiſſiuè, aut differendo deliberationem; & tamen poſteà ſunt decepti, ergo.

Retunditur Primum argumentum Suarez circa eam difficultatem.

Iam nunc reſpondere oportet argumentis in contrarium. Primum eſt, quia Angeli, cùm primum malè elegerunt, permanſerunt ſemper in ea mala electione; ergo è contrario boni, cùm primùm ſecundam habuere electionem bonam, in ea ſemper deinceps permanſere. Reſpondeo, conſequentiam non eſſe bonam, quia Deus decreuerat non dare peccantibus pœnitentiæ locum, at decreuerat toto tempore viæ omnes relinquere liberos, vt poſſent cadere. Quam differentiam etiam P. Suarez debet agnoſcere: nam etiam illi qui cecidere, habuere ſaltem in primo inſtanti operationem bonam; & tamen non ideò confirmari ſunt in ea: ne ſufficit dicere, eam tunc non fuiſſe perfectè liberam. Hoc, inquam, non ſufficit, quia ſi non ſupponit gratiam, ea prima operatio (vt docet P. Suarez) fuit perfectiſſimè libera. Secundò, quia etiam quis diceret eam, quæ habita eſt in ſecunda morula, non fuiſſe perfectè liberam in eo primo inſtanti, antequam audirentur rationes Luciferi. Tertiò, quia Deus potuit iuſtiſſimè expectare etiam tertiam continuationem liberam; id autem feciſſe de facto ex dictis euidenter conſtat.

Satisfit Secundo argumento ex Scriptura & Patribus petito.

Secundum eſt, quòd videatur conformis Scripturæ & Patribus ea ſententia. Reſpondeo, Patres & Scripturam non ita determinare ea inſtantia mathematica. Secundò, contrarium ſequi ex Patribus, qui ſupponunt, peccatum Luciferi fuiſſe cauſſam peccati ceterorum; quod ſine ea præcedentia temporis eſſe non poteſt, vt dixi, & infrà fuſiùs oſtendam. 64

SVBSECTIO TERTIA.

Aliquæ difficultates præcedenti annexæ.

PRima eſt, an è contrario intra eam moram aliqui qui ceciderant reſurrexerint per pœnitentiam. Hæc infrà expedietur, dum de malis Angelis egerimus; vbi dicemus, nullum de facto reſurrexiſſe. Secunda difficultas, an boni ad eam perſeuerãtiam indiguerint auxilio gratiæ. Duplex poteſt eſſe ſenſus dubij: in vno res eſt facilis, in altero non ita. Vnus ergo ſenſus eſt, an debuerit Deus in illis continuare & cognitionem ſupernaturalem, & auxiliũ actuale, vt permanere poſſent in ea operatione. In hoc ſenſu res eſt facilis: nam cùm actus ille in ſua perſeuerãtia ſit non minùs ſupernaturalis quàm in fieri, certiſſimum eſt, eum indiguiſſe permanentia earumdem cauſſarum, à quibus initio productus eſt, ergo cognitione, auxiliis, &c. 65

Duplex huius difficultatis ſenſus proponitur.

Secundus ſenſus ſit, an indiguerint ſpeciali auxilio diuerſo à primo, eóque fortiori ad perſeuerandum. Hic autem ſenſus rurſus eſt duplex: vnus eſt an indiguerint ſpeciali in ratione beneficij; alter, an ſpeciali in ſe, & phyſicè. Pro quo ſuppono ex ſententia Societatis, eamdem entitatem auxilij datam in occaſione, quâ præuidetur habitura effectum, eſſe beneficium ſpeciale; licet ex parte rei datæ nihil plus, imò aliquando minus detur quàm alteri, qui non conuertitur. Maius autem auxilium in entitate phyſica eſt illud quod in ſe eſt vehementior aut fortior vocatio. Hoc ergo ſuppoſito, dico, quia non omne auxiliũ, ſub quo homo aut Angelus præuidetur benè incipiens, eſt

Alter ſenſus rurſus eſt duplex.

Auxilium phyſicè maius, natura ſua vehemẽtius & fortius vocat.

eſt tale, vt ſub eodem etiam præuideatur benè continuans aut perſeuerans; ſine dubio requiritur, vt vel Deus ab initio dederit vnum, ſub quo præuidebat Angelum & incepturum & perſeueraturum; vel ſaltem voluerit dare duo: vnum quo videbat operaturum benè ab initio, & alterum quo videbat eum continuaturum eumdem actum; vnde neceſſariò ſemper eſt nouum beneficium, vel formaliter, vel æquiualenter auxilium illud, quo quis perſeuerat. Et hoc verum eſt, ſiue perſeuerantia ſit futura diuturna, ſiue breuis, ſiue habiturus ſit homo aut Angelus occaſiones aut tentationes magnas; quia ipſum continuare cum noua libertate, etiamſi nulla occurrat noua difficultas, nouus eſt vſus libertatis ſeparabilis à primo; & conſequenter nouam præſupponit in Deo præuiſionem illius per ſcientiam mediam: è quâ præuiſione auxilium datum de nouo aut continuatio antiqui, meritò nouum cenſetur beneficium. & in hoc puncto in ſententia noſtræ Societatis circa efficaciam auxilij nullam ampliùs video difficultatem: imò nec in ſententia prædeterminantium; quia etiam tunc requiritur vel eiuſdem prædeterminationis libera continuatio, quæ eſt æquiualenter nouum beneficium, vel certè donatio nouæ prædeterminationis.

Non omnia auxilia neceſſariò ſunt talia, vt, præuiſa ſub illis bona inchoatione, præuideatur etiam bona continuatio & perſeuerantia.

Auxilium, quo quis perſeuerat, eſt nouum beneficium.

Idem eſt in ſententia prædeterminantium.

66 *Ad continuationem bonam aut perſeuerantiam opus eſt aliquando fortiori phyſicè auxilio, aliquando non.*

Maior eſt difficultas in altero ſenſu, an ad perſeuerandum, ob difficultatem aut continuationem ipſam, debeat concedi ſpeciale auxilium in entitate ſua fortius & validius, hoc eſt, inſpirationes illuſtrationéſve fortiores. Reſpondeo, aliquando fortaſſe tales eſſe neceſſarias, aliquando verò non. Nam Deus per ſcientiã mediam prævidet, ſæpè hominẽ eum primo illo auxilio ſine alio fortiori benè perſeueraturum, etiamſi occurrant nouæ tentationes: tunc autem ſine dubio non eſt neceſſum addere aliud fortius, ſed conſeruare illud antiquum: ſæpè etiam è contrario præuidet Deus per eamdem ſcientiam mediam: *Iſte ſub hoc auxilio benè incipiet & continuabit, ſi non exſurgat noua tentatio; at, ea exſurgente, debebit fortiùs teneri & fulciri, alioquin cadet.* In quo caſu ſi Deus velit illi concedere donum perſeuerantiæ, ſine dubio tenebitur dare illi fortius auxilium; in primo verò caſu non eſt neceſſarium dare fortius in ſe. Iam autem quid circa hos Angelos in particulari Deus præuiderit, eſt nobis planè occultum, nec niſi diuinando poſſumus aliquid determinare. Probabile eſt, aliquos tam benè ab initio illuſtratos, vt ſine fortiori illuminatione reſtiterint Lucifero, alios verò indiguiſſe nouis ſubſidiis.

Probabile eſt, non omnes reſtitiſſe Lucifero per primum auxilium.

Obuiatur obiectioni.

67 Dices, Ergo hi qui hæc ſubſidia non habuerunt, non potuerunt perſeuerare, & conſequenter ſine culpa ceciderę. Reſpondeo negando conſequentiam: quia hæc ſingularis gratia non eſt neceſſaria ad hoc, vt homo vel Angelus poſſit ſaluari: nam ſine auxilio congruo habet quis potentiam, licet de facto nullus ſaluetur ſine congruo; quia eo ipſo quòd reſpondeat illi auxilio iam conſtituit illud in ratione congrui de quo fuſiùs in materia de gratia. eſt enim difficultas communis tam hominibus quàm Angelis, & tam pro perſeuerantia quàm pro primo opere. Tertia & vltima difficultas eſt, vtrùm Angeli poſt illas duas moras beatitudinem ſint adepti. Ratio dubitandi deſumitur ex illo loco Petri 1. Epiſt. cap. 1. *In quem deſiderant Angeli proſpicere*; ergo adhuc non vident Deũ. Secundò, non videbatur æquum, vt ante Chriſti aſcenſionem in cælum viderent Angeli Deum. quod videtur etiã innuiſſe Nazianzenus Oratione 42. iuxta explicationem Nicetæ.

Nihilominùs tamen breuiſſimè Dico Primò, certum eſſe de fide, eos etiam ante Chriſti aſcenſionem vidiſſe Deum, iuxta illud Matth. 18. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris mei*, &c. quem locum benè P. Suarez vrget lib. 6. cap. 2. vbi hanc ſententiam communem probat. Secundò: certum eſſe ex communi ſenſu Patrum & Theologorum, eos ſtatim poſt illas breuiſſimas morulas Deum vidiſſe; quia nec per Chriſti merita acceperunt gratiam, nec, ſi accepiſſent, fuit in eis ratio expectandi, quæ fuit in hominibus. Cùm enim creati fuerint in cælo, non erat expediens, eos ibi detineri ſine præmio. 68

Satisfit Tertiæ difficultati ex Scriptura, Patribus & communi ſenſu Theologorum.

Ad locum è D. Petro reſpondetur ex Gregorio Magno apud Suarez, ideò Angelos dici deſiderare faciem Dei, quia ſine ſatietate vident; & perinde continuationem appetunt, ac ſi tunc primò inciperent videre Deum: cùm enim in bonis humanis longa poſſeſſio ſoleat ſæpè faſtidium cauſſare; è contrario verò, quando poſt vehemens deſiderium boni illud primò obtinetur, ingentem patiat voluntatem, meritò ad declarandam eius boni magnitudinem Apoſtolus dixit, Angelos ſemper deſiderare eam viſionem. Adde, cùm D. Petrus ea verba dixerit diu poſt aſcenſionem Chriſti in cælos, nimis multum & contra auctores, qui eo loco vtuntur, probare; ergo ab omnibus explicari debet. Ad Nazianzenum dicimus, illum non benè à Niceta explicari: ſolùm enim docuit, reſurrectionem Chriſti Domini attuliſſe etiam Angelis ſalutem. quod non de viſione beata, ſed de augmento grandi beatitudinis accidentalis intelligendum eſt.

Explicatur mens D. Petri & Nazianzeni.

DISPVTATIO VIGESIMAPRIMA.

De beatitudine & miniſteriis Angelorum reſpectu Dei.

MVlta quæ huc ſpectare videntur, communia ſunt tam hominibus quàm Angelis. de eis nos fusè in materia de viſione Dei; ideò hîc vel prorſus omittemus, vel leuiſſimè inſinuabimus.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora præmittuntur.

Suppoſitum Primum.

PRimò ſupponendum, Angelos beatos eſſe incapaces omnis peccati & mortalis & venialis quidquid Caluinus & hæretici alij delirent, contra quos Suarez l. 6. c. 7. Probari autem veritas Catholica poteſt ex verbis Chriſti Domini Matth. 6. vbi docuit nos petere vt fiat volũtas Dei in terra ſicut in cælo: ſi enim & Angeli peccarẽt, tunc ea petitio eſſet inepta. Secundò, ex aliis locis, vbi Angeli dicũtur ſemper facere voluntatem Dei, ipſum laudare perpetuò, &c. in Pſalm. 14. 82. & alibi. Ioannes Apocal. 21. ait, in ciuitatem cæleſtem nihil coinquinatum intraturum, multò ergo minùs intus coinquinabitur: neceſſitas ea ad non peccandum

Angeli beati ſunt omnis omnino peccati incapaces.

candum deſumitur ex clara Dei viſione, vt dicemus in materia de beatitudine.

Secundum Voluntas angelica eſt inſtructa omnibus auxiliis & virtutibus ad producendum omnes ſupernaturales virtutum actus, qui in eo ſtatu fieri poſſunt.

Secundò ſupponendum eſt, voluntatem angelicam eſſe inſtructã omnibus auxiliis & principiis ac virtutibus neceſſariis ad exercendos omnes actus ſupernaturales virtutum, qui in eo ſtatu fieri poſſunt: eſt enim id commune omnibus beatis tam Angelis quàm hominibus.

Tertium Angeli eaſdem habent dotes, quas anima beata.

Tertiò ſupponendum, etiam Angelos habere dotes quæ animabus tribui ſolent: nam dotes hæ ſolùm enumerantur tres, viſio Dei, fruitio Dei, comprehenſio Dei: non quidem in ſenſu de quo agi ſolet, an diuinitus Deus queat à creatura comprehendi, id eſt adæquatè videri; ſed prout ſignificat poſſeſſionem Dei, vt aiebat Paulus, *ſequor autem, ſi quomodo comprehendam.* quomodo autem comprehenſio à viſione in hoc ſenſu diſtinguatur, dicam infrà in materia de beatitudine in communi. Hæc autem tria ſine dubio ſunt in Angelis.

2 *Soluitur obiectio facta contra hanc ſuppoſitionem.*

Dices communiter, Theologi negant dotes Angelis. Reſpondeo, hîc fieri magnam quæſtionem de nomine. Dos dicitur propria ſponſæ in ordine ad matrimonium: quia ergo anima ſignificatur nomine femineo, multi videntur ſolùm ibi admittere ſpeciale matrimonium, non in Angelis. quod benè Suarez reiicit: nam tunc Angeli ſub nomine intelligentiæ poſſent dici ſponſa, & animus in maſculina terminatione non poſſet dici ſponſa, nec habere dotes. quod eſt ridiculum. Nec poteſt recurri ad ſimilitudinem in natura; nam anima & Deus minùs conueniunt quàm Angelus & Deus; neque ad hoc, quòd Angeli numquam fuere ſine gratia, vt alij dicunt: nam anima Chriſti numquam fuit ſine illa; & tamen eſt perfectiſſimè ſponſa Dei. Vnde vno verbo concluditur, in rigore per gratiam etiam Angelos deſponſari cum Deo, & cum anima Chriſti; quatenus quodammodò fiunt vnum affectu, & communicant in bonis. quod eſt proprium coniugum. Sunt ergo in Angelis ea tria non ſolùm ſimpliciter, ſed etiam ſub denominatione dotis.

Quarta ſuppoſitio. Dotes corporales Beatorum, quia ſunt Angelis eſſentiales & intrinſecæ, non ſunt propriè dotes.

Quartò ſupponendum, corporales dotes quæ hominibus tribuuntur, v. g. agilitatem, ſubtilitatem, impaſſibilitatem, &c. in Angelis, quia ſunt eis intrinſecæ & eſſentiales, non habere propriam rationem doni ſuperadditi, & conſequenter nec dotis; quia dos dicitur aliquid ſponſæ liberaliter ratione matrimonij donatum. Dubitat autem ibi P. Suarius, an, ſicut hominis beati corpus habet donum ſubtilitatis & penetrabilitatis, ita etiam Angeli beati, eo ipſo quòd aſſumant corpus, reddant illud etiam penetrabile: videtúrque in affirmatiuam ſententiam propendere; ego tamen contrarium puto, quia licet corpori beato, quia & illud ſuo modo præmio afficitur, concedantur tales dotes; non tamen eſt fundamentum vllum vt concedatur id aëri, aut vento, aut terræ, eò quòd per accidens hîc & nunc ſine vlla vnione per ſe aſſumantur ab Angelo beato: nam illud non eſt corpus quod fuit ſocium meriti angelici, vt proptereà debeat etiam eſſe quodammodò & præmij.

3 *Ratio cur corpora ab Angelis aſſumpta non habeant dotes corporales Beatorum.*

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelis data fuerit beatitudo propter merita ipſa poſteriora beatitudine.

Conſultò non quæro, *an propter merita ſimul cum viſione habita.* nam diſput. præced. oſtendi, in eis poſſe reperiri rationem meriti, dummodò priùs natura præcedant; dixi tamen de facto, etiam tempore ea merita præceſſiſſe. Quæſtio ergo præſens eſt de meritis vel tempore, vel ſaltem natura poſterioribus ipſa viſione beata. Vbi duo conſideranda ſunt; primum, an id potuerit fieri: ſecundum, an ita de facto contigerit. Rurſus quæſtio duplex eſſe poteſt: prima, an potuerint, vel de facto meriti ſint ipſam viſionem quæ præcedit: ſecunda, an ſaltem augmentum illius.

Explicatur ſtatus quæſtionis.

Nonnulli cenſent, etiamſi id naturaliter repugnet, diuinitus tamen optimè potuiſſe fieri, vt ipſamet beatitudo iam habita cecidiſſet ſub merita poſt illam facta; quia putant principium meriti poſſe diuinitus cadere ſub meritum: nihil enim, inquiunt, obſtar, quo minùs rex præmia largiatur militibus intuitu facinorum quæ ab eis expectat perpetranda: quo etiam pacto putant vnionem hypoſtaticam poſſe cadere ſub meritum operum ſubſequentium eamdem vnionem. In quam ſententiam etiam abiit P. Granadus: contra quem alibi fuſiùs præced. tomo. Vt autem à clarioribus incipiamus. 4

Sententia quorumdam circa hanc quæſtionem.

Dico Primò. Repugnat etiam diuinitus, vt principium meriti cadat ſub meritum, quoad actionem illam primam quâ principium illud meriti producitur. Ita docui in 3. parte, agens de Chriſto, ita in materia de prædeſtinatione, & alibi, arbitrórque apud omnes eos, qui quoad vnam actionem etiam diuinitus negant poſſe eſſe mutuam cauſſalitatem, rem eſſe certiſſimam, & niſi mutando ſignificationem vocis *meritum*, negari non poſſe. Ratio eſt: quia meritum in hoc differt à cauſsâ finali, quòd finis non exiſtens tantùm mouet vt ſit, ideóque excitat voluntatem ad electionem mediorum, quibus ipſe producatur. At meritum non mouet vt ſit, ſed quia eſt: ex complacentia enim in bono opere vt exiſtente, aut iam præuiſo vt futuro, mouetur remunerans ad donandum præmium; ergo prius eſt videre meritum iam exiſtens abſolutè futurum, antequam ſit voluntas de dando præmio: atqui etiam diuinitus repugnat, vt priùs ſit futurus effectus, quàm futura eſt vnica & neceſſaria illius cauſſa; ergo cùm meritum ſit cauſſa præmij, prius eſt futurum meritum quàm præmium, ergo repugnat, vt idem ſit præmium reſpectu ſui etiam diuinitus, quia nihil vnicè exiſtens poteſt eſſe prius & poſterius ſe ipſo. 5

Concluſio Prima Principium meriti non cadit ſub meritum.

Meritum mouet, non vt ſit quemadmodum finis; ſed quia eſt ſaltem præuiſum.

Idem non poteſt reſpectu ſui eſſe præmium.

Confirmo. Licet datis duabus actionibus totalibus poſſit idem eſſe cauſſa ſui ipſius: nam quatenus exiſtens per vnam poteſt eſſe prius ſe ipſo, vt exiſtente per alteram, & hoc concedo libenter P. Granado, licet ſciam id à multis negari, de quo in Phyſicis: at ſi per vnicam actionem tantùm res exiſtat, repugnat in terminis eam eſſe cauſſam ſui ipſius; ergo cùm meritum vt exiſtens ſit cauſſa moralis præmij, & quidem in genere cauſſæ efficientis, non verò finalis, vt dictum eſt; repugnabit etiam, in terminis diuinitus idem eſſe cauſſam meritoriam ſui ipſius: quòd ſi ſui ipſius non poteſt, à fortiori non poterit ſuæ cauſſæ, quæ prior eſt quàm ipſe effectus; ergo operà ſupponentia viſionem beatam vt ſuam cauſſam; non poterunt etiam diuinitus, niſi detur duplex actio totalis, eſſe cauſſa meritoria ipſius viſionis.

Satisfit inſtantiæ aduerſariorum.

Hinc ad exemplum principis reſpondetur, tunc quodammodo independenter ab ipſa remuneratione præuideri illa egregia facinora vt futura in eo milite, ideóque cenſeri ac ſi eſſent iam præterita, ideóque remunerari, quod poteſt ibi facilè

facilè intelligi: nam cùm remuneratio illa non ſit
6 principium meriti, poteſt rex, præſcindendo ab eâ remuneratione, apprehendere vt certò futura ea facinora. quod fieri non poſſet, ſi ea remuneratio eſſet eorum principium; ergo principium meriti non poteſt cadere ſub meritum.

Hinc concedo P. Granado, ſi videret Deus Angelum benè operantem hodie, ex vi alterius ſcientiæ diſtinctæ à viſione beata, potuiſſe heri illi viſionem beatam concedere in præmium huius operis; ſicut præmium operum Chriſti tempore fuit prius ipſo merito; quia in præuiſione prius fuit meritum quàm præmium. At hoc non eſt ad caſum præſentem: nam hîc loquimur de operibus quæ ſunt dependentia ab ipſa viſione beata: in talibus enim, ſi Deus daret viſionem ob ſpem illorum operum per viſionem faciendorum, non daret viſionem in præmium, ſed eam eligeret per modum medij ad ea opera, quæ tunc vt finem ſeu in genere cauſſæ finalis optabat. Dixi autem, meritum non pertinere ad hoc genus, niſi fiat quæſtio de nomine, & illa ipſa expectatio vocetur remuneratio; ideò dixi ſuprà, niſi faciendo quæſtionem de nomine, vix eſſe poſſe hîc quæſtionem.

Præmium Chriſti operũ fuit prius tẽpore ipſo merito.

Dico Secundò. Si dare beatitudinem ſpe meritorum poſteà exequendorum, ſit propriè dare gloriam in præmium eorum operum; non benè dicunt aduerſarij ſuprà, repugnare naturaliter, beatitudinem cadere ſub merita, quæ poſt ipſam beatitudinem facta ſunt: nam ille modus volendi eam dare ſpe futurorum, eſt connaturaliſſimus humanis regibus & aliis hominibus; & non videtur ex ſe aliquid includere, ratione cuius dicatur eſſe contra naturas rerum: vel ergo neganda eſt ratio omnis meriti, etiam diuinitus; vel concedenda naturaliter: atqui naturaliter non poteſt, ergo nec diuinitus.

Concluſione ſecunda aduerſarij inconſequentia arguuntur.

7 Tertiò dico. Viſio beata reſpectu augmenti ſui, aut reſpectu aliorum præmiorum, eſſentialiter non repugnat cum merito. In hac conuenio cum Patre Granado, & aliis ſuprà, contra aliquos. Et quidem reſpectu aliorum præmiorum patet manifeſtè in Chriſto, in quo fuit meritum infinitum, & ſimul viſio beata perfectiſſima. Eius ratio à priori eſt, quia viſio relinquit libertatem ad actiones multas bonas morales, quæ eò ipſo eſſe poſſunt meritoriæ. Secundò, quòd nec ad augmentum ſui tollat rationem meriti, inde patet, quia ea opera in gratia habent condignitatem vt gloriam mereantur; & alioquin illud augmentum non ſupponitur conceſſum ante ea opera, benè ergo poteſt eſſe effectus illorum, ergo. Vnde minùs conſequenter nonnulli ex eo principio, quòd principium meriti non cadat ſub meritum, probant, augmentum gloriæ non poſſe cadere ſub merita Beatorum. malè, inquam: nam illud augmentum non eſt principium eius meriti, ſed effectus; at vt id quod eſt principium vnius, ſit alterius effectus, nullam vel minimam dicit repugnantiam.

Tertia cõcluditur, reſpectu quorum viſio beata non repugnet eſſentialiter cum merito.
Probatur ratione à priori ſecunda eius pars.
Probatur Prima.

Dico Quartò. Ex iuſtiſſima Dei diſpoſitione determinatum eſt, vt opera quæ fiunt in ſtatu beatitudinis, non ſint iam ampliùs meritoria augmenti vllius: ſi enim ex humanis ad diuina diſcurrere licet, cùm inter homines non deceat, vt, poſtquam rex aliquem euexit ad magnam dignitatem, propter obſequia ordinaria ab eo in eâ noua dignitate conſtituto facta, rurſus nouam & nouam, & ſic in infinitum dignitatem acquirat; ſed oportet, vt ea ſint per modum gratiarum actionis pro tanto beneficio accepto; eodem modo in Deo; vbi hoc vltimum de gratiarum actione locum habet: licet enim gloria immediatè 8 detur vt corona, quia tamen gratia in quâ radicatur, fuit ex liberalitate Dei, magis homo tenetur ad gratiarum actiones quàm in humanis. Et hinc probabiliſſimè dicitur ſtatus beatitudinis ex ſe, ſeu naturaliter repugnare merito. Cur autem in Chriſto Deus aliter rem diſpoſuerit, ſufficiens eſt ratio, neceſſitas redemptionis generis humani.

Concluditur Quartò, opera in ſtatu beatitudinis facta non eſſe ampliùs vllius augmẽti meritoria, ex diſpoſitione diuina.

Neceſſitas redemptionis eſt ratio, cur in Chriſto Deus aliter diſpoſuerit.

Hinc colligo & dico Quintò. Angeli nihil meruerunt ab inſtanti beatitudinis; nec per miniſteria erga homines. hoc vltimum patet: nam alioquin altiores Angeli, qui non miniſtrant, eſſent peioris conditionis, quia non augerent ſuam beatitudinem. Adde, non eſſe maiorem rationem de eis operibus, quàm de aliis bonis & liberis communibus omnibus Beatis & Angelis. quòd verò nec per alia opera omnibus communia patet, quia ſine fundamento id dicitur; & quoad hoc non eſt maior ratio de Angelis quàm de hominibus; ergo vel homines etiam debebunt mereri de nouo in cælo (quod eſt abſurdum;) vel Angeli non merentur. Deinde vniuerſaliter id probatur, quia, ſi ſemel conceditur eos poſſe aliquando mereri, etiam merebuntur in perpetuum, & augebunt præmium in infinitum (quod eſt improbabile:) vel, ſi debet aliquis terminus aſſignari, non poteſt eſſe magis proportionatus, quàm ſi ipſummet initium beatitudinis dicatur vltimus meriti, ergo.

Concluditur Quintò. Primo inſtanti beatitudinis ceſſauit meritum Angelorum.

Ipſummet beatitudinis initium eſt vltimus terminus meriti tam in Angelis quàm Beatis.

Obiicies Primò, Innocentium III. in cap. *Cùm Martha.* de celebrat. Miſſarum, vbi ait, multos 9 non reputare abſurdum, Sanctorum gloriam vſque ad iudicij diem augeri. Reſpondeo tamen Primò, inde ſolùm argui, aliquos tunc ita ſenſiſſe. Secundò dico, eos intelligendos de augmento beatitudinis accidentalis; hæc enim (vt dicam ſect.3. in fine) creſcet vſque ad diem iudicij; non autem de beatitudine eſſentiali. de quâ præciſè hîc agimus.

Occurritur primæ obiectioni.

Obiicies Secundò: Ergo Angeli valdè exiguam gloriam habebunt: habuêre enim breuiſſimum tempus viæ, in quo paucos admodum actus exercere potuerunt; ſequeretúrque, omnes ferè ſuperari à maiori parte hominum, quia hi per Sacramenta, & per actus alios ſæpè repetitos, excedent gratiam Angelorum obtentam intra ictum oculi, quod ſine dubio abſurdum videtur. Reſpondetur communiter, eos vno aut altero actu totum exceſſum compenſaſſe. Verùm hoc ipſum licet fortè diuinitus non repugnet, certè eſt valdè durum, quomodo duo actus tantam habuerint intenſionem, vt excedant innumeros penè, quos in longa vita Religioſi multi & alij exercent cum magno ſemper conatu, addita etiam gratia quæ per Sacramenta ex opere operato conceditur; quæ proculdubio maxima eſt. Augetur etiam difficultas in ſententia omnium eorum qui gratiam datam eſſe ex meritis dicunt: tunc enim ille primus actus 10 non potuit valdè eſſe intenſus; & proptereà dixi ſuprà, eam ſententiam ex hoc capite habere aliquam difficultatem. Concedere autem, omnes Angelos à tam multis hominibus beatis ſuperari, eſt valdè durum.

Reſpõſio quorundam ad ſecundam obiectionẽ facta reiicitur.

Reſpondeo Primò, in mea ſententia de gratia infuſa ſine meritis, facilè dici Deum, qui eos ad altiorem gloriam ſaltem inefficaciter deſtinarat, dediſſe illis gratis tam intenſam gratiam, quæ difficulter ab hominibus acquiri poſſit. Secundò dico, ex meis principiis omnem conſeruationem actus

Obuiatur Primò ei obiectioni.
Gratia Angelis infuſa fuit valdè intenſa.

actus cum noua libertate, augere ex integro meritum. In Angelis autem licet (vt ſuprà dixi) aliquamdiu debeant durare actus; toties tamen poſſe ab eis mutari intra ictum oculi aut vnum quadrantem, vt ex hoc capite adæquauerint multos annos hominum, qui tardiſſimè operantur cum noua libertate; vnde etiamſi nouum actum non elicuerint, conſeruando tamen cum noua libertate antiquos, toties replicuerunt meritum, vt valdè illud auxerint. Tertiò, eos habere virtutem ad ſimul & ſemel multos actus etiam magna intenſione faciendos; vnde in vnico inſtanti faciunt pro multis diebus noſtris. Quartò, intenſionem maiorem eorum, quia & fortiora auxilia habuerunt, etiam incredibiliter compenſare defectum temporis. Denique Quintò, quia non eſt neceſſum ad duo aut tria temporis inſtantia eos alligare; ſed fortè durauit eorum via vltra quadrantem; imò in quadam reuelatione B. Amadei dicitur vnus Angelus reuelaſſe, Angelorum viam fuiſſe multò longiorem quàm homines putent. Ex his omnibus capitibus ſimul ſumptis facilè colligitur, potuiſſe
11 Angelos habere valdè magna merita. An autem ab aliquibus hominibus ſuperentur, & qui illi, non eſt noſtrum diſcernere.

Obuiatur eidem Secũdò.

Celeritas Angelorũ in operando adæquauit multos annos hominum, vt & maior capacitas ac intenſio actuũ.

Reuelatio B. Amadei de duratione Angelorum in via.

SECTIO TERTIA.

Quid Angeli videant in Verbo, & an mutent viſionem, vel ſine mutatione illius poſſint videre nouas creaturas.

IAm non ago de illuminatione extra viſionem beatam, de quâ paulò pòſt; ſed de ipſa viſione. Circa primam difficultatem dico Primò, eos videre myſterium Trinitatis. Hoc à fortiori conſtat ex dictis de hominibus in materia de viſione. Secundò, videre etiam myſterium incarnationis: quod Suarez benè probat cap. 5. Tertiò, etiam effectum illius myſterij, redemptionem ſcilicet generis humani, & lapſum hominis, qui fuit occaſio incarnationis; quia hæc omnia probabiliſſimè videntur à beatis hominibus. non eſt autem vlla ratio cur negentur Angelis. Confirmatur: Omnes ſupponunt videri à Beatis res huius vniuerſi, quia id videtur pertinere ad Beati appetitum ſatiandum; ergo à fortiori videbunt hoc myſterium, quod inter omnia creata huius vniuerſi maximè eſt appetibile vt videatur.

Senſus quæſtionis explicatur.

Primis tribus cõcluſionibus aſſeritur, Angelos per viſionem beatã cognoſcere myſterium SS. Trinitatis, incarnationis, & illius effectus.

Quomodo Angeli dicãtur illuminati ab hominibus circa myſterium incarnationis.

Neque obſtat, quòd aliquando Patres inſinuent Angelos illuminatos ab hominibus circa hoc myſterium: poteſt enim facilè id explicari in ordine ad aliquot circumſtantias minores, quæ non neceſſariò fuerint ab Angelis viſæ.

12 Quartò dico, eos etiam videre myſterium Euchariſtiæ, quia eſt inter præcipua myſteria gratiæ. Nec obeſt, illud non eſſe obiectum beatificans, prout ait Scotus; non inquam, id obſtat, quia pari modo deberet inferri, in Verbo non videri vllam creaturam, quia illæ non ſunt obiectum beatificans. Reſpondetur ergo, in Verbo videri creaturas, & alia quæ non ſunt obiecta beatifica in eo ſenſu; quatenus verò, vt ea videantur in Verbo, augeri aut extendi debet viſio circa obiectum primarium, poſſunt rectè dici talia obiecta beatifica.

Angeli in Deo vident myſterium incarnationis.

Probabiliter etiam cum Suario dico Quintò, B. Virginem, tamquam inter creaturas puras digniſſimam, videri in Verbo. Sextò, videntur myſteria gratiæ & gloriæ in genere; non tamen volo dicere, videri ab omnibus Angelis in Verbo quot & qui ſint prædeſtinati; non enim eſt vllum fundamentum ad id aſſerendum; ſicut etiam eſt valdè dubium, quæ in particulari intra ea myſteria cognoſcant. Septimò, videntur res naturales pertinentes ad hoc vniuerſum. Vltimò, de die iudicij, quando ille ſit futurus probabiliùs negatur videri, ob Chriſti teſtimonium. quod licet etiam Filio hominis, id eſt ipſi Chriſto, negare videatur eam ſcientiam, tamen, cùm Patres conſentiant, Chriſtum ibi propriè non includi; quoad Angelos verò, & ceteros Beatos, videantur relinquere teſtimonium in ſignificatione, quam præ ſe ſtatim fert, probabiliùs id eis negatur. Vide Suarium ſuprà à num. 13. non enim libenter hæreo in his quæ de diuinatione multum habent.

Beata Virgo videtur etiã in Verbo.

Non videtur ab omnibus Angelis in Verbo, qui & quot ſint prædeſtinati.

Non vident, quando ſit futurus dies iudicij.

Ex dictis in hoc puncto oritur difficultas circa ſecundum, quia ſi aliqua ſunt, quæ Beati ab initio in particulari non vident, ſucceſſu tamen temporis poſteà cognoſcunt, debebunt ea in Verbo poſteà intueri; vnde vel viſio mutabitur, quod pertinet ad ſecundum dubium; vel ſine mutatione nouas videbit creaturas, quod ad tertium pertinet. de vtroque autem fusè P. Suarez cap. 7. & 8. Ego breuiſſimè, quia alibi ex parte id tetigi. 13

Vt autem à certioribus incipiamus, dico Primò. Omnino repugnat, viſionem beatam in ſe inuariatam iam hanc iam illam creaturam repræſentare, ſiue plures ſiue pauciores, ſiue tot numero, diuerſas tamen à prioribus. Id probaui fusè in libris de Anima, & nunc breuiſſimè ſic oſtendo; quia eſſe repræſentationem huius creaturæ, ſiue in Deo, vt obiecto primario, ſiue immediatè in ipſa creatura, vel eſt aliquid identificatum viſioni, vel aliquid realiter ſuperadditum. Si identificatum, repugnat id mutari ipſa viſione manente, quia ex prædicatis quæ realiter ſunt idem inter ſe, repugnat etiam diuinitus vnum ſeparari ab alio, aut aliud de nouo aduenire; alioquin iam eo ipſo vnum non eſſet aliud realiter: ſi verò dicatur ratio repræſentationis huius obiecti eſſe aliquid diſtinctum ab hac viſione; tunc rogo, an id ſit aliqua alia pars viſionis primæ ſuperaddita intrinſecè, an aliquid purè extrinſecum. Neutrum 14
autem dici poteſt, ergo. Et quidem non eſſe partem viſionis diſtinctam intrinſecè additam patet, quia tunc ea altera pars eſſet cognitio creaturæ, prima verò non. Et tunc concluſio haberet locum in eâ ſecunda cognitione, ſcilicet, eam entitatem, quæ eſt viſio alicuius obiecti, non poſſe non eſſe viſionem illius; licet poſſit coniungi aut non coniungi alicui alteri, quæ non ſit viſio. de quo iam non curo.

Concluditur Primò Eadem viſio nequit, in ſe inuariata manens, iam hanc iam illã creaturam repræſentare.

Vrget argumentum pro concluſione factum.

Nec item poteſt dici, eſſe aliquid extrinſecum ſuperadditum quo compleatur; quia percipere obiectum, eſt aliquid intrinſecum adæquatè ipſi cognoſcenti; &, vt fortiùs vrſi agens de actibus liberis Dei, videtur etiam in ipſo Deo (multò magis in creatura) inintelligibile, nulla nec formalitate, nec virtualitate, nec entitate intrinſeca Deo ſuperaddita, præcisè per ſolam extrinſecam poſitionem obiecti, Deum iam cognoſcere obiectum quod anteà non cognoſcebat: nam ſi anteà non dicebat Deus, *Petrus exiſtit*, *aut lapis exiſtit*, non poteſt ſola poſitio lapidis id dicere; quia lapis non eſt cognitio, nec de ſe quidquam dicit aut affirmat vel indicat; ergo repugnat, immutata penitus viſione beata, in ſe & intrinſecè eam iam dicere, *Erit dies iudicij*; iam verò non id dicere. Ad quod argumentum reducenda ſunt quæ fusè Suarius repetit eo cap. 7. Neque contra hoc poteſt obiici relatio ſimilitudinis, quæ ex poſitione

Reiicitur obiectio contra argumentum facta.

ne

ne termini reſultat: nam ea purè eſt denominatio extrinſeca, vt hic benè explicat Suarez; qui tamen in Metaphyſica non ſatis ſe explicuit, & videtur ibi incidiſſe in ſententiam connotantium,
15 de quâ egi in Logica diſp. 12. de relatione. Neque item poteſt reſponderi, in Deo ſine vlla mutatione intrinſeca dari ſcientiam liberam, ſolùm ex eo quòd ponatur obiectum ipſum cognoſcibile: hoc, inquam, dici non poteſt, quia ea difficultas eſt ſumma totius Theologiæ, & vt dixi paulò antè, nullo prorſus modo explicari poteſt per hanc denominationem extrinſecam. vnde dixi, in eo myſterio nos planè cæcutire. Transferre autem eam difficultatem ſine cauſſa in creatam viſionem, eſt planè totam Philoſophiam & Theologiam confundere, & obſcurare rem alioquin claram; quod alienum eſt ab homine docto, qui ſemper obſcura per clariora explicare debet, non è contrario, clara per obſcura.

Et diuinis ad creata argumentum non procedit: per obſcura enim clariora non ſunt indaganda.

Angeli, ſi quid in Verbo noui vident, vel mutant viſionem, vel eam intenſiuè augent, vel non in Verbo vident.

Iam ergo reſpondendum obiectioni. Angeli vident multa de nouo in Verbo, & non mutatur in eis viſio, ergo. Reſpondeo, ea de nouo non videri in Verbo; ſed, ſi aliquid de nouo vident, id fieri per ſpeciales reuelationes extra Verbum. Secundò reſpondeo, ſi in Verbo ea de nouo cognoſcerentur; tunc prorſus dicendum, vel viſionem beatam mutari in aliam, vel ſaltem præcedenti addi aliquem nouum viſionis gradum, per quem repræſentetur illa noua creatura quæ anteà non cognoſcebatur: nam hoc poſſibile eſt ſaltem diuinitus; primum verò, vt dixi, eſt impoſſibile & imperceptibile.

Concluditur Secundò.

Addo, & Dico Secundò. Etſi in viſione beata diuinitus ſit poſſibilis hæc varietas, quoad intenſionem aut mutationem in aliam diſtinctam viſionem; nihilominùs tamen, ex communi Theologorum ſententia, de facto nullam dari talem mutationem, vt oſtendi ſuo loco de viſione: quia in præmio eſſentiali non eſt varietas, nec augmen-
16 tum, vt probaui ſuprà; eſſet autem, ſi nouas viderent creaturas, quia illa viſio tunc clarior eſſet & intenſior. quod ſi augmentum nouum non admitto, multò minùs admittam diminutionem. Nec denique fit permutatio viſionis in viſionem, quâ aliud obiectum materiale noſcat, antiquo iam ampliùs non cognito; quia id eſſet impertinens: ea enim quæ ſemel Beatus vidit in Deo, ſemper debet videre, ergo, &c. Neque eſt vlla ratio quæ talem mutationem perſuadeat: nam, ſi expedit eos de nouo aliquid cognoſcere, id (vt dixi) fieri poteſt per cognitionem extra verbum. quæ enim neceſſitas docendi ea in Verbo debere videri? maximè cum adhuc ſub lite ſit, & multi fortiter negent, vllam prorſus creaturam in Verbo videri.

De facto non variantur in Beatis viſiones.

Obiectio quæ abſolutè falſitatis conuincitur.

Dices, Solùm pertinent ad ſtatum Beatorum ea quæ ſunt præſentia; ergo ſemper debet mutari in eis viſio prout obiecta ipſa ex nondum præſentibus tranſeunt ad rationem præſentium, & à præſentibus ad præterita. Reſpondeo, antecedens eſſe falſum, è quo ſequeretur, ſingulis momentis debere mutari viſionem; quia ſingulis momentis multa deſinunt, & alia incipiunt. quo nihil abſurdius dici poterat.

Deus determinat, quæ obiecta videnda ſint in Verbo.

Dico ergo, Deum, iuxta qualitatem meritorum & ſtatus Beati, determinare quæ obiecta ſint in Verbo videnda; illa autem ſemper ab initio videri, & in æternum videnda, cetera verò per cognitionem extra Verbum.

Dubitatur de beatitudine accidentali, an augeatur.

Vltimò tamen circa hæc dubitari poteſt, an ſaltem in beatitudine accidentali, Angeli creſcant. Beatitudo accidentalis in præſenti accipitur vt quid condiſtinctum à viſione beata, amore Dei & fruitione, quæ ſunt connexa cum beatitudine 17
eſſentiali, & quodammodò eam complent: accipitur, inquam, pro cognitione aliqua extra viſionem beatam, quæ poſſit illi afferre gaudium aliquod aut voluptatem, iuxta illud Chriſti Domini, *Gaudium erit in cælo ſuper vno peccatore pœnitentiam agente*, &c. circa quod breuiſſimè

Reſpondetur Primò. Poſt diem iudicij ceſſabit omne augmentum gloriæ accidentalis.

Dico Primò. Poſt diem iudicij ceſſabit omne augmentum in gloria accidentali. Patet manifeſtè, quia ab eo puncto nullæ erunt nouæ reuelationes quæ fiant Beatis; quæ, cùm omnia manſura ſint in cælis & terris in eodem ſtatu, non erit de quo fiat noua illuminatio. Dices Primò. Fiet de aliquibus rebus pertinentibus ad poſſibilia purè: ſupponimus enim, eos non omnia noſcere. Reſpondeo, ſine fundamento fingi tales reuelationes: nam ea purè poſſibilia non pertinent ad eorum ſtatum; vnde non eſt ratio, cur ea reuelentur ſucceſſu temporis; ſi autem merita ipſorum id peterent, fuiſſet ab initio ſtatim in ipſo Verbo propoſita.

Satisfit obiectioni primæ.

Dices Secundò. Non ſemper poſſunt Beati eſſe in actuali conſideratione omnium eorum quorum habent ſpecies; ergo poterunt etiam poſt diem iudicij iam hoc iam illud cogitare; ergo habebunt augmentum in ea beatitudine. Reſpondeo negando vltimam conſequentiam: nam ſi habebunt Angeli poteſtatem cogitandi de his rebus, non dicentur propriè creſcere in beatitudine, ex eo quòd actu cogitent: illud enim augmentum beatitudinis vſurpatur pro noua quaſi facultate 18
cogitandi, quam anteà non habebant: vel quia carebant ſpeciebus pro illis obiectis, vel quia, licet illas habuerint, non poterant tamen eis liberè vti, ex defectu alicuius conditionis requiſitæ ad cognoſcendum: ſicut in humanis non cenſetur quis creſcere in ſcientia, dum vtitur pro ſuo libitu ſpeciebus, quas anteà habebat, & quibus vſus priùs fuerat; ſed quando de nouo poteſt aliquid cognoſcere, quod non erat anteà ei liberum noſcere. Reſpondeo Secundò, etiam tunc ideò eos non habituros augmentum in beatitudine, quia, ſi aliquid ex his quæ poterant cognoſcunt de nouo, ceſſare debent tunc à cognitione alia, quæ etiam eis cauſſabat voluptatem; vnde non erit augmentum, ſed cognitionum variatio.

Obuiatur ſecundæ Primò.

Occurritur Secundò eidem.

Reſpondetur Tertiò. Angeli de facto non dicuntur creſcere in beatitudine.

Hinc dico Tertiò. Ob eamdem rationem etiam de facto non dicuntur creſcere in beatitudine, etiamſi aliquando cognoſcant quod anteà non cognoſcebant; ſi tamen potuerunt ipſo libitu illud anteà noſcere. Fortaſſè dices, Non omnium obiectorum quæ poſſunt noſcere æqualem parit cognitio voluptatem; ſi ergo iam cogitant de vno parui, vt ſic dicam, momenti, poſteà verò de alio quod affert maiorem voluptatem; ſine dubio habebunt accidentale gaudium maius, ideóque dicentur creſcere in beatitudine. Reſpondeo, id pertinere ad quæſtionem de nomine; & fortè ita contingere, vt non ſemper æqualiter recreentur cogitatione præcedentium. Nihilominùs tamen non dicuntur tunc creſcere, quia in eorum poteſtate eſt cogitare quando illis placet de tali obiecto; & vt dixi paulò antè, poteſtas cogitandi quando velint, eſt quæ vocatur augmentum in beatitudine accidentali, non ipſa actualis cogitatio.

Quid ſit augmentum beatitudinis accidentalis.

Reſpondetur Quartò.

Vnde dico Quartò. Vſque ad diem iudicij 19
ferè ſemper nouum habebunt eiuſmodi augmentum, vel quia noui homines beantur ſemper, de quibus anteà non ſciebant certò; nouo autem

adueniente

Cognitis nouis obiectis, percipiunt Angeli nouam lætitiã. aduenientе cæleſti ciue, nouum eſt gaudium omnibus; vel quia de ipſis Eccleſiæ militantis ſucceſſibus, de conuerſione peccatorum, & de aliis diuerſis rebus quas de nouo ſciunt, ſine dubio nouam percipiunt lætitiam.

Dubio exorto ſatisfit. Rogabis autem, per quas ſpecies hæc cognoſcant. Reſpondeo, difficultatem eſſe communem aliis etiam obiectis; vnde quilibet in hoc puncto diſcurrere debet, prout diſcurrit circa ſpecies ad cognitionem naturalem: nam multa ex illis obiectis ſunt naturalia: v. g. præſentia noui Sancti in cælo, ſucceſſus multi Eccleſiæ militantis; quoad alia verò ſupernaturalia, v. g.; quoad gratiam & dona quæ in eo Beato ſunt, ſi ea cognoſcunt *Angeli accipiunt nouas ſpecies infuſas, ad cognoſcendum nouas gratias & dona ſupernaturalia.* de nouo, connaturaliùs dicitur, eos tunc accipere de nouo à Deo ſpecies per ſe infuſas pro illorum cognitione.

SECTIO QVARTA.

De aſſiſtentia & miniſtratione Angelorum.

ANgelos quoſdam eſſe aſſiſtentes Deo, alios verò miniſtrãtes, videtur certum ex Scriptura Tobiæ 12. *Ego ſum Raphaël vnus ex ſeptem qui aſtamus ante Dominum.* Danielis 7. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies millies centena millia aſſiſtebant ei.* Pro huius autem intelligentia aduertendum eſt, aſſiſtere Deo, dupliciter poſſe vſurpari;
20 vel præcisè pro hoc, quod eſt intueri faciem Dei, ſeu Deum clarè videre: in quo ſenſu omnes An- *Declaratur aſſiſtentia & miniſterium Angelorum.* geli ſunt aſſiſtentes, quia omnes vident faciem Dei, qui eſt in cælis; non ergo in eo ſenſu latè vſurpatur in præſenti aſſiſtentia, ſed in ſignificatione ſecunda, quâ denotat ſpecialem quaſi alligationem ad aſſiſtendum Deo in cælo, per ſe à facie Dei non recedendo. Dico *per ſe*, vt abſtraham à quæſtione ſtatim diſcutienda; an etiam aſſiſtentes aliquando, licet rariùs, inde exeant, & ad homines mittantur.

Miniſtrare autem dupliciter poteſt accipi, vel pro miniſtratione purè ſpirituali, & intra cælum, v. g. ſpirituali locutione, aliis intimando ea quæ Deus vult fieri, ad modum quo conſiliarij regis aut Imperatoris ipſi ſolent miniſtrare; ſignificando aliis quid ab Imperatore decretum ſit; ad hanc *Duplex eſt Angelorum miniſterium.* autem miniſtrationem non requiritur vllus motus localis in Angelo miniſtrante: nam cùm dixerimus ſuprà, agentes de locutione eorum, poſſe in diſtanti eos loqui, non eſt neceſſum vt moueantur loco, etiamſi Angeli, quibus ſignificant voluntatem Dei, ſint à ſe valdè diſtantes. Aliud miniſterium poteſt eſſe externum extra cælum per deſcenſum ad terram, vel ad cuſtodiendos homines, vel ad puniendos, vel ad reuelandum eis aliquid, vel quacumque alia de cauſſa.

Eſt autem hîc diſſenſio aliqua pertinens ad puram vocem, an ſcilicet vtraque hæc miniſtratio *Controuertitur, an Angelorum miniſterium ſit miſſio.* Angelorum ſit dicenda miſſio. ita enim D. Thomas hîc quæſt. 112. art. 2. ad 1. ait enim, eo ipſo quòd Angelus ſit in alio per illuminationem, quã alteri ſignificat voluntatem Dei, ad illum mitti; ad modum quo perſona diuina etiam immota localiter, eo ipſo quòd ſpecialiter per aliquem effectum ſit in creatura, dicitur miſſa ab ea à quâ procedit de quo nos fusè egimus ſuo loco. Sua-
21 rius verò fusè cap. 9. conatur probare, id quidem ſufficere ad miſſionem diuinæ perſonæ, quia in ea non poteſt eſſe alia miſſio per motum localem; in Angelis tamen, qui incapaces ſunt mutationis localis, ad propriam miſſionem exigi iudicat motum localem Angeli: vnde miniſtrationem primo modo acceptam diſtinguit à miſſione; ſecundam verò dicit eſſe idem cum miſſione: quam poſteà diſtinguit in viſibilem, quando Angelus ad alium locum miſſus viſibilem ſe oſtendit, vt in apparitionibus Angelorum factis hominibus; vel in effectu aliquo viſibili, etiamſi ipſe in ſua perſona non videatur: & in inuiſibilem; quando nullo modo videri poteſt. ſic frequenter mittuntur Angeli cuſtodes, quos nec in ſe nec in effectu aliquo poſſumus videre. Verùm quis non videat hanc totam differentiam eſſe de ſolo nomine? Nos, vt omnem æquiuocationem & quæſtionem de nomine vitemus, retinebimus tantùm duas illas primas voces miniſtrationis internæ & externæ, ſiue vocentur ambæ miſſio, ſiue vna tantùm ex illis.

Hoc poſito, illa de re poteſt hîc eſſe difficultas, vtrùm omnes Angeli ſint adminiſtratorij vtroque modo proximè explicato, an verò vno tantùm, an etiam nullo. De quâ re fuſiſſimè diſputatur à nonnullis. P. Suarez toto cap. 9. & 10 quod longiſſimum eſt, rem hanc accuratè diſcuſſit, in quâ non eſt agendum rationibus; quia Angeli omnes ex ſe habent capacitatem vt miniſtrent, ſiue vt mittantur, & vt purè aſſiſtant; tota ergò res pendet à voluntate Dei, qui pro ſuo libitu de facto determinauit, qui in miniſtrando officio, qui in aſſiſtendo eſſent impendendi. Vnde huius quæſtionis deciſio ſola debet auctoritate decidi. Comprehendam breuiſſimè quæ videntur eſſe alicuius momenti. 22 *Solius Dei eſt determinare, qui ſibi aſſiſtere debeãt, & qui miniſtrare.*

Dico ergo Primo, omnes Angelos tam Seraphinos quàm inferiores eſſe miniſtrantes, vel in prima vel in ſecunda acceptione miniſtrationis: vel enim immediatè illuminantur à Deo, vt aliis etiam intiment quid Deus facere velit, & tunc miniſtrant primo modo: quo ſenſu aſſiſtentes & miniſtrantes Angeli idem ſunt inter ſe. Vel exequuntur quæ à Deo per alios ſibi ſunt imperata, & tunc ſecundam exercent miniſtrationem; & in hoc ſenſu P. Molina, qui cum D. Thoma vtramque miniſtrationem dicit eſſe miſſionem, aſſeruit quæſt. 112. art. 2. omnes Angelos etiam Seraphinos mitti; non tamen ideò docuit, omnes ad nos mitti extra cælum. quod ei attribuit P. Suarius cap. 9. num. 3. Iuxta hanc concluſionem ſic explicatam, poteſt locus ille Pauli ad Hebræos 1. facilè intelligi, *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus propter eos qui hereditatem capiunt ſalutis*; vt ſcilicet vel mediatè vel immediatè cooperentur in bonum noſtrum. *Omnes Angeli, etiam Seraphini, ſunt miniſtrantes, vt & aſſiſtentes, certò modo.*

In hac concluſione explicata nulla eſt diuerſitas inter Patres, nec videtur eſſe vlla difficultas; obiici tamen poteſt: Angeli aſſiſtentes ſunt valdè multi, & multò plures quàm miniſtrantes ſecundo modo, iuxta ſententiam D. Thomæ; ergo non omnes aſſiſtentes ſunt miniſtrantes etiam primo modo. Patet conſequentia, quia non eſt poſſibile tot eſſe illuminationes, vt cuilibet ex Cherubinis, Seraphinis & Thronis habuerit Deus aliquid ſingulare quod intimaret, & quod illi ſignificarent inferioribus; nam pro cuſtodibus mittendis fortè medius chorus Seraphinorum ſufficiet: iuxta opinionem enim probabilem, cuſtodes omnes ſunt ex vno infimo choro, & nullus mittitur ad duos homines; ergo Seraphini (quia in ea ſententia iuxta ſuam perfectionem maiorem excedunt in numero Cherubinos, & hi Thronos, & ſic deſcendendo vſque ad vltimum chorum) erunt minimùm quintuplo plures quàm Angeli; ergo media *Obiicitur, plures eſſe aſſiſtentes quã miniſtrantes ſecundo modo.* 23

Seraphinorum

Seraphinorum pars ſufficiet pro mittendis Angelis cuſtodibus. Præter has autem miſſiones, non eſt poſſibile vt tot ſint extraordinariæ adhuc decuplo aut duodecuplo plures, vt ſic pro omnibus Seraphinis, Cherubinis, Thronis, & in multorum etiam ſententia Dominationibus, occurrant negotia, quæ poſſint aliis Angelis committere, eos mittendo nomine Dei; ergo multi erunt per quos Deus nihil aliis ſignificet.

Fortè quis reſponderet, aliquando per duos treſve Seraphinos ſignificare Deum inferiori vni ſuam voluntatem; & ſic licet ſit vnus miniſtrans ſecundo modo, plures eſſe miniſtrantes primo. Hæc tamen ſolutio non videtur probabilis: ad quid enim duo vel tres vni alteri eamdem rem intimabunt, quaſi non ſufficeret vnus, vt alter ſe determinaret ad exequendum? Meliùs ergo reſpondetur, negando, non eſſe negotia diſtincta, quæ ſufficiant pro quolibet ex aſſiſtentibus. Ad probationem reſpondeo Primò, dubium eſſe, vtrùm iuxta ſuam maiorem perfectionem plures ſint Seraphini. de quo fusè egi ſuprà, dixique ex maiori perfectione potiùs colligi, minorem eſſe eorum numerum; quia quod pretioſius eſt, rarius eſſe ſolet. Secundò, etiam eſt dubium, an ex ſolo infimo choro aſſignentur cuſtodes. Tertiò, dubium eſt, an non ſucceſſu temporis iidem cuſtodiant diuerſos homines. Denique circa vnum cuſtodem per quadraginta, ſexaginta; centum etiam, ferè mille annos, quibus olim viuebant homines, quot occurrebant diuerſa quæ ei à Deo per ſuperiores Angelos intimari poſſent? certè frequenter continget, vt vni cuſtodi ad millenas reuelationes, imò incomparabiliter plures fiant. Adde etiam, circa communitates, circa Eccleſiam totam occurrere paſſim negotia, quæ ſufficiant, vt quilibet ex aſſiſtentibus non vnam, ſed multas habeat reuelationes aliis ſignificandas. Poſſunt ergo omnes aſſiſtentes eſſe miniſtrantes eo modo, ſeu mitti inuiſibiliter, iuxta D. Thomæ & Molinæ acceptionem.

Satisfit obiectioni.

24

Quædā ſunt hac in re dubia.

Concluditur, qui regulariter ſemper aſſiſtant Deo.

Dico ſecundò. Angeli aliqui ſunt, qui per ſe & regulariter loquendo non mittuntur extra cælum, ſed dicuntur aſſiſtentes Deo: hi ſunt tres chori ex prima hierarchia; & ſupremus chorus ex ſecunda, id eſt Dominationes. Huius concluſionis vnicum ferè eſt fundamentum, auctoritas D. Dionyſij, qui libro de Cæleſti hierarch. cap. 7. & 13. id tradit, & adhæret Gregor. homil. 34. in Euang. D. Thom. quæſt. 112. art. 2. & 3. & cum eo omnes ferè Scholaſtici. Aduertendum tamen eſt, Dominationes, etiam ſi non mittantur foras, non tamen eſſe ex his qui aſſiſtentes dicuntur; quia ſola prima hierarchia, iuxta Dionyſium, immediatè accipit à Deo illuminationes, vnde tres tantùm ſunt chori propriè aſſiſtentes; accipiunt ergo Dominationes mandata à tribus primis, & ipſi ea intimant aliis quinque inferioribus ordinibus, qui immediatè ea exequuntur, & mittuntur extra cælum. Vnde, vt benè notauit Suarius num. 24. minùs benè Pererius noſter lib. 8. in cap. 7. Danielis, dixit, iuxta Dionyſium, quatuor eſſe choros Angelorum aſſiſtentium: debuiſſet enim diſtinxiſſe inter quatuor qui non mittuntur, & inter aſſiſtentes: quatuor quidem poſuit Dionyſius qui non mittuntur ad externa miniſteria; at vnus ex illis, quia immediatè non accipit à Deo illuminationes, non eſt aſſiſtens; & hic chorus eſt Dominationum.

25

Chorus Dominationum, quia non illuminatur immediatè à Deo, non eſt aſſiſtens.

Dico Tertiò. Incertum eſt, an ſint plures qui miniſtrant, quàm qui aſſiſtunt: nam D. Gregorius lib. 17. Moral. cap. 7. plures multò dicit eſſe miniſtrantes, & conſentit Rupertus lib 1. in Daniel. cap. 13. è contrario D. Thomas plures putat eſſe aſſiſtentes, eò quòd quò perfectiores ſunt, debent eſſe numero plures: ſicut cælum, quia perfectius eſt, eſt etiam maius quàm corpora inferiora. In hac re dubia Primò cenſeo argumentum D. Thomæ nullo modo eſſe efficax, vt dixi ſuo loco; contrarium enim & ratione & experientia probari poteſt: experientia, quia animalia ſunt corpora multò perfectiora quàm cælum, & ſunt eò minora; inter terrena verò arbores ſunt minùs perfectæ quàm animantia; & tamen ſunt multò maiores; inter animantia homo eſt perfectiſſimum; quot tamen habet alia maioris molis ſe? & quo ad numerum, quàm ſunt plures muſcæ quàm homines? leo inter bruta nobiliſſimus, ſic & rariſſimus. Vnde etiam conficitur ratio, quia lumine naturæ videtur id quod eſt perfectius eſſe ſolere rarius, & inde etiam pretioſius. Imò in ipſis Angelis videtur pati inſtantiam ea ratio D. Thomæ: nam ſaltem quoad numerum chororum plures ſunt miniſtrantes quàm aſſiſtentes. Si verò ratio vniuerſaliter cogeret & conuentos in choris, & choros, etiam quoad numerum deberent plures eſſe, quò ſunt perfectiores.

Refutatur argumentum D. Thomæ pro exceſſu aſſiſtentium factum.

26

Perfectiora rariora.

Secundò cenſeo, ceſſante hoc argumento, quia chori miniſtrantium ſunt plures, & non poſſumus cum fundamento minùs completos ponere inferiores choros, putarem planè probabiliorem eſſe ſententiam Gregorij.

Chori miniſtrantiū plures.

Dico quartò. Vtrùm aliqui ex aſſiſtentibus, ſeu ex Seraphinis, Cherubinis, &c. in propria perſona mittantur extra cælum, eſt etiam dubium. Suarius cap. 9. num. 5. pro ſententia docente, etiam omnes ad vnum aliquando mitti, citat Alenſem, Scotum, Durandum, Argent. Gabrielem, Maloniu, Marſilium & Molinam; hunc tamen vltimum quem vidi, dixi ſuprà num. 22. non benè citari. Ea ſententia ſatis expreſsè traditur ab Athanaſio Serm. 2. contra Arianos; clariùs autem Serm. 3. addunt etiam pro ſe locum illum Pauli Hebr. 1. *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus.* Sed hunc dixi ſuprà non benè probare adminiſtrationem externam. Pro ſententia verò negante vniuerſaliter vllum ex aſſiſtentibus mitti, citat idem Suarez D. Thomam, Caietanum, Ægidium, Capreolum, Richardum. Quæ ſententia vnicè fundatur in auctoritate D. Dionyſij ſuprà citati; cui Gregorius etiam ſuprà, ſi non adhæret, ſaltem refragari non audet. 27

An aliqui aſſiſtentiū quandoque mittātur extra cælum, controuertitur.

Dixi, rem hanc eſſe dubiam, quia vtraque pars nititur auctoritate non ſatis expreſſa, aut non omnino certa: nam licet Dionyſius ſatis clarè id doceat, illius tamen ſola auctoritas non dat certitudinem vni opinioni; maximè, cùm in contrarium videantur ſtare aliqua Scripturæ loca, quæ licet explicationem admittant aliquam, ideóque nec ſufficienter reiiciant ſententiam Dionyſij; alioquin eſſet de fide contraria: ſine dubio tamen ſunt plus quàm ſufficientia ad reddendam dubiam eam ſententiam Dionyſij: & cùm recurrat ad explicationem haud ita propriam, nec vllus ſit Scripturæ locus in oppoſitum non ſolùm clarior, ſed nec quidem obſcurus; ratio item non ſit vlla quæ cogat, fortè aliquis diceret probabiliorem eſſe priorem ſententiam, vtpote quæ ſinceriùs explicat loca Scripturæ. Sed age, examinemus ea loca; ne verò faſtidium pariam longitudine, ſingularem pro ea inſtituo ſectionem.

Probabilius eſt eos mitti.

SECTIO QVINTA.

Examinantur teſtimonia pro priori ſententia;& concluditur quid probabilius ſit.

SVBSECTIO PRIMA.

Tria prima loca.

28 ERuditè valdè de eâ re Suarez toto cap.10. Primò ergo obiicitur locus Iſaiæ 6. vbi cùm vidiſſet Seraphinos ſtantes ſupra ſolium Dei, ait, *vnum ex illis ad ſe volaſſe,& purgaſſe labia*,&c. Reſpondet Dionyſius, non fuiſſe illum verum Seraphinum, ſed ab officio purgandi labia ita vocatum. Hæc tamen expoſitio meritò diſplicuit Suario.

Improbatur Prima reſpõſio Dionyſij ad Iſaia locum data.

Primò, quia, cùm non nominentur alibi in Scriptura Seraphini, ſi ibi non de proprio & ſpeciali choro illorum, ſed omnibus Angelis agatur, & nomen ſit commune. Vnde, quæſo, ex Scriptura accipietur aliquod vel leue fundamentum pro aſſignando eo ſpeciali choro Seraphinorum? quâ ratione etiam refelluntur illi, qui, vbi dicuntur Cherubini miſſi non proprios Cherubinos intelligunt.

Secunda eadem vt mẽti SS. Patrum contraria refutatur.

Secundò, reiicitur ea expoſitio, quia qui Deo aſſiſtentes & ſupra eius ſolium ſtantes viſi erant ab Iſaia, ſine dubio fuêre veri & proprij Seraphini: atqui ex illis vnus dicitur volaſſe; ergo verus Seraphinus fuit miſſus. Tertiò, quia Athanaſius, Nazianzenus, Chryſoſtomus, Theodoretus, Damaſcenus, & alij quos citat Suarius num. 6.& 7. expreſsè de propriis Seraphinis interpretantur illum locum; & inde probant dari ſupremum illum chorum.

Secũda Dionyſij reſpõſio.

Secundò ergo reſpondet Dionyſius, non volaſſe ipſum Seraphinum in propria perſona; ſed miſiſſe Angelum alium ordinarium ad Iſaiam. Quam expoſitionem Suarius approbat; & in confirmationem ponderat ea verba, *& in manu eius calculus*; ait enim, fortè intelligi per manum alterum Angelum à Seraphino miſſum.
29 Confirmat Secundò, quia Propheta non dicit miſſum ad ſe Seraphinum, ſed vnum animal ſex alatum volaſſe ad ſe. Confirmat Tertiò, quia illud miniſterium non erat tanti momenti, vt Seraphinus debuerit immediatè illud exercere.

Altera reſpõſio ad eũdem locum inſufficiens cenſetur.

Verùm neque hæc explicatio, licet propter auctoritatem Dionyſij & aliorum probabilis ſit, videtur ſufficiens. Nam ſi quis diceret, *Vidi Imperatorem cum conſiliariis ſuis, & excurrit ad me vnus ex illis*, certè impropriè explicari poſſet quaſi locutus non de vero acceſſu ad ſe eius conſiliarij, ſed per mandatum, ſeu interpoſitam perſonam.

Refellitur manifeſtè ea reſponſio.

Vrgeo manifeſtè: nam in eo ſenſu etiam ipſe Deus volaſſet ad Iſaiam. Probo euidenter, quia ſicut Seraphin dicitur volaſſe, quia imperio ſuo miſit alterum; ergo cùm Deus imperium illud primò & per ſe dederit, Deus dicendus erit volaſſe, non verò Seraphin. Vrgeo, quia nec Seraphin immediatè miſit, ſed per Dominationem: nam hæ vltimò intimant mandata, vt paulò antè dixi ex eodem Dionyſio,& communi ſententia. quis autem non videat, valdè alienam eſſe explicationem eius loci hanc, *Vidi vnum Seraphinum qui locutus eſt cum dominatione, quæ imperauit Angelo, vt volaret ad me?* Certè ſi à tam remota intimatione propriè dicitur Seraphin volaſſe, cur non & ipſe Deus, qui ſolus propria auctoritate miſit, & à quo incepit illud imperium?

Prima Suarij confirmatio refutatur.

Neque Suarij confirmationes ſubſiſtunt: non prima de manu, quia non dicitur volaſſe ſola manus, ſed Seraphin. Secundò, quia alioquin etiam dicere deberet, alas ſex eius Seraphini eſſe ſex Angelos; ſicut manum dicit eſſe Angelum diſtinctum. quod eſt abſurdum. quomodo enim apparuiſſet ibi Seraphinus compoſitus velut chimæra ex diuerſis Angelis?

Secunda itidem reiicitur.

Secunda confirmatio falſum ſupponit, quia locus Iſaiæ expreſsè dicit, *Et volauit ad me vnus de Seraphin.* Non tertia, quia, licet in ſe non fuiſſet tantum illud miniſterium, hîc & nunc potuit Deus, qui ſe tanta maieſtate oſtendebat, vt eam declararet magis Prophetæ, oſtenderétque ſibi etiam ſupremos Angelos miniſtrare ad libitum; potuit, inquam, eam actionem iuſtiſſimè Seraphino imperare, maximè cùm actio illa (vt eſt teſtatus ipſe Seraphinus) ordinata fuerit ad peccati remiſſionem, & conſtituendum Iſaiam Prophetam. quod non eſt proculdubio leue, ſed maximum miniſterium.

Ex his colligo, locum hunc retinere ſuam maiorem probabilitatem pro ſententia priori, quia non debemus ad minùs proprias recurrere expoſitiones, niſi vehementi ratione premamur; infrà autem tangam rationem Dionyſij: quæ licet optima ſit regulariter, non tamen videtur poſſe ſufficere, vt cogamur omnes ad vnum caſus negare,& locum alioquin ex ſe valdè clarum, minùs ſuauiter explicare.

Secundus locus eſt de Cherubinis Geneſ. 3. vbi 30
dicitur vnus conſtitutus ad cuſtodiendam viam ligni vitæ.

Suarez hunc locum reddit inefficacem.

Quem locum, reiectis aliis explicationibus metaphoricis, Suarez intelligit non de vero Cherubino, quia illud miniſterium non erat tam magnum, vt in perſona propria Cherubinus deberet ibi eſſe: ait ergo vocatum Cherubinum, vel quia habuit formam Cherubinorum, qui poſtea in arca poſiti ſunt, vel quia cuſtodiebant viam ligni ſcientiæ; Cherubini autem à plenitudine ſcientiæ dicuntur, ob quam etiam cauſſam frequentiùs omnes Angeli ſolent vocari Cherubini,& etiam Lucifer, qui à multis probabiliſſimè creditur fuiſſe Seraphinus, Cherubinus vocatur ab Ezechiele, *Tu Cherubin.* Hæc expoſitio longè eſt probabilior præcedenti, nec quod opponi poſſit alicuius momenti occurrit. Vnde locum hunc ſecundum non cenſeo ita efficacem.

Eſt ergo tertius locus Ezechielis 10. vbi ait, *ſe vidiſſe quatuor animalia*, quæ vocat Cherubin; quæque teſtatur ſe priùs vidiſſe iuxta fluuium Chobar: circa quem locum aliqui intelligunt nomine Cherub Angelos omnes indifferenter. Verùm, iam dixi ſuprà, hac explicatione præcludi viam ad conſtituendum ordinem octauum Angelorum, quia alioquin non eſt alibi mentio de propriis Cherubinis.

Mens Suarij de tertio loco.

Ideò Suarez ait illos omnino veros fuiſſe Cherubinos, & in eâ viſione non denotari niſi præciſè eorum officium aſſiſtendi coram Deo: nam, licet dicantur ambulaſſe, non tamen propriè debet intelligi; alioquin cùm ipſe Deus dicatur etiam in curru illo vectus, ſequeretur Deum etiam mutaſſe locum. quod abſurdum eſt. Quod verò ibi dicatur quidam Angelus egreſſus, non vrget: nam ille non nominatur Cherubin, ſed vir lineis indutus; vnde, iuxta expoſitionem noſtri Prado, ille fuit vnus ex inferioribus ordinibus.

Sentio cum P. Suario, ibi ſermonem eſſe de pro- 31
priis Cherubinis, ſeu Angelis octaui chori.

Probabilius eſt, per hunc locum miſſionem externã Cherubinorũ denotari.

Verùm difficile mihi eſt creditu, ibi non denotari aliquam miſſionem externam: nam cùm ipſe Ezechiel bis repetat eo cap. 10. eſſe ipſum animal, quod vidit iuxta fluuium Chobar, euidens eſt, ſi hîc ſunt proprij Cherubini, etiam & ibi fuiſſe: atqui ibi expreſsè erant ea animalia iuxta terram; ait enim

enim verſ.15. *Apparuit rota vna ſuper terram iuxta animalia:* ergo extra cælos vidit animalia ſeu Cherubinos; & id ipſum teſtatur quod præmiſerat, ſcilicet ventum turbinis veniſſe ab Aquilone, & ignem, ac in medio ignis fuiſſe ea animalia. Deinde in hoc ipſo cap. 10. expreſsè dicit, Cherubinos & rotas ſuper terram ambulaſſe: non enim eos vidit intra cælum, ergo fuit ibi miſſio aliqua localis extra cælos. Nec obſtat quod opponit P. Suarez, etiam Deum debuiſſe dici motum; non, inquam, id obſtat. Primò, quia multi putant ibi denotari Deum in carne humana, qui ſine dubio capax eſt motus. Secundò; quia, licet in Deo, eò quòd omnia repleat, non poſſimus intelligere motum, at poſſumus dicere eum iam hîc iam ibi viſibilem ita ſe demonſtraſſe, ac ſi verè moueretur: nam ſicut, licet totum cælum impleat, non oſtendit ſe Iſaiæ & Ezechieli vt omnia occupantem, ſed ſolùm vt vnum locum determinatum; ita potuit ſe oſtendere iam hîc iam ibi, non ita vt Deus ipſe moueretur, ſed vt imago exterior quæ Deum repræſentabat, verè ac realiter moueretur: quòd ſine dubio ibi contigit; cum eâ verè autem imagine mouebantur etiam Cherubini: non enim per delegatos, ſed per ſe ibi apparuerunt: atqui ibi fuit verus motus, debuerunt ergo Cherubini ipſi verè moueri.

Explicatur locus hic de motu Dei.

32 Cur autem Deus voluerit eos ſic in terra apparere, multæ poſſunt adduci rationes. Vna eſt, quia voluit Deus in terra ſe oſtendere; eſt enim reuerà etiam in terra; ad hoc autem voluit vt Cherubini etiam in terra apparerent, vt ſic denotaretur Prophetæ, quomodo ſibi aſſiſtant illi iidem in cælis. Secundò, vt clariùs oſtenderetur Prophetæ, Cherubinos non ſolùm in cælis, ſed etiam in terra eſſe Deo ſubiectos. Tertiò, vt, quia Deus ipſe in humana carne ad terram deſcenſurus erat, non putaretur Cherubinos non decere deſcenſum in terram in bonum hominum: & aliæ ſimiles congruentiæ excogitari poſſunt, vt voluerit Deus ipſos Cherubinos in terra apparere.

Rationes cur Cherubini ipſi in terra apparuerint.

Conſtet ergo, valdè probabiliter ex his duobus locis Scripturæ colligi, aliquando etiam ſupremos ipſos Angelos extra cælum mitti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia teſtimonia.

Aſſeruntur loca Scripturæ pro ſupremorum Angelorum in terras miſſione.

Alia loca afferuntur ad probandum, etiam ſupremos Angelos mitti, quæ iam examinabimus: & in primis, cùm Michaël cenſeatur communiter ſupremus omnium Angelorum: ita enim Eccleſia vocat illum *cæleſtis exercitus principem.* & Daniel. 10. *Michaël vnus de principibus primis.* Aliunde autem conſtet ex Scriptura, illum ad nos veniſſe, & Eccleſia celebret 8. Maij ipſius apparitionem in monte Gargano, infertur benè, etiam

33 ſupremos Angelos aliquando mitti. Item Gabriel, qui ad nuntiandum incarnationis myſterium miſſus, à multis cenſetur eſſe ſupremus, vel è ſupremis; de eo etiam Daniel.8.& 9. dicitur apparuiſſe. Denique Raphaël teſtatus eſt, ſe vnum eſſe ex ſeptem, qui ante Deum aſſiſtunt. quod denotare videtur eſſe è primis ſeptem, & tamen miſſus eſt ad Tobiam; ergo Angeli ſupremi etiam mittuntur ad alios.

Suarez, ſententia de Michaële.

Multus eſt circa hæc teſtimonia Suarez à num. 22. refertque ſententiam D.Thomæ, qui Michaëlem putat eſſe ex ordine principatuum; aliorum etiam, qui inter Poteſtates eum conſtituunt; ſententiam eorum qui dicunt, multos Angelos eodem nomine Michaëlis vocari. In quâ ſententia facilè omnia conciliantur, ſi alius dicatur eſſe Michaël ſupremus, & qui cum Lucifero bellum geſſit in cælo, & quem Eccleſia vocat primatem; alius verò, qui Danieli apparuit, & qui in Gargano ſe oſtendit: quia verò & qui in cælo fuit dux belli, & qui in terra eſt dux militantis Eccleſiæ, cauſſam Dei agunt, meritò ambo dicuntur, *Quis ſicut Deus*, id eſt Michaël. Adducit autem Suarez pro hac explicatione congruentiam, quòd ea munia, quæ Michaëli tribuuntur, non ſunt extraordinaria; vnde non ſolùm per accidens, ſed per ſe ſequeretur Seraphinos mitti, ſi vnus idémque eſſet, & qui miſſus dicitur, & ſupremus omnium; quod tamen à nullo conceditur.

Quoad Gabrielem, ait illum non eſſe ex ſupremis, maximè cùm eo loco Danielis dicatur miſſus ab altero Angelo; cur autem dicat ſe adſtare ante Dominum, ſtatim dicetur. 34

Eiuſdem de Gabriele.

Quoad Raphaëlem denique ait, à D.Thoma & aliis putari ex infimo ordine; ideò autem dici vnum è ſeptem qui adſtant ante Dominum, non quia ſit ex aſſiſtentibus, de quibus nos ſuprà, ſed quia creduntur aliqui quaſi ſpecialiter expectantes ordinationem diuinam pro extraordinariis negotiis, nullúmque habent determinatum, in quo ex propoſito & per ſe occupentur. E quo autem ordine ſint hi ſeptem, dubium eſt; illud videtur certum, eſſe ex miniſtrantibus. & fortè hi ſunt ſeptem illi, de quibus Ioannes in Apoca.cap.8. *Vidi ſeptem Angelos ſtantes in conſpectu Dei: & data ſunt illis ſeptem tubæ.*

Raphaël in quo ſit ordine apud Suarez.

Expoſitiones hæ quoad Gabrielem & Raphaëlem ſunt ſufficientes, quatenus ad loca Scripturæ attinet; quid autem ſimpliciter ſit probabile de Gabriele, dicam ſtatim. Quoad Michaëlem videtur mihi magna ibi induci æquiuocatio, tot Michaëles ponendo, & minùs rectè ſentiri de Eccleſia, quæ valdè ambiguè locuta fuiſſet, ſi dum Michaëlem vocat *primatem cæleſtis exercitus*, non voluiſſet dicere, niſi illum eſſe vnius aut alterius chori principem; certè vox illa *cæleſtis exercitus* ſimpliciter poſita omnes Angelos comprehendit. Quod verò dicitur, non eſſe magni momenti habere patrocinium totius Eccleſiæ militantis, & olim Synagogæ, gratis aſſumitur. Certè ea generalis aſſiſtentia. Dicam ſic, vt, ſicut Deus in cælo præeſt, ita ſuo modo Michaël Eccleſiæ præſit; nec ordinarium eſt aliis Angelis, & res ſupremo etiam Seraphino digniſſima. vnde etiam dignum illo eſt, aliquas feciſſe apparitiones in ordine ad hunc finem, ergo ob ſanctum Michaëlem probabiliter colligitur, Seraphinos etiam aliquando mitti.

Probatur illum non eſſe tot Michaëles quot aſſignat Suarez.

35

Vltimus locus eſſe poteſt, quem ſuprà tetigimus è Paulo Heb.1. *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus:* & licet quoad hæc verba fuerit ibi ſufficienter explicatus; quia tamen addit Apoſtolus, *In miniſterium miſſi propter eos qui hereditatem capiunt ſalutis*, adhuc videtur retinere ſuam vim pro prima ſententia. Supponendum autem eſt, omnes omnino Angelos à Paulo ibi comprehenſos, quia voluit illos omnino poſtponere Chriſto. quod denotant ea verba, *Tantò melior Angelis effectus, quantò differentius præ illis nomen hereditauit. Et adorent eum omnes Angeli* &c. Negant hanc ſuppoſitionem aliqui, dicúntque, Paulum omnes quidem dicere eſſe adminiſtratores; at non dicere, omnes actu miſſos, alioquin non ſolùm vnus aut alter ex Seraphinis, ſed omnes ad vnum mitterentur; quia ibi Paulus non dicit ex omnibus ordinibus eſſe

Explanatur locus S. Pauli ad Hebræos de miſſione etiam ſupremorum.

adminiſtrantes, ſed omnes abſolutè: atqui nullus dicit omnes ſupremos mitti: ergo ibi ſolùm intelligitur capacitas vt mittantur, non verò quòd omnes de facto mittantur. Dura tamen hæc videtur expoſitio, quia *τὸ miſſi* actum dicit, non ſolam aptitudinem; alioquin è contrario ex illo loco de nullo probaretur Angelo, mitti de facto; cùm tamen omnes Doctores inde colligant aliquos ſaltem mitti.

Supremi Angeli nõ ſolùm ſunt natura ſua miſſibiles, ſed & actu ſæpè mittuntur.

36 Secundò argumentor. Vt Angeli omnes de facto poſtponantur Chriſto, non ſufficit eos eſſe natura ſua miſſibiles: nam ſi de facto aliquis eſſet vnitus Deo, eſſet natura miſſibilis, & non eſſet inferior Chriſto; ergo Apoſtolus de actuali miſſione, quæ arguit actualem carentiam vnionis, locutus ibi eſt, non verò de ſola capacitate ſecundùm naturam.

Nonnulli ex parte fauent impugnatæ ſolutioni, quatenus putant, *τὸ omnes* non cadere ſupra verbum *miſſi*: dicunt enim, rectè poſſe regem, deſignando ſuos famulos, dicere, Hi omnes ſunt mei miniſtri, quos ego mitto ad negotia; per hoc tamen non denotat vllo modo omnes de facto miſſos eſſe, ſed poſſe mitti. Quo reſpondetur primæ obiectioni ex verbo *miſſi* à nobis paulò antè deſumptæ. Ad ſecundam reſpondent, ex eo quòd dicat Apoſtolus, *omnes eſſe adminiſtratores*, colligi ſufficienter, eſſe eos minores Chriſto, etiamſi actu non mittantur: nam Chriſtus ratione perſonæ non poteſt dici adminiſtrator, etiamſi aliquando fortè ratione naturæ dicatur à Paulo *miniſter circumciſionis*, & ratione diuinæ perſonæ etiam dicatur *miſſus*; at eâ miſſione, quæ communis eſt Filio & Spiritui ſancto: ea tamen reſtrictio vocis *omnes* mihi non probatur: nam ſi quis diceret, Omnes homines ſunt mortales & capaces peccati; in omni bona explicatione Latinæ linguæ *τὸ omnes* caderet etiam ſupra capaces peccati.

Improbatur ſiniſtra quorumdam ſuper illũ Pauli locum interpretatio.

37 Vrgeo, quando dixit Apoſtolus, *Statutum eſt omnibus hominibus ſemel mori, & poſt hoc iudicium*, etiamſi non repetierit, *& poſt hoc omnibus iudicium*; ita tamen intelligitur, ac ſi id dixiſſet, ergo. Item ſi diceret quis, Omnes ſunt mei famuli exercitati in bello, &c. ſanè denotaret omnes ad vnum in bello fuiſſe. Neque videtur eſſe ſufficiens illa alia propoſitio, quam hi auctores adducunt pro ſe: nam verbum *mitto* ſignificat ibi actionem de præſenti, de præterito & de futuro; id eſt *quos ſoleo mittere*. Per quod non denotatur, iuxta communem omnium acceptionem, niſi quaſi capacitas ad hoc vt mittantur, ſeu ex quibus mittere ſoleo: at præteritum hoc perfectum *miſſi* non frequentatiuum, ſed abſolutum, planè denotat actionem perfectam; ac proptereà coniunctum cum præcedenti voce *omnes*, ſenſum facit vniuerſalem.

τὸ miſſi vt accipi debeat.

Mens D. Thomæ & Molinæ.

Meliùs ergo reſponderi poſſet ex Molinæ & D. Thomæ doctrina ſuprà tradita, etiam aſſiſtentes Angelos per adminiſtrationem illam, quam in cælo habent, alios illuminando, dici *miſſos*, etiamſi extra cælum miſſi non ſint. de quâ vltima tantùm miſſione nobis hîc ſermo eſt.

SVBSECTIO TERTIA.

Concluditur, probabiliorem eſſe primam ſententiam.

38 EX dictis concludo, duo loca de Seraphinis & Cherubinis, item quæ de Michaële citantur, valdè fauere ſententiæ Scoti, vt in decurſu oſtenſum eſt; & ſimul reſponſum ad argumenta, quibus aliqui probabant, ex eis locis nimis multum inferri, ſcilicet ad valdè ordinaria miniſteria, & ſatis frequenter mitti ſuperiores Angelos; oſtendi enim neutrum ſequi. Ideò omninò cenſeo, tales etiam ſupremos aliquando mitti: & tandem in hanc ſententiam P. Suarius inclinat, licet non ob loca Scripturæ, ſed ob alias confirmationes, quæ mihi etiam valdè placent. Prima eſt, quia, licet ſit regula generalis Dei, adminiſtrare infima per media, & media per ſumma (quæ eſt ratio aduerſariorum;) non tamen poſſumus proptereà certò affirmare, in nulla planè occaſione Deum in ea regula diſpenſare, quin potiùs probabile eſt, eum ſæpè diſpenſaſſe.

Probabilius eſt, ſupremos etiã aliquando mitti.

Confirmatur id Primò.

Dices, In ordine naturæ diſpenſat aliquando propter ordinem gratiæ, qui eſt ſuperior ordine naturæ; at ſuprà ordinem gratiæ nullus eſt altior, ratione cuius debeat diſpenſare in eâ regula generali. Reſpondeo in primis, Deum ſæpè facere maiora propter minorem in ſe finem extrinſecum; ſic incarnationem voluit propter redemptionem generis humani, cùm incarnatio ſit in ſe quid nobilius, quàm omnium hominum ſalus. Reſpondeo 39 Secundò, licet ſupra ordinem gratiæ non ſit ordo ſuperior, in ipſo tamen gratiæ ordine eſſe aliqua maioris momenti quàm alia. Quod ego ſic oſtendo ex rebus naturalibus exemplo D. Thomæ. Ordo naturæ ſine dubio non eſt ſupra ordinem naturæ; & tamen intra ipſum ordinem naturæ aliqua mutantur propter alia maiora: ſic, licet ſit regula generalis, vt grauia non aſcendant ſurſum; tamen ad vitandum vacuum propter maius bonum vniuerſi (ait D. Thomas) ſæpè aſcendere ſurſum grauia, (& eiuſmodi poſſent multa alia exempla afferri;) ergo pari ratione intra ipſum ordinem gratiæ poſſunt aliqua maioris momenti, quæ eam explicationem petant: vnde Deus ſingulares fauores intra ordinem gratiæ vni confert, quos non aliis. In cuius rei confirmationem poſſum ſcribere, quæ nuper accepi ex Hiſpania de quadam ſanctiſſima virgine Valliſoletana, ante medium circiter annum pientiſſimè defuncta; cuius ſtupenda facta breui ſpero videbit orbis: hæc enim habuiſſe ſcribitur decem Angelos aſſiſtentes, præter cuſtodem, quos ferè ſemper intuebatur; ſi ergo Deus talem ibi exceptionem fecit à regula generali, quæ cuilibet homini vnum tantùm aſſignat, cur non credemus, etiam alibi exceptiones aliquas feciſſe? Tertiò, adde ordinem hominis Dei ſuperiorem eſſe ordine gratiæ, ideóque meritò propter illum potuiſſe Deum diſpenſare in generali regula. Quare 40 probabiliſſimum eſt, Gabrielem, qui illud myſterium nuntiauit, fuiſſe ex ſupremis; item ad confortandum Chriſtum in horto, debebat ſine dubio è ſupremis aliquis, ſi non ſupremus omnium, mitti. Ad miniſtrandum item ipſi Chriſto poſt tentationem; in nocte etiam natiuitatis, ex choris ſupremis etiam aliquos apparuiſſe quaſi applaudentes nouo Regi, cùm omnes illius eſſent famuli, expreſſa eſt ſententia D. Chryſoſt. in Pſal. 8. cum Chriſto etiam in die iudicij omnes deſcenſuros, videtur extra controuerſiam. Illud denique pium eſt credere, ſi (vt multi iudicant) Chriſtus Dominus ſanctiſſimam & dilectiſſimam matrem in cælum deducturus in propria perſona deſcendit, etiam cum illo deſcendiſſe omnes Angelos. cur enim eſſet famulis indignum exire cum Domino?

Reſpondetur obiectioni cõtra confirmationem facta.

Exemplo demonſtratur, Deum ſingulares fauores ſæpè vni cõferre, non alteri.

Gabriel probabiliſſimè eſt vnus è ſupremis; vt & is quo confortauit Chriſtum in horto.

B. Virgini in cælos emigrãti probabilius omnes cum Chriſto obuiam iuiſſe.

DISPVTATIO

DISPVTATIO VIGESIMASECVNDA.

De illuminatione & cuſtodia angelica.

DIXIMVS diſputatione præcedenti, aliquos eſſe Angelos aſſiſtentes; alios miniſtrantes; nunc oportet in particulari ea miniſteria explicare. Reducuntur autem ad illuminationem tam paſſiuam à Deo, quàm actiuam erga alios, & ad cuſtodiam hominum.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora circa illuminationem præmittuntur.

1 COmmunis doctrina Sanctorum & Theologorum ex D. Dionyſio recepta, docet tres ſupremos choros immediatè à Deo accipere illuminationes, & eas communicare Angelis ſecundi ordinis; ab his autem communicari tertiis, vnde primi illuminant, & non illuminantur ab Angelis; ſecundi illuminant, & illuminantur, tertij illuminantur, & non illuminant; quidquid in contrarium dicat Durandus: cuius ſententiam multis Patrum teſtimoniis reiicit Suarez cap. 11. à num. 4. Obiicit tamen pro ſe Durandus, Solus Deus eſt obiectum beatificans, ergo ſolus Deus immediatè illuminat. Reſpondetur, conſequentiam eſſe malam, quia hîc loquimur de beatitudine accidentali: poteſt ergo quis accipere nouum gaudium ex noua veritate cognita, etiamſi illam mediatè ſolùm accipiat à Deo; hoc enim eſt per accidens; dummodò æquè clarè accipiatur vt poteſt per intermedium Angelum quàm per ipſum Deum; accipitur autem, quia & Deus & Angelus illuminans ſe accommodant capacitati recipientis. Diſplicet etiam Durandus in hoc, quòd contra Patres & Theologos, & ſine vllo fundamento dicat, Deum nihil vni reuelare Angelo quod non reuelet omnibus: ſi enim per viſionem beatam, quæ eſt eſſentiale præmium, non omnes eadem vident, cur in iſtis reuelationibus ordinatis ad miniſterium particulare huius Angeli cuſtodis v.g. debebit omnibus reuelari quod vni? Quæ doctrina ita intelligenda, vt etiam alicui è Thronis v.g. reuelet immediatè, quod non reuelat ſuperioribus Seraphinis.

Angeli primæ hierarchia illuminant alios, nec ab iis illuminantur; ſecundæ verò vtrũque habent, tertiæ ſolum illuminantur.

Reiicitur obiectio Durandi.

Refutatur quoddã illius dictum.

Hoc ergo ſuppoſito, variæ circa hanc illuminationem occurrunt difficultates, quas à ſect. 2. decidemus, expeditis prius quæ ſunt certiora. Aduerto tamen, ferè in tota hac quæſtione certari de nomine; miſceri tamen eâ occaſione aliqua de re, omnia à nobis examinanda breuiter ſunt.

Quæ ſint certa in hac quæſtione.

2 Primò ergo certum videtur, licet non omnis locutio ſit illuminatio, quia qui narrat mihi quæ ego iam ſcio, ſine dubio mecum loquitur, non tamen dicitur me illuminare; è contrario tamen omnis illuminatio eſt locutio: nam nullus alteri veritatem aliquam oſtendit, niſi loquendo cum illo. Adhuc tamen hîc poteſt quæſtio de voce miſceri: nam inſpirationes diuinæ ſeu cognitiones, quas in nobis Deus excitat, poſſunt dici illuſtrationes ſeu illuminationes, & tamen non loquitur Deus nobiſcum per illas; vnde (vt in materia de fide dixi, & infrà tangam contra nonnullos) etiamſi Deus infunderet mihi errorem, non mentiretur: quia non loqueretur mecum per eam infuſionem; ergo non omnis illuminatio eſt locutio. Reſponderet quis, id eſſe verum de illuminatione Dei, non autem de illuminatione creaturæ; differentiam autem eſſe, quòd Deus poteſt immediatè in me excitare cognitionem non loquendo mecum; at creatura non poteſt. Sed contrà, quia creatura loquendo, non aliter me illuminat (ago iam inter homines) quàm proponendo verba quæ ſunt ſigna exteriora, quibus producuntur ſpecies in me, per quas ego tandem intelligo; nec requiritur, vt immediatè ipſe loquens cognitionem in me cauſſet ſeu excitet: atqui ſi in pictura v.g. ego oſtenderem rem illam quam verbis alius diceret, eodem modo excitarem ego ſpecies, & illuminarem videntem, quo alter loquens audientem; & tamen non loquerer cum illo; ergo poteſt etiam in creatis illuminatio conſiſtere ſinè loquela. 3 Reſpondeo, obiectionem manifeſtè conuincere, non omnem illuminationem ſimpliciter loquendo requirere locutionem; at reſpectu Angelorum, de quibus hîc loquimur, id videtur omnino neceſſarium: nam Angeli non poſſunt eſſe cauſſa ſpecierum in aliis Angelis, niſi per locutionem; non loquor iam in ordine ad cognitionem ſui, quia ad hanc accedendo, ad alios localiter poteſt illos determinare ad cognitionem ſui, ergo debet omnis illuminatio eſſe locutio.

Omnis illuminatio angelica eſt locutio, non viciſſim, ſecus verò diuina aut humana.

Deus poteſt illuminare nõ loquendo.

Idem poſſumus nos.

Secundò videtur certum, ex parte obiecti requiri, vt illuminatio ſit de re ita ſe habente, ſeu, vt ſit vera; alioquin non illuminatio, ſed excæcatio potiùs erit. Tertiò, vt ſit de obiecto priùs non cognito, vt paulò ante inſinuauimus. Quartò, videtur ex communi ſententia ſimplex narratio facti alicuius non eſſe illuminatio: non enim ſi quis referat alteri homicidium, quod narrans ipſe immediatè antè vidit in foro, dicitur illuminare alterum; idem eſt, ſi ei dicat ſuos actus ſecretos, &c. Hîc autem occurrit quæſtio de voce, qualis ea veritas debeat eſſe, vt manifeſtatio illius dicatur illuminatio. Quidquid tamen aliqui dicant, videtur etiam Quintò certum, non eſſe neceſſarium vt ſit ſupernaturalis, ſed tam de naturali quàm de ſupernaturali eſſe poſſe illuminationem. Item, non ſufficere ad diſtinguendam illuminationem à ſimplici locutione, quòd obiectum illius ſit quid ſupernaturale. 4 Hoc vltimum patet: ſi enim proponam alteri meos actus ſupernaturales, aut miraculum quod ille ignorabat, non ideò dicor illuminare illum; quod verò non requiritur vt obiectum ſit ſupernaturale, docet D. Thomas, Aureolus, Suarez & alij. Aliqui id probant, quia, ſi quis reuelet alteri peccatum futurum, dicetur illum illuminare; & tamen peccatum naturale quid eſt. Ego tamen non video, quomodo hæc reuelatio dicatur ab his auctoribus illuminatio, cùm paulò antè dixiſſent, narrationem actus ſecreti non eſſe illuminationem quod non magis habet peccatum futurum quàm præſens ſecretum. Vtrumque enim ab altera creatura non eſt cognoſcibile. Meliùs ergo probatur, quia

Illuminationi neceſſarium eſt verum, de obiecto prius non cognito.

Simplex facti narratio, aut ſecreti ſui reuelatio, non eſt illuminatio.

Illuminatio tam eſt de obiectis naturalibus quàm ſupernaturalibus.

Reuelatio peccati non magis eſt illuminatio quàm ſecreti.

quia ille qui naturalibus ſcientiis perficitur, meritò dicitur habere illuminatum intellectum; maximè autem ſi ea illuminatio fiat modo miraculoſo. quid enim frequentius quàm dicere, Deum illuminaſſe intellectum Salomonis? quod etiam in ordine ad obiecta naturalia meritò intelligimus factum.

Salomonis intellectus fuit illuminatus etiam quoad naturalia.

SECTIO SECVNDA.

Difficultatis nodus, & quomodo ab aliquibus ſoluatur.

Excutitur, in quo differat locutio inferioris Angeli ab illuminatione ſuperioris.

CVm, quæ præcedenti ſect. diximus, videantur certa; illud difficile viſum eſt auctoribus, in quo differat locutio, quâ Angelus inferior verbi gratia, dicit ſuperiori ſe habere talem actum ab illuminatione, cùm omnes communiter ſupponant, eam non eſſe illuminationem; alioquin inferior illuminaret etiam ſuperiorem. quod negatur ab omnibus. Proponam priùs varios modos, quibus ſolet communiter reſponderi, quid tandem in hac quæſtione probabilius ſit, ſubiungam. Primò quidam dicunt, veritatem de quâ eſt illuminatio, debere eſſe perficientem intellectum; quod locutio non requirit. Vnde ait Tan-
5 nerus dub. 4. quæſt. 4. dæmones non illuminari, etiamſi nouam aliquam veritatem ſupernaturalem cognoſcant: nam per eâm deturpantur potiùs quàm perficiantur. Verùm hîc magnus fit abuſus nominis: nam omnis veritatis cognitio perficit intellectum. quod enim Scotus apud Suarium num. 9. ait, veritatem debere eſſe de re alicuius momenti & ſingulari, vt perficiat, eſt arbitrarium: nam, ſicut ſe habet magis ad magis, ita ſimpliciter ad ſimpliciter; ergo, ſi ſingularis & magna aliqua veritas valdè & ſingulariter perficit intellectum; omnis veritas aliquo modo perficiet, licet minùs quàm altera maior. Quod verò de dæmonibus dicitur, eſt difficilius: nam ſine dubio perfectio magna eſt intellectus eorum, quòd habeant ſcientias naturales exactiſſimas, etiamſi eis fortè abutatur illorum voluntas. Eodem modo intellectus noſter perficitur per omnem cognitionem, licet voluntas inde occaſionem noui peccati accipiat, aut licet triſtetur ſe habere talem cognitionem. Alij Secundò dicunt, illuminationem debere fieri modo accommodato, vt alter percipiat. Verùm hæc conditio communis eſt omni locutioni propriæ: ſi enim non fiat modo quo ab audiente poſſit intelligi, non poterit dici locutio; ergo per hanc limitationem non explicatur, in quo ſit differentia locutionis illuminatiuæ à non illuminatiua. Tertiò, Diuus Thomas quæſt. 107. art. 2. valdè in hac re obſcurè loquitur; & in primis videtur relabi in ſententiam primam, quòd non omnis veritatis cognitio ſit perfectio: ait enim, non perfici per hoc quòd tu dicas mihi,
6 *Hoc ego volo addiſcere, vel illud*; ſed per hoc quòd rei veritas habet: vtpura ſi dicas illi, *Mundus creatus eſt à Deo*, vel, *Homo eſt animal rationale*; vnde res illa, prout pendet à Deo (qui eſt prima regula veritatis) erit materia illuminationis, non autem prout pendet à voluntate creata, quæ non eſt regula veritatis. Hæc Diuus Thomas. circa quæ fusè diſcurrit Suarez. Ego hæc video in eâ doctrina difficilia. Primum, quòd dicat, non omnem cognitionem veritatis perficere intellectum. quod paulò antè reieci. Secundum, quòd dicat, non eſſe materiam illuminationis, nec perfici intellectum per hoc, quòd ego ſciam quid alter velit aut faciat; cùm tamen de factis aliorum maximè futuris & ſecretis ſint ordinariæ illuminationes ſuperiorum Angelorum reſpectu inferiorum. Tertiò videntur implicari termini, dum dicit, Non me perficit *ſcire quid tu velis*, ſed *quod veritas rei habeat*: nam ſi ego ita volo, ſine dubio rei veritas habet, me velle; & non eſt magis verus actus quo ego dico, *Ego amo Deum*, ſi illum amem; quàm quo dico, *Mundus eſt productus à Deo*, vt dixi, agens de veritate. Et ratio eſt, quia veritas etiam reperitur circa affirmationem cuiuſcumque rei exiſtentis. Quartum eſt valdè difficile, 7
quo modo debeat illuminatio eſſe de re vt à Deo pendente: ſi enim dicat, non eſſe illuminationem, niſi de ſolis rebus quæ à ſolo Deo producuntur; tunc falſum videtur: nam alioquin valdè limitata eſſet materia illuminationis, & nihil de his quæ in Eccleſia fiunt, aut futura ſunt, quia pendent etiam ab hominibus, eſſet materia illuminationis; ſi verò dicat, rem illam debere eſſe reuelatam à Deo, vt quid ponit exemplum in hac veritate, *Homo eſt animal rationale?* Adde, cùm etiam à Deo poſſit reuelari, quid ego volo, etiam poterit eſſe materia illuminationis, *quid ego facio, vel quid ille.*

Refellitur quorumdam circa hanc ſententia.

Omnis cognitio perficit intellectum.

Reiicitur ſecunda quorundam circa hanc explicatio.

D. Thomas obſcurè de eâ loquitur.

Improbatur ſententia D. Thomæ quatuor ex capitibus.

SECTIO TERTIA.

Sententia Patris Suarez.

Conditiones Suarez pro illuminatione angelica ex parte materiæ ſe tenentes.

QVartò, P. Suarez has conditiones requirit ad illuminationem angelicam à num. 16. ex parte obiecti, de quo eſt illuminatio, vt ſit materia contingens & exiſtens, ſiue præterita ſiue futura, ſiue actus interior ſiue exterior: nam de veritatibus neceſſariis tam pertinentibus ad naturam quàm ad ordinem gratiæ omnes ſancti Angeli, de quibus præciſè hîc eſt ſermo, habent ex ſe notitiam. Quoad contingentia verò oportet maximè conſiderare differentiam inter ea tria tempora: maximè enim futura, quia naturaliter non poſſunt cognoſci, materia ſunt illuminationis; præſentia verò, ſi occulta ſint, vt ſunt omnes actus interni, etiam ſunt materia illuminationis; ſi verò ſint res externæ, vt actiones noſtræ exteriores, &c. non videntur eſſe materia illuminationis; quia quilibet Angelus habet ſpecies vt eas poſſit cognoſcere; præterita verò, quia, vt ſuprà vidimus, arbitratur Suarez, ea non poſſe cognoſci, ſi quando extiterunt, non fuêre cognita, opinatur etiam eſſe illuminationis materiam, ſi Angelus ea non nouit quando extitêre. Hæc ex parte materiæ. Ratione verò modi cognoſcendi 8
ait requiri, vt cognitio ſit certa, imò aliquo modo euidens: nam in ſanctis Angelis non poteſt eſſe iudicium niſi certum, quia non ſe exponunt fallibilitati. Secundò, quia illuminatio ſimpliciter perficit intellectum, non autem ſimpliciter perficit, niſi ſit cognitio certa. Et in hoc ſenſu explicat eos, qui dicunt, illuminationem eſſe debere de veritate perficiente.

Conditio tenens ſe ex parte modi eſt certitudo.

Verùm in hac conditione multum miſcetur de nomine: rogo enim, quid eſt, non perfici ſimpliciter per cognitionem incertam? ſi dicas, quòd non tam perficiatur intellectus per cognitionem incertam quàm per certam & euidentem, hoc libenter admitto; at id non eſt ad rem: nam etiam per alias cognitiones à viſione beatâ non tam perficitur intellectus quàm per viſionem beatam, & tamen ſimpliciter perficitur per alias; ergo, etiamſi non tàtùm perficiatur per cognitionem incertam

Examinatur hæc conditio.

incertam quàm per certam; ſimpliciter tamen per eã perficietur:aliud enim eſt,non tam perfici,aliud verò, ſimpliciter non perfici. Si verò dicat, non ſolùm reſpectiuè, ſed abſolutè & realiter cognitionem probabilem non eſſe perfectionem, falſum omnino eſt; quia, licet non ſit nimis magna perfectio,abſolutè eſt magna perfectio intellectus formare iudicia probabilia de multis obiectis. Et certè cùm ſcientia humana maiori ex parte cognitionibus probabilibus conſtet, negaretur ſimpliciter, nos perfici per ſcientiam in ea ſententia. quod falſum eſt.Conſtet ergo,per eam conditionem nihil penitus declarari.

Etiam probabilis cognitio perficit intellectum.

9 Tertiò requirit, vt illuminatio ſit ſupernaturalis; id enim ſupponunt Dionyſius, D. Thomas, & alij, qui dicunt, debere eſſe de rebus ſupernaturalibus, probátque, quia cognitio euidens naturaliter poteſt ab Angelo propriis viribus haberi; ergo non indiget illuminatione pro illa. Probat deinde inductione, qua, ſi materia illuminationis ſit res futura, non poteſt cognoſci certò,niſi ex Dei reuelatione; ſi verò ſint res præſentes externæ, ſine illuminatione cognoſcuntur; ſi verò ſint actus alieni occulti, vt eos cognoſcat ſine conſenſu habentis, neceſſum erit vt à Deo reuelentur; ab ipſo autem eos habente, per locutionem ſine vlla illuminatione cognoſci poſſunt. & eodem modo de præteritis, proportione ſeruata,diſcurrit.

Idem, niſi auctoritate Dionyſij & D. Thomæ, vult eam debere eſſe ſupernaturalem.

Hæc etiam conditio diſplicet: nam in eius probatione iam ſupponit Suarez,manifeſtationem proprij actus ab Angelo ſuperiore non eſſe illuminationem. quod tamen eſt ſub lite,& debuiſſet aliunde decidi. Secundò, quia minùs benè dicit, Angelum habere à ſe virtutem, vt omnes veritates naturales cognoſcat: nam actus alienos non poteſt cognoſcere, & de illis habere poteſt certitudinem perficientem intellectum; quia tam perficit ſcire occulta illius præſentia; quàm futura aut præterita, quando non fuere cognita dum extiterunt, quæ vt ſic ſunt materia illuminationis in ſententia ipſius. Minùs item benè dicit, D. Thomam eſſe in contraria ſententia:nam,vt ſuprà vidimus, expreſsè poſuit D. Thomas exemplum
10 in hac veritate, *Homo eſt animal*, quæ naturaliter cognoſci poteſt: & tamen dixit eſſe materiam illuminationis,nihil dicendo de reuelatione Dei. Tertiò diſplicet, quia ipſemet Suarez cap.14.n.8. videtur expreſsè aſſerere, ad illuminationem non requiri eam ſupernaturalitatem.

Tres rationes huic conditioni reclamant.

Quartò ex parte modi requirit: vt ea veritas proponatur congruenter ad capacitatem recipientis, vt Angelus illuminans tamquam magiſter ſe accommodet ad captum diſcipuli. Pro quo & hìc & in ſeqq. capitibus multus eſt Suarius, vt oſtendat ex D.Dionyſio quomodo Angelus ſuperior id quod cognoſcit vnico conceptu, debeat diuidere in multos, vt inferior id poſſit percipere. Fateor hanc conditionem non ſolùm à Suario,ſed ab omnibus ferè tradi; quid autem de ea ſententia dicendum,ſit,iam dico.

Conditio alia ex parte modi ab eo requiſita.

Arbitror ergo in præſenti, valdè diuinari circa modum cognoſcendi Angelorum. Primò, cùm in omnium ferè ſententia illuminatio vera ſit,ſi ſuperior Angelus alteri inferiori reuelet peccatum Petri futurum;ſanè non capio, quid in hac cognitione ſit difficultatis, vt Angelus ſuperior debeat tot facere diuiſiones, & laborare vt magiſter pro captu diſcipuli: aut cur vnico actu ex euidentia in atteſtante non poterit inferior illud peccatum futurum cognoſcere? iam non curo, an ſit in entitate ille actus minùs perfectus quàm Angeli ſuperioris: ſolùm enim agimus nunc de diuiſibilitate illius veritatis in multos actus; certè, ſi mihi, etſi ſtupido, Angelus diceret, Deus oſtendit mihi peccatum Petri cras futurum, ſine pluribus
diuiſionibus vno actu id cognoſcerem. 11
Nec ſufficit dicere, debere proponi alia motiua & rationes ad id credendum; gratis enim id dicitur, quia ſola reuelatio illius peccati eſt illuminatio. Deinde, quia etiamſi aliæ rationes requirerentur, diximus ſuprà, etiam infimum Angelum poſſe multa vnico actu cognoſcere:vnde ergo noſcimus tot fuiſſe propoſita motiua à ſuperiore Angelo,vt vno actu ab inferiori capi non po.uerint?

Valdè diuinatur circa modum cognoſcendi Angelorum.

Refellitur ea conditio.

Porrò in hac diuiſione valdè diuinari, euidenter probo ex dictis à me in 1. tomo; quæ & ſuprà inſinuaui: non enim eſt certum, Angelum quò in natura perfectior eſt, eò perfectiores poſſe efficere cognitiones: nam maior perfectio poteſt in aliis prædicatis conſiſtere. Vt enim vna res ſit altera ſimpliciter perfectior, ſufficit, ſi vel in vnico prædicato illam excedat, licet in aliis ſit æqualis: ſi enim datemus duos Angelos,qui æqualem omnino haberent vim efficiendi intellectionem, vel (vt tollatur omnis æquiuocatio, nec dicas contradictoria à me inuolui) qui non poſſent niſi æquales cognitiones elicere: vnus autem eſſet maioris loci capax, & velocior altero, nónne eo ipſo iſte ſimpliciter eſſet perfectior? abſque dubio. quid ſi vnus non eſſet motiuus alterius Angeli, alter verò ſic; ergo ex eo quòd Angeli ſint inæquales in ſe, non infertur vllo modo ea inæqualitas in cognitionibus,ſeu modo cognoſcendi. Adde; eſto vnus poſſit efficere nobiliorem cognitionem altero,vnde conſtat etiam eſſe ſuperiorem, in eo quòd per pauciores actus cognoſcat,nónne, licet quilibet vnico cognoſceret,poſſet vnus actus eſſe nobilior altero? Tertiò, eſto in multis caſibus poſſit per pauciores, vnde infertur in omni-
bus? Denique vt appareat aliquid in hoc ſubeſſe 12
de diuinatione,argumentor ſic:Non conſtat certò Angelos eſſe ſpecie diuerſos, vt diximus ſuprà. Corruit ergo tota doctrina,quæ vnicè in ſpecierum diuerſitate fundabatur. Nam, licet omnino concedamus eam hierarchicam diſtributionem & illuminationem per intermedios Angelos; ſi tamen non eſt inæqualitas ſpecifica, ceſſat omnis ea accommodatio pro captu audientis, cùm natura ſua ſint inæquales. Nec poteſt dici, eos etiam tunc habituros inæquales habitus ſupernaturales cognoſcitiuos,& ratione illorum poſſe requiri eam accommodationem: hoc, inquam, dici non poteſt: nam ea diuerſitas tunc ſolùm erit in maiori aut minori intenſione gratiæ & habituum: ea autem maior intenſio per accidens ſe habebit in ordine ad intelligendum vno vel duobus actibus.

Angeli natura ſua perfectiores fortè non producũt perfectiores cognitiones. Varij exceſſus angelici in perfectione aſſeruntur, quibus infringitur vltima Suarez conditio.

Idem amplius vrgetur.

Vltimò debeo notare defectum aliquem conſequentiæ valdè hìc communem: cùm enim omnes ferè Theologi, dum agunt de viſione beata, vtrùm Angelus perfectior eliciat cognitionẽ perfectiorem,dicant,non elicere;quia intellectus concurrunt vt eleuati, & ſecundùm potentiam obedientialem,in quã ſunt æquales;in præſenti tamen dicunt,eas auditiones illuminationum eſſe imperfectiores in imperfectiori Angelo; totam autem eam differentiam reducunt ad ſolam inæqualitatem in natura,cùm tamen maior pars horum Doctorum dicat,eas cognitiones quę fiunt per illuminationem eſſe ſupernaturales: vnde concluditur contra illos, ergo inæqualitas naturalis intelle-
ctus conducit ad inæqualitatem cognitionis etiam 13
ſupernaturalis,

Arguuntur inconſequentia plerique Theologorũ.

ſupernaturalis, licet ad eam concurrant per potentiam obedientialem & eleuari; quid iam ergo dicetur ab his, ne etiam viſio beata fiat nobilior à nobiliori intellectu?

SECTIO QVARTA.

Quid Angelus illuminans agat in illuminato.

Varia circa eam vltimam conditionem auctorum ſententia.

VT conditionem præcedenti ſect. refutatam aliqui defenderent, in diuerſas abiere ſententias, circa modum quo Angelus illuminans docere debet inferiorem minùs ex ſe capacem ad intelligendum, quâ varietate rem hanc, quæ ad ſolum modum loquendi pertinet (vt dixi) difficilem vel reddiderunt vel reputarunt; non eſt animus hîc vel vnicum verbum repetere circa opinionem de locutione angelica. quas iterùm Suarez cap. 3. examinat: ſatis enim nos ſuprà de illis; & hîc ſine dubio quilibet debet diſcurrere ſupponendo ſua principia de locutione. veniamus ergo ad proprias huius loci.

Prima Heruæi, aſſerentis in Angelo inferiori produci lumen intellectuale, reiicitur à Suario.

Inter quas prima eſt Heruæi apud Suarium ſuprà num. 14. aientis Angelum ſuperiorem, vt inferior poſſit percipere rem de quâ illuminatur, producere in eo lumen quoddam intellectuale, quo inferior confortatur ad intelligendum. Hæc ſententia reiicitur à Durando & Suario ſuprà, quia lumen illud non eſt intellectus ipſe; hic enim vel non diſtinguitur à ſubſtantia Angeli, vel producitur à creante. Adde, ante omnem illuminationem Angelos inferiores cognoſcere alia ſaltem
14 obiecta; ergo habent intellectum antequam à ſuperiori illuminentur. Nec poteſt eſſe maior intenſio intellectus, quia hic non intenditur; ſi autem intenderetur, id deberet fieri ab eo qui primò producit intellectum. nec poteſt illud lumen eſſe habitus naturalis: nam vel non dantur diſtincti à ſpeciebus, vel hi acquiruntur exercitio actuum. Sed neque poteſt eſſe lumen ſupernaturale, quia hoc à ſolo Deo infunditur, non ab altero Angelo.

Dices, Angelus illuminans eleuatur diuinitus, vt ad eam infuſionem luminis concurrat. Sed contrà, quia, licet hoc diuinitus poſſit fieri, ſine fundamento tamen dicitur factum. Adde, de facto omnia principia ſupernaturalia (exceptis ſpeciebus, de quibus iam non ago) ſimul infuſa Angelis vel in prima ſanctificatione, vel quando ad viſionem eleuati ſunt. His argumentis poſſet reſponderi, illud lumen eſſe ſpecies ipſas; verùm hæc eſt ſententia alia, quàm Suarius defendit iuxta ſua principia de locutione, de quâ iam nihil ago, quia ſatis ſuprà.

Omnia principia ſupernaturalia Angelis infuſa ſunt in prima ſanctificatione.

Secunda Capreoli ſola ferè voce diſcrepat à priori.

Secunda ſententia eſt Capreoli apud Suarium num. 17. vix autem videtur eſſe diuerſa à ſententia Heruæi; niſi quòd Capreolus eam qualitatem productam ab illuminante in illuminato, dicit eſſe participationem ſui luminis, & inſtrumentariè concurrere. Vnde cùm varietas ſit in voce, vt quòd vnus dicit lumen, alter dicat participationem; eodem argumento quo præcedens impugnari debet, nec opus eſt verbum repetere.

15 Tertia ſententia eſſe poteſt D. Thomæ q. 105. art. 1. vbi ait, ſicut minùs calidum ex coniunctione cum calidiori redditur fortius; ita ex conuerſione Angeli ſuperioris ad inferiorem, confortari eum inferiorem ad cognoſcẽdam rem de quâ eſt illuminatio. Quæ ſententia tripliciter poteſt intelligi; vel vt ex ſola propinquitate locali aut voluntate Angeli ſuperioris, nulla re in inferiori producta, inferior fiat potentior; hoc autem videtur planè impoſſibile, quia, ſi inferior eſt in ſe immutatus, tam parum ex ſe poterit quàm anteà. Secundo modo, vt ſuperior ſimul cum inferiori coëfficiat actum, & ſic eum confortet: at hoc non debet concedi, quia vnus Angelus eſt productiuus immediatè intellectionis in intellectu alieno, maximè, ſi demus illuminationem fieri in diſtanti. Tertius ergo ſenſus eſſe poteſt, vt ſuperior Angelus per conuerſionem ad inferiorem producat in eo aliquam qualitatem, quâ inferior confortetur: at recidit in ſententias ſuprà refutatas. Video à Suario explicari D. Thomam pro ſua ſententia de productione ſpeciei in inferiori per eam illuminationem; non poſſum tamen mihi perſuadere, D. Thomam id voluiſſe: nam ſi de ſpeciei productione cogitaſſet, tunc clarè dixiſſet, id fieri per productionem ſpeciei: cùm enim tam ſcholaſticè ſanctus Doctor ageret, & nomen ſpeciei impreſſæ ipſi eſſet ita familiare & clarum; quis perſuadebit ſibi, eum intellexiſſe ibi ſpeciem impreſſam, & tamen eam tam obſcuris terminis declaraſſe? Secundò, D. Thomas (vt alibi vidimus) 16
negat ſpecies in Angelis produci à creatura, omneſque cenſet eſſe per ſe infuſas; quomodo ergo hîc ad eam productionem ſpeciei recurriſſet? Ideò fateor me non benè intelligere, quid voluerit ſanctus Doctor per eam confortationem innuere.

Examinatur Tertia D. Thomæ.

Non fauet Suario D. Thomas.

Quarta ſententia docet, Angelum ſuperiorem producere in inferiori diſpoſitionem quamdam, quâ poſita, inferior recipit à Deo lumen, vt cognoſcat rem de quâ illuminatur. Pro ea citat Suar. num. 22. Richardum & Henricum. Benè autem refutat ibi quatuor explicationes Henrici: vna eſt quòd ſuperior confortet inferiorem, remouendo prohibens ad intelligendum: at id eſt impoſſibile, quia Angelus inferior nullam habet qualitatem poſitiuam contrariam repugnantem ei illuminationi; ergo non eſt poſſibile ibi remouere obicem. Si autem loquatur de obice negatiuo in carentia cognitionis, tunc videtur idem dicere per idem quia carentia formaliter tollitur per ipſam cognitionem, non ante cognitionem. Secunda explicatio eſt, vt producat in altero aliquod lumen; ſed hæc relabitur in primas duas ſententias ſuprà iam impugnatas. Tertia, proponendo aliquid participans lucem; verùm inexplicabile eſt quid ſit *ea propoſitio*, & quod ſit illud *participans lucem*, aut quæ illa *lux participata.* Vrgeo. Angelica propoſitio ſolùm poteſt eſſe per locutionem, at locutio nihil aliud producit quàm ſpecies, ergo. Quarta eſt, vt aliquam diſpoſitionem producat. Verùm ea diſpoſitio debet eſſe aliqua qualitas, & ſic relabitur in primas ſententias. Ecce quàm malè Henricus cum ſuis omnibus explicationibus ſubſiſtat.

Quarta Richardi & Henrici refutatur.

Vltima ergo ſententia ſit P. Suarij, qui, cùm 17
ſupponat locutionem fieri per impreſſionem ſpeciei, defendit hîc conſequenter, nihil aliud produci ab illuminante quàm ſpeciem ſui actus, quâ illuminatus cognoſcit eum actum, & in eo obiectum illius. In qua doctrina, quia conſequens eſt ad ea quæ docuit de locutione, nihil habeo quod dicam; quia verò poterat ei obiici, ſæpè illuminationem fieri de his quæ videntur in Verbo, ſeu per viſionem beatam, eius autem viſionis ſpecies quidditatiua non videtur poſſe in altero Angelo produci. Reſpondet Primò, illuminationes etiam poſſe fieri de his quæ beatus ſcit aliunde,

Poſtrema Suarez accuratius excutitur.

non

non per viſionem beatam, quod confirmat auctoritate D. Dionyſij lib. de Cæleſti hierarch. cap. 10. 13. & 15. vbi maximè videtur ſupponere eiuſmodi illuminationes eſſe de reuelationibus de nouo acceptis extra viſionem beatam. Quam doctrinam omnino cenſeo veram, & iuxta eam facilè reſpondet Suarez difficultati propoſitæ: addit autem (quod etiam ego verum iudico) poſſe Angelos ſuperiores illuminare inferiores de his quæ per viſionem beatam ipſi ſoli vident (nam ſi ea videantur etiam ab inferioribus, iam non eſt locus vt de illis illuminentur; nemo enim illuminatur de his quæ ipſe ſcit:) in eo autem caſu reſpondet, neceſſariò ipſum Beatum debere habere alium conceptum extra viſionem beatam, qua illud obiectum cognoſcat, vt ſic poſſit producere ſpecies eius actus particularis in altero Angelo.

Explicat ſe Suarez.

Angeli ſuperiores poſſunt illuminare inferiores de his quæ vident in Deo.

18 Quòd ſi obiicias, Deus immediatè reuelat quæ in ſe videt ſine nouo actu, quo eadem in proprio genere cognoſcat. Item Chriſtus Dominus poteſt immediate ſine noua cognitione loqui de his quæ in Verbo videt. Reſpondet negando conſequentiam: nam Deus pro ſua naturali omnipotentia poteſt producere inadæquatam ſpeciem, quæ ſolùm repræſentet id quod reuelet; & Chriſtus, quia loquitur per verba externa, poteſt etiam non reuelando viſionem, reuelare aliquid de his quæ per viſionem vidit: at Angelus, quia non producit ſpeciem, niſi per actum, debet neceſſariò habere actum proportionatum ad illud munus; non eſt autem alius, niſi qui ſit particularis cognitio eius obiecti: nam ipſa viſio, ſi productura eſſet ſpeciem ſui, produceret de omnibus obiectis quæ cognoſcit.

Obuiat obiectioni.

Addit, hanc cognitionem eſſe ſupernaturalem, & ſupernaturalem ſui ſpeciem producere in Angelo. in quo non cenſet vllum eſſe inconueniens. Quòd ſi alicui id durum videatur, reſpondet, poſſe per actum naturalem fieri eam illuminationem, licet præceſſerit actus ſupernaturalis. Duo diſplicent in hac ſententia (omitto iam quod ſupponit de locutione.) Primum eſt, quòd requirat eam diuiſionem conceptus, ad hoc vt Angelus illuminet inferiorem. de quo ſuprà dixi multa. Secundum eſt, quòd videatur contraria docere:

Refellitur eius opinio duabus ex cauſſis.

Malè requiritur diuiſio conceptûs ad loquendum.

19 vel enim ſupponitur (vt ſatis inſinuat in ratione dubitandi numer. 1. propoſita, cui quoad hoc punctum non reſpondet) omnes Angelos ab initio beatitudinis habere etiam ſpecies inditas de viſionibus & gratia aliorum, vel non. Si primum, euidenter ſequitur, illuminationem non poſſe eſſe de his quæ in Verbo vident: nam eorum omnium iam habent Angeli inferiores ſpecies, quatenus ſupponuntur habere ſpecies de viſione ipſa beata, in qua cognoſcunt vt in medio ea quæ alij Angeli in Verbo per eam vident formaliter, & tunc fruſtrà erit ille actus magis limitatus, qui producat ſpeciem ſui in inferiori, cùm iam ſupponatur producta ſpecies de tota viſione beata; ſi verò non ſupponat, ceteros habere ſpecies de viſione cuiuſlibet beata, videtur tunc neceſſariò ſine productione alterius actus ipſam viſionem, poſita voluntate eam manifeſtandi, producturam ſpeciem ſui, ſicut etiam producunt ceteri actus intellectus in ſententia Suarez: gratis enim viſio ſola beata exciperetur ab ea regula. Nec in hoc puncto recurri poteſt ad incapacitatem inferioris Angeli. Primò, quia cùm ea ſpecies debeat eſſe ſupernaturalis, vt iuxta primam ſolutionem ipſe defendit, & in ordine ad ſpecies ſupernaturales, quia educuntur non ex potentia naturali, ſed ex ſupernaturali, omnes habeant æqualem capacitatem, omnes erunt etiam illius ſpeciei capaces. Secundò, quia, eſto ſit naturalis ea ſpecies, non oſtenditur adhuc incapacitas in Angelo, etiam inferiori: nam licet non poſſit de ea viſione tam perfectam accipere ſpeciem, quàm de eadem viſione accipere poteſt ipſemet Angelus illuminans, vel alius illi æqualis; cur non poterit accipere vnam aliam minùs quidem perfectam, licet ſit de tota viſione? optimè enim poſſunt de eodem obiecto eſſe ſpecies inæquales. quæ difficultas maximè locum habet in ſententia P. Suarij & communi docente, ad omnia planè obiecta, ad quæ ſe extendit naturaliter vnius Angeli intellectus, extendi etiam alterius, licet diuerſo modo ab vno quàm ab altero cognoſcatur. Ergo etiam inferior recipere poterit ſpeciem naturalem de viſione ipſa alterius, ſi talis illuminatio debet fieri per ſpeciem naturalem, de actu tamen ſupernaturali exiſtente in illuminante.

Euaſio præcluditur.

20

De eodem obiecto poſſunt eſſe ſpecies inæquales.

Dices, vrgendo rationem ſuprà pro Suario poſitam, cui nondum ſatisfecimus: Si viſio beata eſſet productura ſpeciem ſui, produceret eam adæquatam, id eſt repræſentatiuam omnium eorum quæ formaliter ipſa videt: atqui hoc eſt abſurdum; ſequitur enim, Angelum non poſſe illuminare præciſè de vna ſola veritate ex his quas in Verbo videt, ſed debere omnes manifeſtare. quod eſt valdè durum. Reſpondeo facilè, non ſequi, vt ſi viſio beata producat ſpeciem ſui, debeat illam producere adæquatam in eo ſenſu: nam, ſicut P. Suarez dicit, eam viſionem talis eſſe naturæ, vt ad producendam ſpeciem ſui pendeat velut à conditione ab ipſo conſenſu libero voluntatis (in qua dependentia abſolutè ego non inuenio vllam repugnantiam;) cur non eodem modo potero dicere, illam eſſe talis naturæ, vt ad producendam adæquatam ſpeciem ſui pendeat à conſenſu adæquato, id eſt à voluntate permittente produci ſpeciem de omnibus obiectis? ad inadæquatam verò pendeat à conſenſu inadæquato: ſicut enim ad producendum ſimpliciter pendet à conſenſu ſimpliciter, poterit ad talem productionem pendere à tali diuerſo conſenſu.

Obiectio.

21

Satisfit obiectioni.

Beata viſio ſi ſui ſpeciem producat, non neceſſariò producit adæquatam.

SECTIO QVINTA.

Quid videatur probabilius in hac quæſtione.

Dixi ſuprà, rem hanc ferè eſſe de nomine; de re enim conſtat, Angelum ſuperiorem poſſe loqui cum inferiori, & è contrario: item, hunc poſſe ſuperiori dicere aliquid illi ignotum, ſuos, verbi gratia, actus, & fortè (vt dicam infrà) etiam aliquid futurum, quod ſuperior ignorat. Poſſe etiam è contrario ſuperiorem inferiori dicere, quæ ſibi à Deo reuelata ſunt: item, aliquando poſſe ea dicere per modum narrationis ſimplicis, aliquando vt alter ſciat ſe dirigere in ordine ad miniſterium quod debet exercere. Tertiò, poſſe ſuperiorem aliquando multa ſimul à Deo accipere; quæ tamen omnia non debeant vni manifeſtari, ſed vni pars, pars verò aliis; & tunc poterit habere ſuperior eam diuiſionem conceptuum, quam ponunt auctores communiter: non quia inferior non poſſet ea omnia cognoſcere; ſed quia Deus non vult vt vni omnia reuelentur. Dixi, habere locum ex parte eam diſtributionem: nam in mea ſententia,

Quæ ſuperior Angelus poſſit inferiori dicere, & viciſſim.

22

tentia, de locutione res clariſſimè explicatur ſine nouo conceptu, & minùs vniuerſali. Diximus enim, eò quòd Angelus velit alteri manifeſtare aliquod obiectum, Deum producere in illo ſpeciem eius actus voluntatis; in quo actu alter Angelus cognoſcit obiectum illud; poteſt ergo optimè, etiamſi vno actu Angelus noſcat multa myſteria, habere tamen volitionem ſolùm manifeſtandi vnum ex illis myſteriis. quo caſu Deus dabit ſpeciem de ea volitione alteri, & in ea ſolùm cognoſcet vnum illud obiectum; ergo non erit neceſſarium, cogere Angelos illuminantes ad habendum nouum actum minùs perfectum circa illud obiectum, quàm fuerant illi, quibus primò perceperant reuelationem à Deo: id enim mihi valdè videtur durum, & ſine fundamento ſolido aſſertum, ob ſolam neſcio quam congruentiam de magiſterio; cùm tamen (vt dixi ſuprà) reuelationes hæ ferè ſemper ſint de rebus futuris contingentibus, aut de ſecretis occultis, ad quæ penetranda haud magnus requiritur labor in diſcipulo: ſufficit enim quomodocumque illi inferiori dicatur, *Hoc & hoc erit, dirigas te tali vel tali modo*; eo enim ipſo ille facilè ea percipiet.

In ſententia noſtra nullā res difficultatem patitur.

23 Quartò, de re mihi eſt certum, poſſe eas reuelationes vel per actum naturalem purè, vel per ſupernaturalem manifeſtari. Per naturalem poſſe, conſtat; vel quia fortè ſæpè res reuelatæ ſunt purè naturales, & tunc ſemel iam habita reuelatione de illis, poſteà actu naturali manifeſtari poſſunt: vel quia, etiamſi res ſint ſupernaturales, tamen poſſunt actu naturali cognoſci ſaltem abſtractiuè: ſic actu naturali poſſum ego alteri dicere, myſterium incarnationis exiſtere iam, & ſic de aliis. Tunc autem erit ſufficiens certitudo, vt Angelus inferior de eo myſterio ſit certus, quia noſcit euidenter voluntatem alterius, ſeu alterum non poſſe falli, aut mentiri; quia mentiri in pura natura poteſt, vt dixi agens de locutione; falli autem in hoc ſtatu beatitudinis non poteſt, ergo habet ſufficientem certitudinem de eo obiecto. Quòd verò per actum ſupernaturalem poſſit etiam manifeſtari illud myſterium, patet: quia, cùm cognitio illius myſterij ſit ſupernaturalis, poteſt Angelus habere voluntatem vnam ſupernaturalem proportionatam illi actui; tunc autem Deus dabit ſpeciem etiam ſupernaturalem de illo actu, vt cognoſcatur proportionato modo ab illuminato.

Ea reuelationes tam per actum purè naturalem quàm per ſupernaturalem manifeſtari poſſunt.

24 Quintò, certum eſt, poſſe Angelos dæmonibus ſignificare ex permiſſione Dei futura aut præſentia aliqua ſecreta, quæ ipſi naturaliter cognoſcere non poterant: & tunc dæmon, qui recipit ſpeciem quidditatiuam illius, cognoſcet certò rem illam ita fore, aut eſſe: quæ cognitio perficit ſine dubio intellectum dæmonis. habere enim cognitionem euidentem veritatis alicuius, perfectio eſt intellectus, etiamſi per accidens voluntas ea malè vtatur, vt dixi ſuprà contra Tannerum.

Angelus dæmoni & futura & præſentia quædam ſecreta manifeſtare poteſt.

Sextò, tandem de re mihi videtur certum, Angelum illuminantem nihil producere in intellectu illuminati niſi eam ſpeciem, quam tamen ipſe propriè non producit, ſed mediante ſua volitione, vt conditione, Deum quaſi obligat, vt eam producat, prout de omni locutione diximus ſuprà. Hæc de re mihi certa. Iam autem quæ ex omnibus his manifeſtationibus vocanda ſit illuminatio, ſolùm eſt quæſtio de nomine.

Quomodo illuminans in intellectu alterius producat ſpeciē.

Opinor Primò, in rigore, ſi Angelus inferior (de quo infrà) ſciat aliquid de futuris aut ſecretis cordis, quod ſuperior ignoret, & huic illud inferior manifeſtet; tam benè eam eſſe illuminationem, quàm ſi è contrario ſuperior illud idem dixiſſet inferiori id ignoranti. Secundò tamen, quia communiter negatur, inferiorem illuminare ſuperiorem, dicendum cenſeo, illuminationem fortè in hoc differre à manifeſtatione alicuius veritatis, etiam ſupernaturalis, & alioquin etiam occultæ; quòd illuminatio videatur quaſi ordinari ad dirigendum illuminatum in ordine ad miniſterium ſuum benè exercendum, vt ſciat quid debeat facere; hoc autem modo numquam inferior illuminat ſuperiorem; quia, quæ ad ſtatum ſuperioris ſpectant, ipſe non accipit ab inferiori, ſed vel à ſuperiori Angelo, vel à Deo immediatè: vnde licet inferior narret ſuperiori aliquid, id non ſit vt dirigat ſuperiorem, ſed vt præcisè ei noua ea ſignificet; vnde altera ſimplex narratio ſiſtit in manifeſtatione veritatis, illuminatio verò ordinatur ad dirigendum illuminatum. Per quam differentiam, non recurrendo ad alias neſcio quas diuinationes, clarè videtur explicata præſens difficultas. Hæc verò differentia habet in humanis maximum fundamentum: ſi enim ſuperior inſtruat vnum officialem immediatum de his quæ debet facere, & quomodo debeat ſe dirigere, dicitur illuminatus in ſuo officio. At ſi rurſum ille ſubditus alteri, ad quem directè ea non ſpectant, narret omnia quæ ſibi à ſuperiori dicta ſunt, non cenſebitur illum illuminare, niſi largo modo, quo omnis cognitio depellit aliquam ignorantiam ſaltem priuatiuam, ideóque dici poteſt illuminatio; in rigore autem non dicitur illuminatio, quia non dirigit ad benè operandum: illuminatio autem quædam eſt illuſtratio & ſcientia quaſi practica ad ſe vlteriùs benè gerendum.

Inferior an illuminet ſuperiorem.

Ad quid propriè ordinetur illuminatio. 25

Quis cenſeatur alterum illuminare.

Per hanc differentiam conciliantur multa, quæ videbantur habere difficultatem in hac materia. Primò enim conſtat, quomodo numquam illuminet inferior ſuperiorem, etiamſi illi manifeſtet aliquid anteà ſuperiori ignotum. Secundò, cur diabolus non illuminetur: nam, licet ei aliquid ſignificetur ab Angelo, non eſt in ordine ad hoc, vt diabolus ſe dirigat in officio ſuo, ſed vel vt torqueatur magis, vel ob alios fines. Tertiò, cur non dicatur vnus dæmon alterum illuminare, quando dicit illi ſuam voluntatem: nam, licet videatur vnus dæmon alterum docere, id tamen non eſt illuminare ad bonum, ſed potiùs excæcare ad malum; ſicut qui alterum docet peccare, non dicitur illuminare, quia illuminare ex communi acceptione ſignificat illuſtrationem ordinatam ad bonum, quo ſenſu poteſt explicari quod Tannerus ſuprà docuit, dæmonem non perfici vlla cognitione, id eſt, non dirigi ad bonum. At inter homines, ſi vnus alteri in bonum illius, vt ſciat ſe gerere, manifeſtet illi ſecretas ſuas cogitationes, aut alterius, ſine dubio illum illuminabit. vnde ſuprà reieci ſententiam D. Thomæ aientis, non eſſe illuminationis materiam, quid homo cogitet, aut velit.

Soluuntur hic quædam difficultates.

26

Aduerte, à multis, inter quos eſt Tannerus, ſuprà doceri, ideò ab inferiori Angelo non illuminari ſuperiorem, quia inferior non purgat ſuperiorem, omnis autem illuminatio eſt purgatio, iuxta S. Dionyſium. Hæc tamen doctrina ſolas voces continet: nam purgare non eſt tollere inde aliquos pulueres, aut errores contrarios, ſed ſolùm tollere carentiam cognitionis; hoc autem ſit per cognitiones. in quo ſenſu ſine dubio

Quo ſenſu vnus Angelus dicatur alterum purgare.

dubio dum inferior dicit aliquid, quod ſuperior neſcit, eum purgat.

SECTIO SEXTA.

Dubia aliqua circa illuminationem.

SVppoſitis his quæ ad quæſtionem de nomine magna ex parte pertinere videbantur, breuiter iam oportet quæ magis de re ſunt explicare.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo priora dubia.

27 PRimò ergo dubitari poteſt, vtrùm qui illuminatur, incipiat noſcere de nouo in Verbo ea de quibus illuminatur. Ægidius, Argent. Scotus,& alij apud P. Suarez cap. 14. numer. 11. videntur aſſerere,poſita illuminatione Angeli ſuperioris,& auditione inferioris, ſtatim hunc eleuari ad videndum in ipſomet Verbo ea quæ de nouo ſibi proponuntur.

Reiicitur hæc ſententia Primò.

Hæc tamen opinio à nobis reiecta eſt ſuprà, quatenus oſtendimus, non poſſe viſionem beatam ſine varietate ſui repræſentare de nouo vllam creaturam. Præterea de facto diximus, viſionem non mutari, neque intendi ſucceſſu temporis; ergo res illæ non cognoſcuntur formaliter in Verbo, ſeu per viſionem beatam.

Refellitur Secundò & Tertiò,

Secundò reiicitur ea ſententia;quia cùm ſupponat. Angelum inferiorem,antequam eleuetur ad videndum in Verbo,iam audiuiſſe quid alter dicat, habetur iam eo ipſo ante viſionem tota ratio illuminationis actiuæ & paſſiuæ; & conſequenter fruſtrà altera confingitur. Tertiò denique reiicitur, quia, cùm nulla qualitas producatur ab illuminatione in illuminato, ratione cuius hic ſit potentior (vt ſuprà diximus) excepta ſpecie immediata de eo obiecto; quæ ſpecies inepta planè eſt ad eli-

28 *Occurritur replica.*

ciendam cognitionem illius obiecti in Verbo; non video,quomodo poterit perfectior viſio elici ab illuminato. Dices, quia magis adnititur intellectus, & habet ad eam viſionem maiorem conatum. Sed contrà, quia intellectus ab initio adhibet conatum totum quem poteſt, vt quàm perfectiſſimam eliciat viſionem Dei, iuxta ſuam capacitatem. Contra Secundò, quia, ſi Angelus ſciret ſe poſſe adhibere maiorem conatum, illum adhiberet,etiam ſine illuminatione,vt ſic augeret ſuam beatitudinem.

Angelus videt obiecta quaſi cauſſaliter ex viſione Verbi. Contrarium tenet Vaſquez.

Aduerto autem, licet non dicatur videre in Verbo ea obiecta propter rationes dictas; meritò tamen dici, illa videre quaſi cauſſaliter ex viſione Verbi, quatenus ex ea viſione originem trahunt poſteà omnes illuminationes & reuelationes,quæ in Angelis & Beatis ſunt. Negat hoc P.Vaſquez diſp. 211. cap. 2. eò quòd omnia quæ in Verbo ſeu ex Verbo Beati vident, omnia ab initio vident. Verùm hîc eſt vel æquiuocatio vel quæſtio de voce: de re enim negari nequit, quin aliquis Angelus videat ex Verbo aliqua, quæ alter non videt; ergo,ſi ea alteri non videnti reuelaret, iam eſſet ibi illuminatio, quæ ſine dubio dici poſſet eſſe ex vi viſionis beatæ, quatenus ſaltem remotè ab ea viſione prouenit: quòd ſi hoc non negetur, tunc erit quæſtio de nomine, an ea quæ poſteà reuelantur ob propria merita, vel ratione ſtatus, dicantur illi manifeſtari ex vi viſionis præcedentis. Nos affirmamus; ſi neget Vaſquez,quæſtio eſt parui momenti.

Secundò dubitari poteſt, quomodo illuminatio ſit cognitio euidens, cùm ſolùm nitatur auctoritate dicentis. Aliqui voluerunt dicere, poſtquàm Angelus illuminatus audit alterum, eleuare ſe ad videndum obiectum illud. Verùm hæc doctrina communiter reiicitur vt falſa: quomodo enim aut per quod medium ſe eleuabit Angelus ad eam viſionem? Ego tamen dico in ſententia aſſerente Angelos habere ſpecies tam de futuris quàm de ſecretis cordium, ex defectu verò conſenſus ipſius habentis actus liberos,aut ex defectu exiſtentiæ in ipſis obiectis, vt in defectu conditionis requiſitæ, non poſſe per eas ſpecies talia obiecta cognoſci; in hac, inquam, ſententia facilè explicari, quomodo Angelus audiens eleuetur ad videndum obiectum illud, ſeu quidditatiuè cognoſcendum: nam eo ipſo quòd per illuminationem iam ponitur conſenſus, aut aufertur obſtaculum impediens eas ſpecies,poteſt illis Angelus vti, & per eas elicere cognitionem immediatam rei: dixi enim agens de ſpeciebus, ſi ego habeam ſpecies proprias de obiectis, poſſe me illa cognoſcere immediatè & in ſe, etiamſi nondum exiſtant. Nos verò, quia tales ſpecies negamus, & in locutione ſolùm concedimus produci ſpecies de ipſa voluntate loquendi. dicere tenemur, in illuminatione haberi certam & euidentem cognitionem illius obiecti,euidentia tamen ſolùm in atteſtante; vt explicuimus ſect. præcedenti. & ita docet Suarez vbi ſuprà,Tannerus dub.4.quæſt.4. 29

Quomodo illuminatio ſit cognitio euidens, explicatur.

Soluitur dubium ſecundum.

SVBSECTIO SECVNDA.

Proponitur tertium dubium.

ILlud ſit, an Deus vnum tantùm Angelum ſupremum illuminet, & per ipſum omnes alios inferiores, an plures ſint qui immediatè illuminentur. Haud facilè ab hac difficultate poſſunt expediri, qui cum omni rigore volunt, Deum numquam adminiſtrare infima niſi per media: tunc enim, ſi Deus infimo omnium Angelorum velit aliquid intimare, & omnes ſint inæquales in ſpecie, debebunt dicere, Deum vni tantùm ſupremo rem totam manifeſtare; ab eo autem ſupremo ad ſecundum, & à ſecundo ad tertium ſine intermiſſione vel vnius tantùm, deſcendere ex vno ad alterum eam reuelationem per infinitas myriades Angelorum. quod videtur abſurdum,vt benè Suarez capite 15. notauit:nam ea ipſa communicatio ſic deriuata in ſe videtur difficilis. cur enim tunc Deus, quandoquidem ipſum omnes vident, & omnes eam rem ſcire debent, non id vnica vice, ſeu vnica reuelatione, omnibus id repræſentat? nec erit neceſſum tot locutiones multiplicare. Confirmo in humanis. Si Imperator haberet ante ſe omnes domeſticos, velletque omnibus aliquid ſignificare, planè videretur abſurdum, vt vni ad aures tantùm diceret, & ille alteri in eadem aula ad aures, & ſic omnes ſibi loquerentur ad aures; cùm poſſet vnico verbo immediatè Imperator tam facilè omnibus; & eadem via, qua vni, id ſignificare. Verùm adhuc fortiùs ego oſtendo id futurum abſurdum; nam ſequeretur malè factam eam diuiſionem hierarchiarum: etenim tunc ſolus vnus Angelus eſſet illuminans, & non illuminatus ab aliis; ceteri verò illuminantes eſſent & illuminati, excepto vltimo: inde ſolus ſupremus Seraphinus conſtitueret primam hie- 30

An Deus vnum tantùm ſupremum Angelum immediatè illuminet.

Plures à Deo immediatè illuminari probabilius eſt.

Confirmatur id inſtantia.

Vrgetur ab abſurdo ſententia contraria.

31

rarchiam, & vltimus Angelus infimam, ceteri verò omnes mediam. Throni autem & Cherubini, & omnes alij etiam Seraphini, non eſſent ex illuminantibus, & non illuminatis. quod eſſet deſtruere primum & præcipuum fundamentum Dionyſij, & ceterorum omnium circa rempublicam cæleſtem. Quòd ſi ideò dicatur, omnes etiam Thronos, Cherubinos & Seraphinos accipere immediatè illuminationes à Deo; tunc videtur corruere ratio illa fundamentalis eiuſdem doctrinæ, quòd Deus non adminiſtret infima, niſi per media, & media per ſumma: ſi enim immediatè rem oſtendit Thronis, & non deſcendit ad illos per ſuperiores Cherubinos & Seraphinos, iam non adminiſtrat media per ſuprema, vt ſupponebat ea ratio; ſi autem ſemel conceditur, Deum, relictis duobus choris ſupremis, manifeſtare inferioribus, cur non poterit relinquere etiam vnum alterum chorum, & immediatè manifeſtare ſecundæ hierarchiæ? vel enim fixa tenetur ea regula; vel, ſi ſemel etiam ordinatiè dicitur non ita ſeruari, difficillimum erit taxare, quanta debeat eſſe ea ſubordinatio.

Euaſio prima præcluditur.
32 Fortè propter hoc aliquis diceret, Deum numquam vni ex ſuprema hierarchia quidquam manifeſtare, niſi ſimul etiam omnibus; à Thronis verò deinde immediatè communicari ſecundæ hierarchiæ, & ab hac tertiæ. Verùm neque hoc ſatisfacit adæquatè; manet enim integra tota difficultas: etenim etiam tunc, licet ſimul illuminet Seraphinos, non tamen per illos illuminat Thronos, qui ſunt inferiores, ſed hos immediatè; cur ergo eodem etiam modo non illuminabit immediatè alios inferiores illuminando, licet ſimul ſuperiores? iam enim ibi ceſſat ea regula generalis, *quòd media per ſumma adminiſtret.*

Secunda reiicitur.
Dices fortè Secundò, maiorem eſſe differentiam inter Thronos & Dominationes, quæ ad ſecundam hierarchiam pertinent, quàm inter eoſdem Thronos & Cherubinos: vnde oportuit vt Dominationes non illuminarentur immediatè. Sed contrà Primò euidenter, quia dubius eſt valdè ille maior exceſſus: ex quo enim Scripturæ aut Conciliorum loco, aut etiam ſanctorum Patrum, id infertur? Contrà Secundò, quia licet fortè Throni magis diſtent à Dominationibus, quàm Throni & Cherubini inter ſe; probabilius tamen multò eſt, Thronos à Seraphinis magis diſtare, quia duobus gradibus diſtant, quàm diſtent à Dominationibus, à quibus vnico tantùm diſtant. Contra Tertiò, quia, quidquid ſit de hac maiori diſtantia, ſemper eſt verum, Deum non ſeruare illam ſubordinationem, media per ſuprema adminiſtrando; quia ſiue plus ſiue minùs diſtent, ſemper Seraphini ſunt ſuperiores multò Thronis, & tamen hos illuminat non per illos; vnde ergo poterimus colligere, non etiam & ceteros immediatè illuminare, etiamſi multò inferiores? iam enim redit ea difficultas de taxando exceſſu. In quo puncto ſine dubio valdè diuinatur.

Throni probabilius magis diſtant à Seraphinis quàm Dominationes.

33

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in hoc dubio dicendum.

Quæ ſit accipienda ratio D. Thomæ ac Dionyſij.

VT hanc & alias difficultates, quæ ſuboriri poſſunt, faciliùs decidamus; obſeruo, rationem illam, qua vtitur Dionyſius, & D. Thomas, ceterique Theologi, eſſe rationem moralem ex politico & prudenti modo gubernandi rempublicam deſumptam: vnde non eſt accipienda cum tanto rigore metaphyſico, vt vel in omnibus caſibus ad vnum vſque locum habeat, vel in nullo: non enim in rebus politicis & moralibus ita diſcurri poteſt, ſed prudenti & medio modo. Sic Imperator non ſignificat immediatè inferioribus miniſtris ea quæ vult illos exequi, ſed per alios, quos intimos apud ſe habet. Inter hos autem iam non eſt neceſſum, vt ſi vnus ſit alio charior, & in altiori conſtitutus dignitate, omnia per illum tranſeant; ſed liberum eſt, prudenter etiam agendo, ex intimis eligere quemcumque, etiam minimum, & ei aliquid immediatè ſignificare, quod aliis intimis non dicit. Ratio autem à priori in genere moris ea eſt, quia licet diuerſi ſint ordines in republica conſtituti ad diuerſa munia; non tamen propterea oportet, vt qui pertinent ad vnum ordinem aut dignitatem, omnes ſint æquales inter ſe, & eiuſdem auctoritatis: ſic per quemcumque ex ſenatoribus maioribus, etiam per infimum, poteſt reipublicæ caput exercere immediatè, relictis aliis ſuperioribus ſenatoribus, quod ad ſenatores in communi pertinet. quod maximè locum habet, ſi per minores minora, per maiores maiora efficiat. Hoc ergo ſuppoſito, dicimus, Deum conſtituere potuiſſe quaſi conſiliarios ſeu aulicos intimos à ſecretis, licet non omnes illi inter ſe ſint æquales; per illos autem immediatè ſolùm loqui, ſiue illis ſolis immediatè reuelare illa quæ manifeſtare vult; non autem propterea oportere vt inter illos ſemper per ſummum ſecundo, & per hunc tertio, & ſic de ceteris, rem illam manifeſtet; ſed prudenter poſſe eligere quemcumque ex illis intimis, etiam minimum, ad ſignificandum non intimis quid velit.

quòd media per ſumma adminiſtret Deus.

34 *Modus, quo media per ſumma Deus adminiſtrare poteſt.*

Tres primi ordines intimè aſſiſtunt Deo; ideòque quiuis immediatè à Deo illuminatur.

Hinc, ſuppoſita huius rei poſſibilitate, Dico Primò. Ex auctoritate Dionyſij ab omnibus ferè Patribus & Scholaſticis recepta conſtat, Deum elegiſſe ſibi tres Angelorum ordines tamquam intimos aſſiſtentes, per quos loquatur; inter illos autem, etiamſi ſit inæqualitas dignitatis & gratiæ, quia tamen omnes intimi ſunt, Deum non ſeruare neceſſariò ordinem, ſed per quemcumque ex illis etiam inferiorem manifeſtare aliis alterius hierarchiæ voluntatem ſuam: cùm enim hæc res ſit voluntaria magna ex parte, licet in ratione politica fundamentum aliquod habeat, vt dictum eſt; voluit Deus tantùm tres de facto conſtituere quaſi diuerſitates ſubſtantiales; potuiſſet autem, ſi voluiſſet, in quatuor hierarchias diuidere, potuiſſet fortè in plures, & è contrario etiam in pauciores duas tantùm; ſemper tamen habuiſſet moraliter locum ratio illa ſeu principium morale adminiſtrandi infima per ſuprema; quia non oportet vt ea cum rigore metaphyſico fiant, vt dictum eſt. Et per hoc ſatisfit obiectionibus in contrarium poſitis.

35 *Sæpè Deus reuelat vni inferioris ordinis vel gratia ac dignitatis aliquid, quod non ſuperiori. Sæpè inferior ſcit aliquid quod ignorãt omnes ſuperiores; excepto eo, qui id inferiori intimauit.*

Iam hinc dico Secundò, videri omninò certum ex communi ſententia, ſæpè Deum vni ex Seraphinis reuelare, quod non reuelat aliis Seraphinis, etiam ſuperioribus. Et eodem modo dico de Thronis, reſpectu Cherubinorum, & de Cherubinis, reſpectu Seraphinorum; quia non ſemper Deus quæ vni reuelat, reuelat omnibus; vt clarè docuit D. Bernardus apud Suarez ſuprà. cur enim ea neceſſitas Deo imponeretur?

Hinc Tertiò dico, contingere ſæpè, vt aliquis ex inferioribus choris ſciat per reuelationem, quod omnes ſuperiores, excepto vno Cherubino, Throno aut Seraphino, ignorant.

Sequitur

Sequitur autem hæc illatio euidenter ex præcedenti: quia, ſi reuelatio facta vni Seraphino non ſit omnibus, ergo cùm illi fiat, vt eam communicet alicui ex inferioribus, qui debeat inde aliquid exteriùs exequi, neceſſum eſt vt ille inferior ſciat eam reuelationem, quam tamen Seraphini omnes, vno excepto, ignorant.

Seraphinus rectè illuminat Cherubinum, aut Thronum.

Dico Quartò. Probabile tamen eſt, aliquando etiam per vnum Seraphinum illuminari alium Cherubinum aut Thronum; quia cùm Seraphinus ſit ſuperior, poteſt rectè & prudenter illuminare Cherubinum, quòd ſi connaturaliter id fieri poteſt, probabile valdè eſt id de facto fieri, vel ſæpè, vel ſaltem aliquando.

36 *Dubium, an cui Deus aliquid reuelauit, poſſit pro libitu cuilibet id dicere.*

Dico Quintò. Dubium valdè eſt, an, quando Deus vni tantùm è ſuprema hierarchia aliquid reuelauit, poſſit ille ceteris Seraphinis pro ſuo libitu id manifeſtare; & conſequenter, an Angelus inferior poſſit Seraphinis, qui id non ſciunt, proponere talem rem, ſiue dicendus ſit tunc illuminare ſuperiorem, ſiue ſolùm ſimpliciter proponere rem. quod ad quæſtionem de nomine pertinet, & à nobis eſt ſuprà deciſum, oſtenſúmque non dicendam eſſe eam propriam illuminationem. Quòd autem ſit dubium punctum præſens, inde patet, ſupponendo priùs non eſſe ſermonem, quando Deus rem illam credit ſub ſecreto: tunc enim certum eſt, eos illam non propalaturos, ſed exactè obedituros Deo, & ſeruaturos ſecretum. Neque item eſt quæſtio, ſi expreſsè illis det licentiam eam promulgandi; eſt ergo quæſtio, an præcisè, ex eo quòd Deus reuelet aliquid vni, nihil ei amplius aut prohibendo aut permittendo expreſsè, teneatur ille ſeruare ſecretum; an verò poſſit rem manifeſtare pro libitu. Ex vno enim capite cùm Deus ſit æquè potens omnibus manifeſtare ac vni, eo ipſo quòd illis non manifeſtat, videtur oſtendere, ſe velle vt ea res in ſecreto ſeruetur: ex alio verò videtur poſſe vni tantùm reuelare, vt ſic habeat ille materiam loquendi cum aliis, & erga illos ſuum amorem manifeſtandi, non occultando eis quidquam quod poſſit licitè eis pandere.

Quo caſu poſſit vel non poſſit ſuperior Angelus rem ſibi à Deo creditam manifeſtare, dubium eſt.

37 *De facto Deus nullum ſecretum Angelo manifeſtat, quin ei declaret, an velit id ſeruari, vel non.*

Ego in hoc puncto crediderim, Deum ipſum nihil vmquam ita illis reuelare, vt ſimul non declaret illis, an velit ſecretum ſeruari, an permittat euulgari: pertinet enim ad perfectam ac prudentem loquelam, ſignificare illis ſimul, an ſit res ſecreti, an non, niſi fortè ex regula generali Deus eis ſignificauerit, *quando non datur licentia ſpecialis, debere ſeruari ſecretum*; aut è contrario fortè, *quando non ſpecialiter prohibetur, poſſe rem illam promulgari.* Quid autem horum ſit, in particulari non poſſumus dicere, nec operæ pretium eſt diutiùs immorari diuinando.

Alia circa rem hanc dubia reſoluuntur.

Vnde etiam colligo, dubium eſſe, an vmquam inferiori concredatur aliquid, quod poſſit dicere ſuperiori. Probabile enim eſt, ita aliquando fieri; aliunde etiam probabile eſt, quando datur illa reuelatio ſine ſecreto, etiam communicari omnibus ſuperioribus rem illam reuelatam; alioquin, ſi inferior omnibus ſui ordinis rem illam communicaret, ſcirent omnes inferiores, quod vnus tantùm è ſupremis ſciret. quod abſurdum videtur; niſi dicatur inferior tunc temporis priùs ſuperiori manifeſtare, quàm ſibi æqualibus. In quo etiam aliquid fortè diuinatur, & ſatius iudico id ſub probabilitate relinquere; magis tamen propendeo in ſecundam partem: quia ſic meliùs ſaluamus, quomodo inferior numquam poſſit illuminare ſuperiorem, ſi nec quidem aliquod ſecretum illi dicere poteſt, niſi ad ſummum ſuos actus exiſtentes; qui vt ſic non ſunt materia illuminationis propriæ. Et hæc ſatis de illuminatione eorum inter ſe.

SECTIO SEPTIMA.

Quid efficiant Angeli circa mentes & voluntates hominum.

CVm illuminationes Angelorum maximè ordinentur ad miniſteria circa homines, 38 iuxta locum Pauli Heb. 1. de quo in præcedentibus, *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus propter eos qui hereditatem capiunt ſalutis*; oportet iam videre quid Angeli beati in homines efficiant.

Angeli illuminant mentes hominum viſibiliter & inuiſibiliter

Supponendum autem eſt Primò, eos illuminare mentes hominum. quod ex Scriptura & Patribus probat benè Suarez cap. 16. Secundò, duplicem eſſe poſſe illuminationem, vnam viſibilem, inuiſibilem alteram. Viſibilis illuminatio eſt, quando apparens Angelus in forma viſibili, loquitur cum homine, illúmque inſtruit; aut ſiue non appareat, format tamen voces in aëre, aliáve ſigna exteriora quæ percipi poſſunt ab homine. Quæ omnia, quia per motum localem fiunt, nullam habent difficultatem. Eſt autem modus hic illuminandi minùs frequens; raræ enim ſunt eiuſmodi apparitiones. Alia ergo eſt inuiſibilis, & qua ordinariè vtitur Angelus cuſtos reſpectu hominis: in qua explicanda tota præſens conſiſtit difficultas.

Illuminatio inuiſibilis fieri poteſt independenter à ſenſibus.

Porrò talem illuminationem fieri poſſe independenter à ſenſibus, videtur probari ex Scriptura: nam Matth. 1. & 2. legimus Angelum in ſomnis apparuiſſe Ioſepho & Magis; tunc autem non operantur ſenſus, ergo fuit inuiſibilis. Quod idem ſuadetur, quia dæmon hoc modo tentat ferè ſemper; ergo etiam Angelus cuſtos è contrario hoc modo poterit nos illuminare, ſeu ad bonum incitare. Sed quomodo id fiet?

Opinio Alenſis, de modo quo ea fit, refellitur.

Alenſis apud Suarez numer. 8 opinatur, Angelum habere virtutem producendi ſpecies in phantaſia ſimiles illis quæ ab obiectis producuntur; & per illas immutare phantaſiam, vt cogitet 39 de eis obiectis, de quibus vult Angelus. Hæc tamen doctrina ſi intelligatur de naturali virtute ad producendas eas ſpecies, falſa eſt, quia Angeli non continent colores, ſonos, &c. vt poſſint de eis ſpecies producere; ſi verò intelligatur de Angelis eleuatis, tunc quoad poſſibilitatem vera eſt; de facto tamen non videtur neceſſaria, vt ſtatim dicemus, & nimis multa & magna miracula ſine neceſſitate multiplicaret.

Communis ergo ſententia D. Thomæ, Caietani, Capreoli, Thomiſtarum omnium, Bonauenturæ, Durandi, Argent. & aliorum apud Suarium numer. 10. quos ipſe ſequitur, docet, ab Angelo fieri eam inuiſibilem illuminationem eo modo, quo in ſomniis excitantur nobis ſpecies ad cogitandum de his potiùs quàm de aliis obiectis: licet enim ſæpè ſomnia ſint de his obiectis, quorum recentiores habemus ſpecies; quæ ideò citiùs videntur excitari, quia intentiores; tamen ſæpè etiam de aliis obiectis, iam diu non reuocatis in memoriam, eſſe ſolent ſomnia. & in ipſiſmet ſpeciebus recentioribus eſt tota difficultas: nam illæ ſpecies non quia recentiores, ideò ſunt intenſiores; niſi dicas, paulatim omnes ſpecies corrumpi, quod vniuerſaliter non eſt verum. Adde, ſæpè me habere ex frequentiſſimis actibus intenſiſſimam ſpeciem de vno obiecto, de

Cur recentiores obiectorum ſpecies, etſi mi-

nus intenſa, in ſomnis nobis obuerſantur, & non alia.

de quo hodie non cogitaui;in ſomniis autem excitantur mihi non illæ ſpecies,ſed aliæ, quas hodie fortè primò acquiſiui, agens paulò ante ſomnum de illa re; & certè non potui vna vice tam
40 intenſas ſpecies acquirere, vt ex maiori intenſione hæ ſolæ excitarentur. Nec item dici poteſt, ſpecies recentiores eſſe in meliori loco quàm antiquas,vt propterea citiùs excitentur.

Ratio huius proponitur.

Vnum hoc eſt è myſteriis naturæ nobis maximè obſcuris,quomodo ſpecies excitentur etiam in vigilia;difficiliùs autem multò,quomodo in ſomniis. At hæc difficultas non huc ſpectat, ſed ad libros de Anima:independenter enim ab illuminatione per Angelum cuſtodem neceſſariò dicendum eſt,tunc aliquem humorem, habentem cum ſpeciebus aliquam ſympathiam, motum eſſe, ex quo vt ex conditione excitantur illæ ſpecies ad operandum. Nec mirum id debet videri: cùm enim illæ ſpecies materiales ſint, poſſunt cum humore aliquo materiali habere connexionem maiorem quàm cum alio. Et ſicut ob eamdem cauſſam homo habens meliores humores format meliores ſpecies in phantaſia,vnde ordinatiè prouenit tota ingeniorum diuerſitas; ita eodem modo ex applicatione per motum localem talis humoris excitantur hæ potiùs ſpecies,quàm illæ ad cognoſcendum. Quo poſito,

Quarum rerum ſpeciem Angelus cuſtos in nobis excitet; & quo pacto.

Cùm Angelus cuſtos (vt etiam è contrario de dæmonibus in ordine ad tentandum dicendum eſt) apprimè noſcat quidditatiuè eas ſpe-
41 cies materiales, & humores illis correſpondentes, facillimè poteſt eos ita mouere, vt ex ſpeciebus, quas iam habet homo, illæ excitentur, quas ad cauſſandam cognitionem boni moralis opportuniores Angelus nouit: ſic autem ſine dubio paſſim ipſe excitat repentè in nobis eas cogitationes, quæ vel de morte, vel de inferno, vel de cælo inſurgere in nobis ſolent, & nos ad actus virtutis inflammant: inde etiam oriuntur ſcrupuli,aut remorſus conſcientiæ,quos frequenter peccatores ſentiunt.

Duæ obiectiones, & quales.

Duæ obiectiones hîc fieri poſſent: quarum vna magis eſt contra omnem excitationem ſpecierum ex humore, quàm ſpecialiter contra Angeli illuminationem; quomodo ſcilicet cùm omnes ſpecies ſint penetratæ in eadem potentia aut organo, poſſint aliquæ moueri ſine aliis; & quomodo humor poſſit applicari vni ſpeciei & non alteri. De hac obiectione fuſiùs alibi; & ex dictis ſuprà ferè eſt illi abundè ſatisfactum: nam ſpecies illæ non excitantur ex eo quòd ipſæ moueantur, ſed ex applicatione humoris habentis maiorem ſympathiam cum vna ſpecie quàm cum altera, vna excitatur, non altera, etiamſi humor omnibus ſpeciebus æquè localiter applicetur.

Prima obiectionis ſolutio reiicitur aliò.

Secunda, & magis ad rem.

Secunda & magis propria huius loci obiectio eſt, quia, ſi Angelus mouendo humores & etiam organum, in quo ſunt ſpecies, excitat in nobis cognitionem, poterit accipere ex alio homine humorem aut ſubiectum illud; in quo ſunt ſpecies;& transferendo illud ad me,verbi gratia, excitare in me cognitiones eorum etiam obiectorum, quæ numquam ego vidi; in cæco, verbi gr. de coloribus,in ſurdo à natiuitate de muſica,& c.

Occurritur ſecundæ obiectioni.

42 quæ ſine dubio ſunt abſurda. Reſpondeo negando ſequelam,quia ſpecies, licet fortè non conſeruentur,nec recipiantur in anima, pendent tamen ab eo quòd anima informet ſubiectum illud, vbi recipiuntur: vnde dixi in libris de Anima, mortuo homine, in momento eas omnes ſpecies perire; ergo, cùm Angelus non poſſit accipere humorem illum aut ſubiectum quodcumque ſit ſimul cum ipſa anima, & ſic illud ponere in cerebro alterius, non poterit etiam accipere ſecum ſpecies,& aliò transferre.

Phantaſia excitata excitatur intellectus.

Ex hac immutatione, quam Angelus cauſſat in phantaſia,intelligitur facilè, quomodo immutet intellectum hominis: hic enim ordinariè excitatur ad cogitandum vel cognoſcendum ea, de quibus phantaſia cogitat; vnde, eo ipſo quòd phantaſia eſt excitata,etiam excitatur intellectus, nec neceſſaria eſt maior aut immediatior alia excitatio. Vnde audiendi non ſunt, qui Angelo tribuunt virtutem vel producendi immediatè in intellectu ſpecies ſpirituales, vel concurrendi ad ipſam cognitionem: talis enim virtus ſine vllo prorſus fundamento eis conceditur, etiamſi fortè aliquis alius alterius ordinis poſſibilis Angelus non repugnet, qui eiuſmodi virtutem habeat. in quo non video repugnantiam,vt alibi dixi contra nonnullos, qui conantur reſpondere aliquibus Auguſtini locis, quibus videtur tribuere Angelis eam virtutem immediatè efficiendi in hominibus cognitionem;ſed reuerà Auguſtinus non audet id abſolutè aſſerere,ſed valdè ſub dubio id proponit, ideò non eſt neceſſum pro eo quærere explicationes.

Angelus nihil immediatè producit in voluntate,ſed ſolam cognitionem in intellectu.

Hinc vno verbo ad ſecundam partem dubij, 43
quid Angelus agat in voluntates hominum, dico, immediatè illum nihil producere in voluntate, neque immutare eam immediatè poſſe, quia neque volitionem cum ea producit,ſicut nec cognitionem, neque poteſt habitus producere, neque aliam qualitatem quæ determinet ad operandum, aut inclinet: ſolùm igitur poteſt excitare cognitionem, à quæ ad amorem voluntatem inclinat, & per eam etiam inclinare mediatè. Fortè aliquando ad actus aliquos primò primos poterit etiam omnino neceſſitare: nam in talibus motibus voluntas ſequi ſolet appetitum, antequam perfectè cum intellectu deliberet; appetitus verò ex paſſione vehementi, aut alio modo ſolet perrumpere in actus tales;ergo ſæpè ſecum trahit voluntatem;& in ſomniis non dubium, quin ſimul cum appetitu voluntas etiam aliquos actus eliciat circa ea obiecta; illi autem actus neceſſarij ſunt; ergo poteſt ex motione humorum & excitatione phantaſiæ excitari voluntas ad actus etiam neceſſarios,maximè in ſimplicibus complacentiis.

Angelus plus poteſt circa noſtram voluntatem quàm aliorum Angelorum.

In quo vltimo puncto plus longè poteſt Angelus circa noſtram voluntatem, quàm circa voluntatem aliorum Angelorum: nam illos ſolùm poteſt mediatè inclinare, excitando eos per loquelam,aut,ſi vis, per illuminationem ſeu cognitionem, quæ ad bonum de ſe alliciat; at quia in Angelis turbari non poteſt vſus rationis,nec ex paſſione aut humore excitari aliqui motus primò primi,numquam poteſt alterum Angelum mediatè cogere ad vllum actum voluntatis eliciendum.

SECTIO OCTAVA.

De cuſtodia Angelorum.

SI homines non fuiſſent ad finem ſupernatu- 44
ralem eleuati, fortè nec indiguiſſent Angelorum cuſtodia, nec illam de facto habuiſſent. Vnde Ethnici Philoſophi, qui nihil de ſupernaturali fine nouerant, de Angelis cuſtodibus ne quidem cogitarunt; licet Manes aut Lares aliquos finxerint: quia verò Deus hominem ad altiſſimum

Cur Angeli cuſtodes hominibus dati.

altiſſimum finem eleuauit, à quo & à dæmone occultè, & à paſſionibus & mundo retrahitur valdè, congruentiſſimè & liberaliſſimè decreuit hominibus, regnis & prouinciis ſuos aſſignare cuſtodes, qui illuminationibus eos dirigerent, protegerent, &c.

SVBSECTIO PRIMA.

Qui homines, & quamdiu, habeant Angelos cuſtodes.

Angelos tutelares dari certum.

ANgelos autem eſſe cuſtodes hominum (abſtraho iam, an quilibet homo habeat ſuum cuſtodem) eſt res certa ex Scriptura. Pſalm. 90. *Quoniam Angelis ſuis mandauit de te, vt cuſtodiant te in omnibus viis tuis: in manibus*, &c. Qui Pſalmus, licet ab aliquibus de Chriſto ſolo explicetur; tamen ex ipſius primo verſu conſtat, vniuerſaliter de omni iuſto intelligendum, *qui habitat in adiutorio Altiſſimi*, &c. Adde, à multis Patribus ea verba, *Angelis ſuis mandauit de te*, &c. de omnibus hominibus vniuerſaliter explicari. Multa alia loca Scripturæ & Patrum Suarez adducit cap. 17.

Cuiuis hominum vnus deputatus eſt cuſtos.

45 Secundò, etiam conſenſu omnium ferè Patrum & Theologorum, & totius Eccleſiæ, conſtat certiſſimè, cuilibet homini vnum Angelum eſſe deputatum in cuſtodem, quidquid Caluinus & alij hæretici huius temporis oblatrent, ne videantur relinquere aliquid quod rabido ſuo ore non conſpurcent. Vide P. Suarez à numero 8. congerentem multa pro ea re teſtimonia. Obiicit Caluinus, melius eſſe omnes Angelos habere curam omnium hominum, quàm cuiuſlibet vnum tantùm. Reſpondet Suarez, ex eo quòd vnus ſit aſſignatus, non inferri, alios etiam non poſſe, quando opus fuerit, iuuare. Verùm adhuc non videtur ſufficienter reſponderi: nam vrgeri poteſt, melius eſſe vt omnes ſimul curam omnium habeant, quàm duos etiam aut tres vnius. Ideò ergo reſpondetur interrogando Caluinum, an velit vt omnes ſimul habeant curam cuiuſlibet; hoc autem eſt impoſſibile, quia nullus Angelus poteſt eſſe naturaliter in duobus locis diſſitis, ergo mei non poſſunt omnes habere curam, & ſimul ceterorum hominum qui ſunt diſperſi per alias orbis partes diſtantes. An verò velit, vt tantùm ſucceſſiuè omnes habeant curam cuiuſlibet, verbi gratia, iam vnus, iam alter; tunc autem facilè negatur ei, melius id eſſe, quàm ſi vnus perpetuò: cùm enim ille vnus non defatigetur, tam poterit ipſe ſolus hominem cuſtodire ſemper ei aſſiſtendo, quàm ſi vna die vnus, alia alter. Imò fortè melius vnus perpetuò id faciet, quia habebit maiorem notitiam ex actibus, quos in homine eo per longum tempus notauit, poteritque ſe meliùs dirigere in ordine ad cuſtodiendum illum. Conſtet ergo, Caluinum non animo meliùs prouidendi hominibus, ſed negandi veritates catholicas, maximè autem quæ traditionem Eccleſiæ ſapiunt, qualis hæc eſt, obiectionem eam poſuiſſe. Circa hanc autem veritatem aliqua ſunt explicanda.

Obiectio Caluini reiicitur ex eo, quia naturaliter repugnat, omnes habere curam cuiuſlibet.

Caluini animus.

Vnus Angelus non poteſt ſimul plurium curam gerere.

46 Dubitari enim primò poteſt, an vnus Angelus ſoleat habere curam duorum aut trium ſimul, aut ſaltem ſucceſſiuè. Reſpondeo negatiuè quoad primam partem. Ratio eſt, quia non conuenienter id fieret: cùm enim Angelus non poſſit eſſe in duobus locis ſimul, & duo illi homines ſæpè inter ſe diſtarent, indigerèntque Angeli præſentia & cuſtodia, non poſſet ſimul congruenter duobus attendere.

Dubium, an ſucceſſiuè idem ſit multorum cuſtos.

Quoad ſecundam verò partem, non videtur tam certum, ſucceſſu ſcilicet temporis, poſtquam vnum cuſtodiuit, non poſſe alterum. Nonnulli cenſent, numerum Angelorum infimi chori tantum eſſe, vt vel adæquent omnes homines qui fuerunt, ſunt & erunt, vel etiam ſuperent. Aliis è contrario hoc valdè videtur durum. Ego dubium eſſe dico. quòd ſi aliquam partem defendere vellem, certè hæc ſecunda negans videtur probabilior; vnde ſimpliciter probabilius iudico, temporis ſucceſſu vnum Angelum eſſe cuſtodem aliquorum hominum.

Succeſſiuè vnus pluriũ eſt cuſtos. An ſoli prædeſtinati habeant cuſtodem ſui.

Secundò dubitari poteſt, an ſinguli tantùm ex prædeſtinatis, an etiam ex his qui iuſti ſunt actu; an verò omnes omnino homines Angelum habeant cuſtodem ſui. Non defuère, qui ſolis prædeſtinatis conceſſerint Angelos. à qua ſententia non abhorret Origenes tractat. 5. in Ioann. circa finem. Alij verò ſolis iuſtis eos tribuerunt, ſiue ſaluandi ſunt, ſiue non. Pro ea videtur ſtare Didymus, Euagrius, Baſilius, Hilarius, Chryſoſtomus, Cyrillus & Origenes apud Suarez num. 15. Dicendum tamen, omnes omnino homines, ſiue iuſtos, ſiue peccatores, ſiue reprobos, ſiue prædeſtinatos, habere ſuum Angelum cuſtodem. Quam ſuprà diximus eſſe ſententiam omnium Theologorum; & inter Patres certiſſimam, atque Catholicorum omnium conſenſu receptam. Hinc infertur, non recedere Angelum à nobis, quando peccamus: nam ſi peccatores etiam illum habent, ergo per peccatum non recedit. Ad teſtimonia contraria reſpondent nonnulli, eos Patres non apponere excluſiuam. Verùm expreſsè Baſilius in cap. 5. Iſaiæ ait, *Vt muro tutelari ſpolietur, ſi in peccatis deprehendatur.* & clariùs in Pſalm. 33. *Omni in Chriſtum credenti Angelus aſſiſtit, niſi illum à nobis per improbas actiones profligauerimus.* Fateor, alios Patres haud ita clarè locutos pro contraria ſententia. Aliter ergo Baſilio poteſt reſponderi, ipſum alibi, tertio ſcilicet contra Eunomium, & lib. de Vera virginitate, Catholicam ſententiam tradidiſſe; in citatis verò locis non denotaſſe abſceſſum à cuſtodia, ſed quòd, quantum ex parte noſtra eſt, eum expellimus per peccatum, nos reddendo eo indignos. Fortè etiam aliquem breuem abſceſſum ſignificare voluit, qui non eſt contra Catholicam & certam doctrinam: non enim propterea propriè deſeritur tunc ille homo: ſicut non ceſſat puer habere pædagogum, etiamſi hic abſit à domo per duas tréſve horas. Et hoc modo explicandi ſunt alij Patres, quando videntur docere, per peccatum fugare nos à nobis Angelum; intelligendi, inquam, ad breue tempus, propter indiſpoſitionem noſtram.

Omnes homines quæleſcumque demum ſint, habent ſuum tutelarem.

47

Conciliantur huic ſententiæ Baſilius ceterique Patres.

Obiici poteſt pro eis ſententiis, maximè pro prima de prædeſtinatis, locus Pauli ad Hebr. 1. *In miniſterium miſſi propter eos, qui hereditatem capiunt ſalutis:* ergo ſolùm mittuntur Angeli propter prædeſtinatos, ergo hi ſoli habent Angelos cuſtodes. Reſpondent aliqui, etiam reproborum cuſtodiam ordinari in bonum electorum, quatenus reprobi arceantur à ſuis Angelis, ne noceant electis. Verùm hæc doctrina in multis fortè reprobis locum habere poteſt, at vniuerſaliter non poteſt. Quomodo enim infantes, aut vetulæ, ante ducentos annos in Peru & Mexicanis prouinciis arcebantur, ne nocerent electis, vbi electus nullus, vbi chaos tantum

48 *Reſponſio ad obiectionem pro ſolis prædeſtinatis facta à quibuſdam reiicitur.*

inter reprobos & electos, & per ſe ipſi impediti, ne ad nos accederent, nauigationis vſum ignorantes, nec de alio orbe cogitantes? Meliùs ergo reſponderi poteſt, Paulum ſolùm voluiſſe denotare, finem miniſterij eſſe, vt omnes ſint ſalui; ita vt τὸ *propter eos qui hereditatem capiunt* ſic exponatur, vt omnes capiant ſalutem, ſicut ipſe alibi dicit, *Omnia ſuſtineo propter electos*; explicánſque ait, *vt & ipſi ſalutem conſequantur.* Quod ad omnem hominem ſapientem & inſipientem, Græcum & barbarum, alibi extendit. Et hinc formatur ratio pro noſtra ſententia: nam cùm omnes ſint eleuati ad finem ſupernaturalem, oportet vt omnibus aſſiſtat Angelus, qui eos dirigat ad hunc finem. Quæ ratio etiam in barbaris locum habet: nam ſi benè vſi eſſent auxiliis ordinariis, obtinuiſſent vlteriora auxilia & ſalutem. quod qua ratione intelligendum, alibi dixi.

Melior aſſertur reſponſio.

Ratio vera, cur omnes, etiam barbari, ſuum habeant cuſtodem.

Obiectio.

49

Dices, Hæc ratio non videtur habere locum vel in omnino ſtultis à natiuitate: vel in his qui inter barbaros morituri videbantur ante vſum rationis: non enim potuit ibi habere locum directio angelica ad ſalutem, ergo nec cuſtodia. Reſpondeo Primò, in rebus moralibus regulam generalem etiam habere locum in perſona, quæ non videtur rationem motiuam legis ſubire, dummodò id per accidens ſit; ſic ſimplex fornicatio peccatum eſt etiam in illo, vbi prolis damnum non timetur. Quæ tamen ratio ſolet poni, cur ex ſe naturaliter ea ſimplex fornicatio peccatum ſit. & idem in aliis caſibus oſtendi poſſet. Deus ergo, qui eleuatis ad ſalutem illud priuilegium conceſſit, vt faciliùs conſequerentur finem, voluit etiam dare cuſtodes & ſtultis & infantibus: quia, licet non eſſent de facto ſalutem conſecuturi, nec ex parte ſua habituri proximam capacitatem; erant tamen eleuati ad eum finem ſupernaturalem. Reſpondeo Secundò, eos Angelos illis datos, vt vel parentes vel tutores pueri aut ſtulti promouerent ad ſalutem in bonum puerorum: nam, licet ipſi parentes haberent Angelos cuſtodes, qui illud bonum procurarent, hi tamen non intendebant per ſe niſi bonum parentum: alij verò bonum parentum in bonum filiorum ordinabant: ad quod etiam pertinebat, ipſos pueros & ſtultos à corporis caſibus & periculis cuſtodire, impedire ne alij mali homines eis nocerent, inſtigati à dæmonibus; & ſic, quantum naturalis curſus cauſſarum permitteret, protrahere vitam illorum, vt haberent occaſionem baptiſmi, &c. Confirmatur autem à Suario Catholica doctrina vniuerſalis à contrario, ex eo quòd omnes homines habent dæmonem tentantem, etiamſi prædeſtinati ſint; ergo etiam è contrario reprobi habebunt ſuum cuſtodem:
50 non enim eſt Deus minor in miſericordia quàm in iuſtitia. Verùm, licet, dato eo principio, bona ſit hæc ratio; fortè quis diceret, certius eſſe, quemlibet hominem habere Angelum cuſtodem quàm dæmonem impugnatorem, ideóque non debere illud per hoc ſecundum probari; imò ex cuſtodia Angelorum probari debere dæmonum impugnationem, vt ſcilicet pro quolibet ſit vnus dæmon.

In moralibus regula generalis non pendet ab accidentali caſu.

Cur ſtultis etiam & infantibus tutelarem aſſignet Deus.

Ratio alia deſumpta eſt à contrario, ſed minùs vrgens.

Tertiò dubitari poteſt, à quo tempore incipiat hæc Angelorum tutela. Ex dictis in reſponſione ad obiectionem præcedentem conſtat, incipere etiam ante vſum rationis: & colligitur ex loco Chriſti Matth. 18. vbi cùm paruulum illum ſtatuiſſet in medio, ſuppoſuit illum, etiamſi adhuc eſſet incapax doli, peccati & meriti, habuiſſe tamen ſuum Angelum: id enim denotant ea verba: *Angeli eorum vident*, &c. & ita communis ſententia docet, vt minimùm à natiuitate incipere cuſtodiam, maximè cùm iam poſſit tunc infans ab extrinſecis pati, incurrere corporis damna, & ſæpè ſeparatus ſit valdè à matre, vnde non poſſit commodè à cuſtode matris & ipſe cuſtodiri.

Tutela hæc incipit ante ipſum etiam rationis vſū.

Illud magis dubium, an etiam ab inſtanti conceptionis, an verò ſolùm à natiuitate. Hoc vltimum affirmat Hieronymus, illud Anſelmus, Tertullianus, D.Thomas, Bonauentura, & alij apud Suarium num.8. Et videtur ex ſe magis probabile: quia iam ab eo puncto eſt ille puer viator; & debet ei attendi, vt veniat ad occaſionem baptiſmi & ſalutis. Addit Suarius congruentiam ſuprà: nam contingere poteſt, vt mater non obediens proprio Angelo cuſtodi, velit proli nocere, aut comedere aliquid, quod ipſa ignorante nocere 51
poſſit proli; poteſt autem tunc Angelus cuſtos pueri id impedire. Dico hanc ſolam eſſe congruentiam: nam facilè reſponderi poſſet, totum id ab ipſo matris cuſtode impediri poſſe; maximè cùm Angelus non impediat id quaſi miraculosè, ſed moraliter, vel matrem ab eo retrahendo, vel ſaltem poſteà eam inclinando in remedium eius mali: hoc autem totum præſtari poteſt facile ab ipſo matris cuſtode.

An ab inſtanti conceptionis.

Quid ſentiat Hieronymus, Anſelmus, Tertullianus, D. Thom. Bonauentura cæterique ea de re ſentiāt.

Quartò dubitatur, à quo mundi tempore inceperit hæc cuſtodia. Nyſſenus lib. de Vita Moyſis, paululùm ab initio, credit, poſt peccatum Adami tunc primò deſignatos Angelos. Contraria tamen ſententia eſt D.Thomæ quæſt.11.art.4.ad 2. & alibi. eam etiam defendit Suarez, videtúrque eſſe communior: & ſuadetur facilè, quia, ſicut potuit Heua ante peccatum tentari; ita potuit & debuit habere cuſtodem, qui tentationem arceret, & ipſam inclinaret ad bonum: nam, ſtante etiam ea iuſtitia, licet homo à paſſionibus non tentaretur, nec retraheretur à bono; aliunde tamen poterat tentari, & indigebat etiam ſæpè calcaribus ad bonum. Incepit ergo à creatione hominis, & duratura eſt vſque ad finem mundi. Nec ſolùm fuit communis omnibus veræ legis cultoribus, ſeu fidelibus, ſed omnibus planè Gentibus ac nationibus, vt ex dictis ſuprà conſtat. Excipitur autem Chriſtus Dominus ab hac generali re-
52 gula, tum ob incapacitatem peccati, & omnem ſcientiam infuſam ac beatam, quibus ſuperabat Angelos; tum quia tamquam illorum caput non indigebat cuſtodibus; habuit tamen multos ſibi miniſtrantes, vt docent communiter Doctores & Patres: qui id colligunt ex illo Matth. 4. *Acceſſerunt Angeli, & miniſtrabant ei.* item Ioann. 10. *Videbitis cælum apertum, & Angelos Dei aſcendentes & deſcendentes ſupra Filium hominis.* Excipiunt etiam aliqui ab hac regula Antichriſtum, ob ſummam nequitiam; verùm improbabiliter, quia ille etiam habebit auxilium ſufficiens & libertatem ad non peccandum, & conſequenter habere poterit cuſtodiam.

Opinio Nyſſeni de tempore quo cœperit hæc cuſtodia.

Veriùs cœpit à creatione primi hominis, & ad finem mundi duratura eſt.

Chriſtus nullum habuit tutelarem, ſed plures miniſtrantes, & quare.

Etiam Antichriſtus ſuum habebit.

Quintò dubitatur, vtrùm præter Angelos cuſtodes hominum ſint etiam alij cuſtodes prouinciarum. Reſpondetur, omnino eſſe: ita enim communis ſententia Theologorum & Patrum, quæ colligitur ex Dan. cap. 10. vbi fit mentio Angelorum principum regni Perſarum, Græcorum & Iudæorum. vide apud Suarium teſtimonia variorum Patrum pro ea veritate à num.22.

Prouincia ipſa ſuos habent.

SVBSECTIO

SVBSECTIO SECVNDA.

De cuſtodia perſonæ publicæ, prouinciæ, & ſpeciei irrationalis.

An perſona aliqua plures habeant cuſtodes.

53 SExtò dubitatur, an etiam perſonæ publicæ, verbi gratia, Reges, Epiſcopi, gubernatores regnorum, &c. duos habeant Angelos. Res eſt dubia planè: nec video vnde decidi poſſit; pium eſt id credere, ſed non neceſſarium. Nec videntur mihi benè inducere nonnulli locum Actorum 12. vbi, pulſante Petro ad oſtium, crediderunt præſentes Angelum eius eſſe, quaſi ibi alter Angelus à cuſtode deſignetur. Non, inquam, id videtur congruum. Primò, nam cui meliori titulo ea libertas tribui debebat quàm cuſtodi? Secundò, non eſt credibile omnes eos, alioqui ſimplices, ſciuiſſe de duobus Angelis cuſtodibus. Tertiò, etiamſi ſciuiſſent, & id voluiſſent ſignificare; verba tamen nobis id nec vel leuiter innuunt. quo ergo fundamento eam dare poſſumus expoſitionem? Per hoc tamen non nego, ex ſpeciali fauore aliquando etiam plures vni perſonæ aſſignari, vt & ſuprà inſinuaui; de multis ex hiſtoriis fide dignis idem conſtat, ac de beatiſſima Virgine eſt meo iudicio certum, habuiſſe multos, cum quibus familiariter ageret.

Beata Virgo plures habuit quibuſcum familiariter egit.

Probabilibus ex mente Origenis, Nazianzeni, Auguſt. ac D. Thomæ, imò & Scriptura, ſpecies alias ſuum habere Angelum.

54 Septimò dubitatur, an etiam præſideant Angeli aliqui ſpeciebus aliis, verbi gratia, equis, mulis, &c. Affirmatiua pars videtur probabilior ob auctoritatem Origenis, Damaſceni, Nazianzeni, Auguſtini ac D. Thomæ ita ſentientium, quos refert & ſequitur Suarius numer. 15. In contrarium ſtat Caietanus, qui putat & ſine fundamento & ſine neceſſitate eam cuſtodiam poni: nam Angeli non producunt eas res, nec immutant curſum cauſſarum naturalium, nec illæ ſunt capaces doctrinæ; ad quid ergo talis cuſtodia ponetur? Reſpondetur tamen in primis ex Apocal. 1. & 14. cap. colligi Angelum vnum fuiſſe aquarum, alterum habuiſſe poteſtatem ſupra ignem. Vnde ſatis probabiliter ea præſidentia colligitur.

Occurritur obiectioni.

Nec otioſa ea iudicanda eſt, quia poteſt Angelus, qui præeſt mari in bonum hominum, ſæpè tempeſtates impedire, excitare ſæpè, prout iudicauerit expediens; qui præeſt igni, etiam impedire magna incendia, & ſic de aliis ſpeciebus. Poſſunt item attendere, ne ea ſpecies, verbi gratia, equorum omnino pereat, ne locuſtæ deuorent terram, ne lupi oues, &c. omnia hæc miniſteria in bonum hominum ſemper ordinando, ſicut earum omnium rerum exiſtentia ordinatur ad finem ſupernaturalem hominis.

Limitatio.

Placet tamen mihi limitatio quædam, quam inſinuat Suarius num. 11. cap. 19. vt tantùm perfectis ſpeciebus ea cuſtodia tribuatur. quid enim arenis maris tribuetur? nec enim ibi eſt periculum, vt omnino pereant, nec ab eis timetur malum. Et fortè eodem modo ſunt multæ aliæ, in quibus vix apparere poteſt honeſtas eiuſmodi angelicæ cuſtodiæ.

Imperfectiores tamen eo carent.

Verùm ex dictis argues, Vnus Angelus non ſufficit pro omnibus, verbi gratia, equis per totum orbem ſparſis, imò nec pro regno vno; quomodo enim ſimul & ſemel vbique intererit, & vbique omnia diſponet? dicere autem pro quolibet equo eſſe vnum Angelum, eſt abſurdiſſimum: vna enim tunc eſſet & muſcæ & hominis dignitas. Reſpondeo facilè, negando non ſufficere vnum Angelum, maximè pro quolibet regno: nam ea prouidentia circa equos, verbi gratia, non eſt accipienda cum eo rigore, vt ſemper de eis curare debeat, ſed pro caſibus aliquibus particularibus, in quibus vel tota ſpecies magnum poterat recipere nocumentum, vel aliam ob cauſſam magis adhuc, ſi vis, neceſſariam. optimè autem poteſt ei neceſſitati occurrere Angelus, qui, etiam ſi diſtet, optimè prænouit eas concurrentias, poteſtq; velociſſimè accurrere. Idem eſt, quando in mari debeat tempeſtas cohiberi, vel excitari: non enim ita in eodem momento in diuerſis locis eſt neceſſaria ea aſſiſtentia, maximè cùm ſint cum ipſis hominibus Angeli cuſtodes proprij, qui magis immediatè poſſent tunc aliquid efficere. 55

An pro conſeruanda ſpecie vnius regni ſufficiat vnus, & quomodo.

SVBSECTIO TERTIA.

Ex quibus choris ſint Angeli cuſtodes.

Solos bonos cuſtodes eſſe, per ſe notum eſt.

OCtauò dubitatur, ex quibus choris Angeli ad has cuſtodias deputentur. Suppono, quod ex hucuſque dictis planè eſt per ſe notum, ſolos Angelos bonos eſſe cuſtodes, dæmones verò non: in malum enim, non in bonum noſtrum, dæmones ſunt intenti. Quod etiam de motoribus cæli intelligendum: nam licet ea officia de motu cæli fuerint diſtributa ante peccatum; potuit facilè Deus, qui per ſcientiam mediam nouerat qui eſſent caſuri, qui verò non, eligere ex non caſuris, vt ſic apud bonos id officium maneret, nec neceſſum eſſet mutare aut deponere aliquem.

Probabilius è quatuor primis choris non aſſignari cuſtodes.

Communis ſententia docet, ex quatuor ſupremis ordinibus, Seraphinis, Cherubinis, Thronis & Dominationibus non aſſignari cuſtodes, quia adhuc de eis eſt dubium (vt vidimus ſuprà) an vel ſemel mittantur extra cælum; multò ergo certius erit, non eſſe ordinarios cuſtodes. Dixi tamen ſuprà contra nonnullos, haud ita eſſe improbabile, etiamſi Michaël ſit è ſupremis Seraphinis, illum eſſe ordinarium Eccleſiæ cuſtodem. 56

Difficilior Chryſoſtomi locus enodatur.

Chryſoſtom. homil. 60. in Matth. videtur in contrarium ſtare, dum ait, cuſtodes eſſe ex excellentioribus Angelis. D. Thomas reſpondet, intelligendum Chryſoſtom. de excellentioribus in infima hierarchia. Nonnulli verò dicunt, ſolùm voluiſſe eos eſſe beatos & excellentiores dæmonibus; quia explicans Chryſoſtom. eam excellentiam, ait, quòd *videant faciem Patris mei.* quod ſine dubio omnibus Angelis commune eſt. Probabilis hæc expoſitio, non tamen omnino ſatisfacit, quia τὸ *videre faciem* apud Chryſoſtom. non pro viſione omnibus communi, ſed pro ſpeciali aſſiſtentia coram Deo vſurpatur: ſicut, licet omnes reuerà aſſiſtant, à Theologis tamen Aſſiſtentes vocantur ſoli ſupremi: eſt autem valdè durum dicere, Chryſoſtomum per τὸ *ſupremum*, & *honor præcipuus*, ſolam differentiam à malis & damnatis denotaſſe, cùm his nullus, nec minùs præcipuus honor debeatur. Ideò vel expoſitioni D. Thomæ acquieſcendum, vel fatendum, diuum Chryſoſtomum in oppoſita eſſe ſententia: in re enim dubia non eſt mirum, ſi eam ſententiam tenuerit.

An ex ſolo choro omnium infimo, vel duobus etiam ſuperioribus, ſint Angeli cuſtodes.

Secundò dicendum, neque è ſecunda hierarchia, ſed tantùm ex tertia aſſignari cuſtodes particulares hominum; an autem ex ea tertia ſoli ſint Angeli infimi, an ex omnibus tribus choris, dubium eſt. Primam partem probabiliorem facit auctoritas Dionyſij, Athanaſij, Gregorij, D. Thomæ & Scholaſticorum apud Suarium capite 18. numer. 6. ſecundam verò reddit 57

dubiam

dubiam carentia ipſa ſufficientis auctoritatis. D. Thomas probabile putat eſſe è tertio etiam ſupremo choro.

Dices, Omnes Angeli ſunt inæquales in ſpecie, homines autem æquales; ergo non habent homines æquales æqualitatem eam in cuſtodibus, quam in natura. Quod videtur abſurdum: non enim id poteſt reduci in inæqualitatem meritorum: nam qui infantes moriuntur, æquales ſunt in meritis.

Soluitur obiectio bifariam.

Reſpondeo Primò, fortè omnes Angelos eſſe eiuſdem rationis. Secundò, etiamſi differant ſpecie inter ſe, eam tamen differentiam eſſe per accidens reſpectu hominum: tam enim exactè exercet ſuum officium minor, quàm alter nobilior in ſpecie. Hoc tamen videtur certum, quòd ſi Angeli infimi ordinis ſint ordinarij cuſtodes hominum, tunc pro inſignioribus aliquibus perſonis ex ſecundo aut tertio choro deſignentur aliqui. Et ita D.Bernardus Epiſt.17. cenſet, Gabrielem ſupremum eſſe Archangelorum, & fuiſſe cuſtodem beatiſſimæ Virginis; & eodem modo probabiliſſimè dicitur, etiam Regibus, Epiſcopis & ſimilibus perſonis Archangelos aliquos deſignari.

Probabiliſſimum eſt, excellentioribus perſonis Archangelos deſignari cuſtodes.

Dices tamen contra hoc, cùm Epiſcopi non fuerint ante electionem, niſi fortè priuatæ perſonæ, non debuerunt habere cuſtodem niſi ex infimo choro: vel ergo poſteà mutandus eſt cuſtos, quod repugnat communi ſententiæ; vel addendus alius, quod diximus ſuprà valdè dubium eſſe: vel denique dicendum, ab initio datum ei Archangelum; quia Deus ſciebat illum futurum Epiſcopum. hoc autem videtur abſurdum; quia inde ſequeretur, Angelos iam ſcire etiam ab inſtanti conceptionis, quis ſit futurus Epiſcopus, quis verò non: ergo tandem concludendum, cuſtodem Epiſcoporum non eſſe ex ordine ſpeciali.

58

Satisfit obiectioni.

Reſpondeo Primò, etiamſi ſuprà dixerim, dubium eſſe, an Epiſcopi duos habeant Angelos, non tamen id à me negatum; poteſt ergo reſponderi, addi vnum à puncto electionis. Secundò, non eſſe inconueniens, ſi omnes Angeli talem effectum futurum præſciant: hæc tamen ſolutio minùs mihi placet, quia ſequeretur, valdè multa ex futuris liberis circa homines præſciri ab Angelis. quod non caret difficultate.

Quid quatuor reliqui chori muneris habeant, dubium.

Quoad alios quatuor choros valdè diuinatur, quænam miniſteria exerceant. Solet illis tribui præſidentia ſupra communitates, prouincias, Eccleſias, regna. Principatus dicuntur eſſe ſupra genus humanum in vniuerſum, vt coërceant dæmones, ne noceant hominibus, ſaltem tot modis quibus nocerent, ſi non impedirentur. Virtutibus tribuitur ſingularia aliqua opera ſupernaturalia facere, aut etiam cælos mouere. Poteſtatibus cura communitatum. Verùm hæc omnia ferè ſunt dubia; ſufficiat inſinuaſſe.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid efficiant Angeli cuſtodes.

59

Quod ſit officium Angelorum, exequitur.

NOnò quæri poſſet, quid Angeli per hanc cuſtodiam exerceant. hac de re dictum eſt ſuprà, Primò, eos illuminare intellectum; Secundò, impedire dæmones, ne ita fortiter tentent; Tertiò, ſæpè auertere pericula corporalia & ſpiritualia, occaſiones tentationum, &c. Quartò, orationem clientis ſui deferre ad Deum. ita dixit Raphaël Tobiæ 12. & Apocal. 8. idem inſinuatur. Quia verò id videtur otioſum, cùm Deus ipſe immediatè noſtras preces audiat, ita intelligendum eſt, eos deferre preces, vt ſuas ſimul adiungant, quò fortiores noſtræ euadant. Quintò, etiam ſeorſim independenter à noſtris precibus, ipſi etiam pro nobis orant. Sextum munus eſt, corrigere ſeu punire ſibi commiſſos. Hoc autem intelligendum eſt de correctione filiali in ordine ad emendationem: ſæpè enim diſponunt Angeli in pœnam noſtrorum peccatorum, vt aliquid mali nobis ſuccedat, quo redeamus ad nos; aut vt in hoc mundo pro pœnis in purgatorio debitis ſatisfaciamus. Ad hanc etiam correctionem ſpectat, quod ſuprà dixi de remorſu conſcientiæ, quem haud dubiè frequenter ipſemet Angelus in nobis excitat; an autem mortem ipſam temporalem infligant aliquando immediatè, dubium.

An Angeli aliquando occidant ſuum clientem.

Probabile valdè cenſeo id aliquando fieri: etenim ſæpiſſimè repentina & anticipata mors eſt effectus prædeſtinationis, ac maximum hominis bonum, iuxta illud Sap. 4. de Henoch, *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum eius*, &c. ergo probabile eſt, tunc in bonum ſui clientis Angelum ex voluntate diuina eidem mortem immediatè infligere. De aliis verò pœnis, v.g. tortura in inferno, dubitari non poteſt, quin non infligantur ab Angelis, imò ſuo loco dicam, nec etiam ab ipſis dæmonibus, ſed à ſolo Deo eleuante diuinitus ignem. Neque mors, quando homo eſt in peccato, credenda eſt ab Angelo infligi. Aliquando autem bonis Angelis, non cuſtodibus, Deum vti ad eiuſmodi pœnas, vt in Sodomis, & caſtris Sennacherib, videtur certum. Quid verò de plagis Ægyptiacis, an fuerit bonus an malus Angelus, qui immediatè executus eſt, problema eſſe poteſt; ego magis propendeo vt credam fuiſſe bonum.

An alias pœnas infligant.

Plagas Ægypti, Sodoma & in caſtris Sennacherib immediatè cauſauit bonus Angelus.

Circa hoc dubitari poteſt, an aliqui Angeli ſint deputati quaſi ſuperintendentes ad eiuſmodi pœnas. Cui reſpondeo cum Suario, rem eſſe dubiam, & probabilius, nullos eſſe: quia ſi pœnæ ſunt in emendationem & bonum, tunc à præſidibus prouinciæ & cuſtodibus poterunt infligi; ſi autem tantùm ſint ad puniendum peccatores, non videtur officium dignum Angelis. 60

Angeli eſt, iuſtum deferre vel ad purgatorium, vel immediatè ad cælum.

Angelus cuſtos poſt mortem, ſi in mortali cliens deceſſit, eum planè iam deſerit, vt dæmonum prædam; ſi verò in gratia, & habet aliquid purgandum, defert illum ad purgatorium; ibique ſolatur, donec ad cælum deducat. quod præſtat ſtatim à puncto mortis, ſi nihil in purgatorio ſoluendum habuerit. Placet pulchra verba Chryſoſtom. in ſpeciali homil. de Lazaro ſubiungere, quæ Suarez habet n. 9. *Portabatur in humeris Angelorum, ne ſaltem ambulans laboraret: non ſufficeret vnus Angelus ad portandum; ſed propterea plures veniunt, vt chorum lætitia faciant. Gaudet vnuſquiſque Angelorum tale onus tangere: libenter talibus oneribus pregrauantur, vt adducant homines ad regna cælorum.* Hæc ille, qua ſolet elegantia. Vnde colligitur, ſæpè non ſolum cuſtodem, ſed multos alios Angelos concurrere ad animam vnius iuſti, maximè ſi ſit ſingularis ſanctitatis, deducendam in cælum. quod ipſum videtur ſupponere Eccleſia in Officio defunctorum, vbi ait, *Subuenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini, deferentes animam eius.*

Plures Angeli ſæpiùs concurrunt ad animam iuſti in cælos deportãdam.

Decimò & vltimò quæri poteſt, an Angeli triſtentur de damnatione clientis. Reſpondetur, non triſtari; quia, licet ex offenſa Dei & charitate in clientem poſſet oriri triſtitia, ſtatus tamen beatificus eam impedit, & ſumma conformitas cum voluntate Dei, quem vident id ita permiſiſſe ob iuſtiſſimas cauſſas, facit vt ipſi etiam non triſtentur

Angelus non triſtatur de damnatione clientis ſui.

triſtentur, ſicut nec Deus triſtatur. quòd ſi aliqui Patres videntur inſinuare eos triſtari, iuxta illud Iſaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebant*, intelligendi ſunt per exaggerationem ſeu metaphoram; ſicut Deo tribuitur pœnitentia, *Pœnitet me, quòd hominem creauerim*, &c.

An Angeli inter ſe diſſentire poſſint, & quando.

Quòd verò Angeli boni numquam ex negligentia peccent, diximus ſuprà contra Origenem; an verò inter ſe poſſint diſſentire in ordine ad miniſtrationem; vt videntur diſſenſiſſe Daniel. 1. dico breuiſſimè eos poſſe diſſentire contraria petendo, quouſque conſtet illis de voluntate Dei; quia vnus iudicat melius hoc eſſe pro ſuo cliente. Et in quo iudicio non falluntur, poſteà autem, cognita Dei voluntate, omnino inter ſe concordant; non ſolùm affectu, quo ſemper concordarunt, ſed etiam & deſiderio ſeu petitione. Et hæc ſatis de bonis Angelis: nam quomodo per eos Deus appareat, dixi ſuprà fusè.

DISPVTATIO VIGESIMATERTIA.

Praua ad peccatum dæmonum.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora ſupponuntur.

1 PATER Suarez ſolita ſua eruditione ac doctrina fusè toto libro ſeptimo, de peccato dæmonum diſputat, & per prima capita multa ex propoſito tradit, quæ iam alibi ab ipſo explicata fuerant, & ex ſe haud magnam difficultatem habent; inſinuabo ea breuiter in hac ſectione, vt liberiùs ad difficiliora progrediamur.

SVBSECTIO PRIMA.

Angeli adæquatè diuiduntur in bonos & malos de facto.

Angelos bonos & malos dari, ſola Scriptura, Eccleſia, Patrúmque ſimul ac Theologorum auctoritate conuincitur.

PRimò ergo ſupponimus, Angelum, vt ſic, rectè diuidi in bonum & malum, ita vt præter hos, non ſit alius Angelus; dentur autem verè mali Angeli, ſicut dantur boni: & quidem dari dæmones, ſeu Angelos malos; certius eſt ex tota Scriptura, quàm vt longam petat probationem; quidquid ſit, an id ab aliquibus antiquis Philoſophis, quos refert Suarez cap. 1. Ariſtotele item, & aliis negetur. In Apocal. deſcribitur pugna Luciferi cum Michaële: in Euangelio paſſim Beelzebubi fit mentio. Pſalm. 77. *Immiſſiones per Angelos malos*, &c. imò & eos agnitos fuiſſe ab aliquibus antiquis Philoſophis, oſtendit Suarez numer. 5.

Ratio Suarez refutatur.

Rationem autem, qua illorum exiſtentia probatur, adducit Suarez ex præſtigiis, incantationibus, &c. quam putat eſſe euidentem; at nos eam reiecimus ſuprà, agentes, an Angelorum exiſtentia probari queat per aliquam experientiam: ibi enim etiam allata fuerat à Suario hæc ratio. Ideò cenſeo, veritatem hanc non niſi auctoritate Scripturæ, Eccleſiæ, Patrum ac Theologorum perſuadendam eſſe.

2

Non eſt medium inter bonos & malos. Non dantur alij præter bonos & malos.

Quod verò non ſit medium quid inter bonos & malos Angelos, etiam eſt omnino certum; quia nec in Scriptura nec in Patribus vmquam agnoſcuntur alij præter bonos & malos. Secundò, hæc diuiſio non eſt in natura: in hac enim omnes ſunt boni (vt dicemus ſtatim) ſed in genere moris: atqui inter bonos & malos moraliter non poteſt dari medium, quia vel ſunt beati; & hi neceſſariò omnes ſunt boni, vel carent beatitudine (nec eſt aliud medium;) & hi omnes ſunt mali; quia per peccatum ſunt priuati beatitudine, & in æternum damnati; aliquos autem ponere, qui vel ſint in peccato, cum poteſtate tamen reſipiſcendi; vel ſint ſine peccato, adhuc tamen in via, eſt planè abſurdum; præterquam quòd illi primi eſſent mali, licet poſſent eſſe boni, & hi ſimpliciter eſſent boni, licet adhuc poſſent eſſe mali. Denique alios ponere, qui nec benè nec malè operati ſunt, eſt etiam fictitium, & contra Scripturam ac ſenſum Eccleſiæ.

Philoſophorum auctoritas ſuper Angelorum partitione nihil probat.

Nec obeſt, quòd aliqui Philoſophi videantur tales medios Angelos agnouiſſe, dum & cæleſtes ſeu bonos, & quoſdam terreſtres ſeu beneficos, & tertios item hominibus pernicioſos eſſe dixerunt, vt ex iiſdem Philoſophis Auguſtinus refert lib. 1. de Ciuitate Dei capite 11. & alij apud Suarez ſuprà; imò quidam videntur inter malos diſtinxiſſe, & alios per peccatum è cælo deiectos, alios verò bonos in hominum tutelam miſſos, ac deceptos à prioribus, cum feminis concubuiſſe, filiôſque gigantes medios inter homines & Angelos procreaſſe, iuxta illud Geneſ. 6. *Poſtquam ingreſſi ſunt filij Dei ad filias hominum*, &c. Hæc, inquam, omnia non vrgent, quia ſunt fictiones ſine fundamento. 3

Explicatur locus Geneſis 6.

Ad illum autem locum Geneſis, dictum eſt alibi, vel non intelligi ibi Angelos, vel ſummùm de dæmonibus in aſſumpto corpore, ac ſemine ab alio homine accepto, intelligendum. Eſt autem maximus error, ponere medium quid procreatum ab Angelis & feminis, ac ſi ex aſino & equo mulus produceretur: nec enim Angeli per ſe in ſubſtantia ſua ſpirituali generare poſſunt, aut producere aliquid ſublunare ſubſtantiale vel accidentale, motu excepto, vt ſuprà diximus. Et licet concedatur poſſibilis diuinitus aliquis Angelus potens producere formam ſubſtantialem (quod ſuprà oſtendi non dicere contradictionem aliquam) non continuò ille poſſet ſimul cum femina ad productionem illius quaſi monſtri concurrere. Denique, etſi illa omnia eſſent poſſibilia; quia tamen nullum omnino fundamentum eſt, vt de facto illud tertium genus creaturarum rationalium dicatur exiſtere, deberet omnino reiici talis fictio.

SVBSECTIO SECVNDA.

Angeli non ſunt natura mali.

Angeli non ſunt eſſentialiter mali.

VLterius Secundò ſupponendum eſt, Angelos malos non natura & eſſentialiter malos eſſe, 4 vt Manichæi & Priſcillianiſtæ dixerunt; nec eſſe entia à ſe independentia à Deo, & factos ab aliquo ſummo malo: omnes enim hi errores reiecti ſunt ab

ab Eccleſia in diuerſis Conciliis, quæ Suarez c. 2. citat. Ratione etiam manifeſta reiiciuntur, quia ens vt ens eſſentialiter eſt bonum. de quo in Metaphyſica. quod iam vrgetur ampliùs: nam omne ens ſibi bonum eſt: nam exiſtere, ſeu eſſe, bonum eſt; nec poteſt concipi aliqua ſubſtantia mala, niſi quia alteri mala eſt; vel quia eſt principium operationum malarum moraliter; at neutro modo poteſt eſſe in ſe mala. Non Primo, quia inde ſolùm ſequitur reſpectiuè eſſe malam: ſicut ignis me comburens eſt mihi malus; non tamen in ſe & ſimpliciter. Secundo verò multò minùs: nam vel ea natura eſt omnino determinata ad operationes malas; & tunc, quia careret libertate, non poſſet eſſe moraliter mala nec, operationes illius eſſe poſſent formaliter malæ; vel ſolùm eſt inclinata vel propenſa ad illas, cum libertate tamen ad ſe coërcendum, & tunc erit ſimpliciter bona: ſicut homo ſimpliciter eſt bonus, licet aliquam habeat inclinationem ad peccandum.

Subſtantia mala qui poſſit concipi.

5 Illud quæri poteſt, vtrùm poſſit vlla eſſe creatura determinata ad malum morale. Negant multi. Primò, quia eo ipſo quòd obiectum eſt malum, habet aliquam rationem, ob quam poſſit odio haberi; ergo non cogit ad amorem ſui: ſolus enim Deus per viſionem beatam repræſentatus neceſſitat ad amorem ſui. Hæc ratio facili negotio ſoluitur. Et verò poſitiuè oſtenditur falſum in ea aſſumi principium: nam, etiamſi obiecta, quæ bruta appetunt, habeant multas rationes mali, nihilominùs neceſſariò illa amant; & homo in motibus primò primis etiam neceſſariò amat obiectum illud, licet in ſe habeat multum mali: cur ergo non poſſet eſſe aliqua voluntas natura ſua determinata ad omne bonum delectabile, etiamſi per ſe contrarium rationi?

An poſſit eſſe creatura determinata ad malum morale. Prima ratio quorumdam ſoluitur.

Secundò idem probant: nam ſi ille amor obiecti mali eſſet naturalis ei ſubſtantiæ, eo ipſo eſſet eius paſſio, nec poſſet eſſe malus. Hæc etiam ratio diſplicet. Primò, quia poſſet dici, illum amorem eſſe malum moraliter, quatenus ferretur in obiectum rationi contrarium & diſſonum; eſto ex defectu libertatis non diceretur malus formaliter. Secundò, quia iam hîc non diſputamus, an actus eſſet malus; ſed an ferretur in obiectum malum.

Secunda

Tertiò ex D. Thoma argumentantur: Voluntas eius creaturæ ſequitur eius intellectum, qui ſe extendit ad omnem rationem boni, ergo & appetitus illius ſeu voluntas ſe extendit ad omnem rationem boni; ergo repugnat, eum eſſe determinatum ad bonum particulare, quale eſſet illud quod haberet adiunctam rationem mali moralis: nam vniuerſale bonum continet etiam ſub ſe bonum honeſtum; ergo determinatio ad bonum inhoneſtum eſſet contra indifferentiam ad bonum vniuerſale, & conſequenter eo ipſo repugnans ei creaturæ. Hæc etiam ratio diſplicet, tum quia ſupponit, appetitum, tam ſe poſſe extendere amando, quàm intellectum cognoſcendo. quod tamen in Deo conſtat eſſe falſum; nam intellectus ipſius etiam fertur formaliter in bonum delectabile, licet ſit ſimul malum moraliter; at voluntas non poteſt illud malum amare. Nec videtur vlla difficultas eſſe in aliqua natura creata poſſibili cognoſcente omne bonum, determinata verò ad amandum ſolum bonum honeſtum, aut è contrario, ſolum bonum delectabile: dentur enim duo contradictoria inde ſecuta, dummodo non ſupponatur ſemper quod probandum eſt, & à me negatur, de ratione ſcilicet omnis voluntatis eſſe, habere eam indifferentiam.

Tertia ratio ex Diuo Thoma.

6 Reijcitur.

Non ſemper ita ſe extendit voluntas amando, ſicut intellectus cognoſcendo.

Secundò diſplicet ea ratio, quia eodem modo videtur probare, Deum poſſe amare malum morale: nam voluntas Dei fertur in bonum vniuerſale; ſub bono autem vniuerſali etiam continetur bonum delectabile, licet ſimul habeat adiunctam eſſentialiter malitiam moralem; ergo etiam Deus non poterit eſſe limitatus ad ſolum bonum honeſtum amandum. quod eſt hæreticum.

Sed vrgebis: Illa natura non eſt determinata ad amandum bonum delectabile, eò quòd ſit contrarium rationi: hoc enim motiuum eſt malum formaliter; malum autem vt tale non mouet ad amorem; ergo ſolùm poteſt eſſe determinata ad illud amandum ſub ratione delectabilis boni; ergo ſi inueniat delectabile aliquod, licet non malum moraliter, adhuc illud amabit, quia inuenit in eo totum ſuum motiuum, & conſequenter non erit neceſſitata ad malum moraliter. 7

Replica.

Fateor hanc rationem eſſe efficaciorem pro intento, non tamen eſt confirmatio præcedentis, ſed noua omnino ratio. Addo verò, nec eam conuincere: dicerent enim aduerſarij, eam naturam eſſe talem, vt, ſcilicet ratio mali moralis in obiecto non ſit motiuum vt illud amet, ſit tamen conditio, ſine qua illud non amaretur; ac proptereà eam voluntatem eſſe malam, quia eſt determinata ad non amandum bonum vtile ac delectabile, niſi dependenter ab eo, quòd ibi videatur malitia moralis. Porrò, poſſe aliquid ſe tenere per modum conditionis præuiſæ ex parte obiecti, non autem per modum rei amatæ, alibi ſæpè oſtendi. Neque hîc videtur aſſignari aliqua contradictio in tali determinatione. Declaro id ampliùs. Non repugnat aliqua voluntas determinata ad quædam particularia bona, ſicut viſio eſt determinata ad quædam accidentia materialia, nempe ad colorem, & auditus ad ſonum; ergo ſiue motiuum eius voluntatis in amandis talibus obiectis eſſet oppoſitio cum regula rationis, ſiue aliquod aliud, poſſet tamen eſſe determinata ad quædam in ſpecie obiecta, quæ ſimul eſſent mala moraliter, vnde ad alia purè bona non poſſet ſe extendere.

Soluitur.

Voluntas determinata ad quædam bona non repugnat.

In hac dubitatione dicendum cenſeo, etiamſi omnino manifeſtè non poſſint oſtendi duo contradictoria in tali voluntate quæ obiectum bonum delectabile amare non valeret, niſi dependenter ab eo quod noſceret eſſe ſimul malum morale;

Nihilominùs tamen longè probabilius eſſe, eam repugnare: quia licet ſæpè voluntas dependeat ab hac aut illa conditione ex parte obiecti, vt illud amet; debemus tamen aliquam probabilem rationem eius dependentiæ agnoſcere, vel quia inde voluntas aliquam voluptatem aut vtilitatem accipit. At omnino videtur repugnans eam facere dependentem in omnibus ſuis actibus à conditione, quæ potiùs retrahit ab eis actibus quàm alliciat. Cùm ergo obiectum delectabile non reddatur magis amabile, ſed potiùs longè minùs, ex eo quòd ſit moraliter malum; planè videtur imperceptibile, quòd ea voluntas non poſſit amare, verbi gratia, hauſtum, etiamſi alioqui ſapidiſſimum, niſi agnoſcat eſſe prohibitum. Certè hoc ipſum inſinuat, eam voluntatem quodam modo affici poſitiuè ipſi malo morali;

Voluntas determinata ad omne malum morale repugnat.

motali; cúmque non poſſit vltimatè illud habere pro formali motiuo amoris, quia malum vt malum non terminat amorem, debet habere diuerſum aliquod motiuum; ſcilicet, vel quia vindicare ſe vult de alio cui illud malum repugnat, vel aliquod aliud bonum: cúmque bonum illud
8 poſſet fortè ſæpè obtineri ſine malo morali, ſaltem tunc poſſet amare bonum, etiamſi non reperiretur ibi ratio mali moralis.

Obiectio. Obiicies; Dæmon de facto nihil amat, niſi vbi rationem mali moralis reperit; ergo poſſet aliqua eſſe natura quæ ex ſe eam haberet inclinationem.
Solutio. Reſpondeo Primò; valdè dubium eſſe illud antecedens. Mihi ſanè videtur certum, ſæpè ſaltem inefficaciter illum dolere, quòd amiſerit tanta bona; item quòd dederit cauſſam talibus tormentis. Et ſi ei offerretur iam bonum aliquod ſummè ipſi gratum, quod non eſſet inhoneſtum; quis dubitaret fore vt ab illo amaretur? Secundò reſpondeo, eam neceſſitatem non prouenire ex natura rei, ſed quia à Deo punitur ob peccata ſua; alioquin, non eſt perceptibile, cur non poſſet amare bona ſibi vtilia, eſto Deo non eſſent contraria, cùm potiùs ex eo capite valdè creſceret eorum bonorum amabilitas. Hæc autem neceſſitas non habet locum ex natura rei, & antecedenter ab ipſo peccato, prout diſputamus: agimus enim de aliqua voluntate quæ ex ſe talem haberet determinationem antecedenter ad omnem extrinſecam ſuppoſitionem. Conſtet ergo, meritò dici repugnantem voluntatem omnino determinatam ad ſola bona delectabilia, quæ ſimul eſſent mala moraliter.

Limitatio. Per quod non nego poſſe aliquam eſſe, quæ cùm ſimul alia bona poſſit amare, occurrente tamen aliquo bono phyſico in ſpecie, cui ſit intrinſeca malitia moralis, non poſſit ab illius amore ceſſare; non ita, vt ſi illud idem bonum ſine malitia inueniretur, non poſſet etiam illud amare; hoc enim iam eſt à me reiectum; ſed quia in illam delectationem determinata eſt, ſiue ea honeſta ſit, ſiue inhoneſta: eſt autem ei voluntati per accidens, quòd ſeparari non poſſit ab eo obiecto malitia moralis, ad eum fortè modum, quo appetitus fertur in delectationem ſenſitiuam: eſto enim numquam hæc eſſet licita, appetitus tamen ſemper in eam ferretur.

An poſſit eſſe in Angelo inclinatio ad aliquod bonum phyſicum moraliter malum. Vnde concludo, minùs benè à nonnullis doceri, non poſſe concipi cum fundamento, reperiri in Angelo vel ſolam inclinationem maiorem per accidens in aliquod obiectum bonum, quòd ſit ſimul malum morale: oppoſitum enim clarè in appetitu cernitur; ergo diuinitus ſimile quid non repugnat in aliqua alia voluntate. Dicunt hi, voluntatem ordinari ad bonum ſecundùm ſe, ideóque non poſſe tendere ſecundùm ſuam naturam in aliquod malum. Quando enim voluntati duo bona occurrunt, quæ ſimul velle non poteſt; tunc naturali pondere magis fertur in id quod eſt naturæ ſuæ magis conſentaneum: tale autem eſt bonum morale; ergo non poteſt magis ferri ex natura ſua in malum morale quàm in bonum. Reſpondeo, etiam appetitum materialem habere ſuam naturam, & inclinari ex natura ſua ſæpè magis in bonum delectabile contrarium rationi quàm in honeſtum; cur ergo & voluntas idem habere non
9 poterit? Dices, Voluntas fertur in communem
Replica diluitur. rationem boni. Sed contrà, quia iam ſupponitur quod probandum eſt, ſcilicet, de ratione
Contrà Primò. omnis voluntatis eſſe eam extenſionem. Con-
Secundò. trà Secundò, quia vel reſpicere rationem communem boni, ſignificat, poſſe amare quodcumque bonum etiam honeſtum; ex hoc autem quòd poſſit honeſtum amare, non ſequitur, quòd non inclinetur aliquando magis in bonum delectabile inhoneſtum: vel ſignificat, determinatam magis eſſe ad bonum honeſtum quàm ad aliud; at in hoc ſenſu ſupponitur, quod debuiſſet probari. Contrà Tertiò, quia non ſolùm appetitus noſter ſæpè *Tertiò.* habet tales inclinationes, ſed etiam voluntas, quâ parte eſt ſpiritualis, & in affectibus, vbi non eſt paſſio materialis, v. g. in appetitu honoris & æſtimationis: ſæpè enim natura magis inclinatur ad obtinendos eos honores, etiamſi interueniat peccatum, quàm è contrario ad eos fugiendos, ne peccet. *Confirmatur ab exemplo.* Et certè in Angelo non poteſt id negari: ſi enim exiſtens in pura natura ſine gratia grauiſſimè læſus fuiſſet in honore (ſuppono id poſſe inter Angelos contingere;) vel, ſi inter Angelos non poteſt, da ab homine diffamatum Angelum, quis dicet, probabiliter eum Angelum tunc temporis ex naturali inclinatione non futurum magis procliuem ad iniuriam illam propulſandam, etiamſi ea vindicta eſſet aliquo modo peccaminoſa, quàm ad parcendum illi? ergo poteſt eſſe aliqua naturalis inclinatio in natura creata rationali in aliquo caſu ad bonum ex ſe minùs ſimpliciter; vehementiùs tamen hîc & nunc ſibi propoſitum aut iudicatum magis intrinſecum?

Non repugnat inclinatio ad malum in Angelo. Vnde concludo, me nullam prorſus in tali inclinatione nec apparentem reperire contradictionem; nec eſſe omnino certum, an non de facto talis in Angelo reperiatur; nec tamen propterea ille erit malus, licet habeat aliquam inclinationem ad malum, vt ſuprà dixi.

Verùm obiicies, ad probandum Angelos eſſe 10
Obiectio. natura ſua malos, quia poſſunt efficere peccatum; non poteſt autem intelligi tam malum effectum prodire niſi à mala cauſſa; aliqui, ſupponendo conſtitutiuum peccati eſſe priuationem, reſpondent, potentiam peccandi non eſſe potentiam, ſed impotentiam. *Solutio quorumdam reiicitur Primò.* Hæc tamen ſolutio, quia, iuxta ea quæ alibi tradidi, falſum omnino ſupponit, etiam in præſenti reiicitur. Addo, eſto veram ſupponeret doctrinam de conſtitutiuo peccati, quia tamen ea priuatio, in quâ conſiſtit formaliter malitia, non aliter ſit quàm producendo hîc & nunc actum, ad quem illa conſequitur; ſimplici-
Tertiò. ter debet ea potentia aliquid poſitiuum dici. Denique, ſiue poſitiuum ſit ſiue non, ſemper ea negatio ſeu priuatio, quæ mala eſt, continetur in ſua cauſſa; & conſequenter cauſſa videtur futura mala, vt obiectio contendit.

Reſpondetur meliùs ei obiectioni. Meliùs ergo reſpondetur Primò, argumentum habere ſuam difficultatem, etiam contra animam rationalem: cùm enim ea poſſit peccare, etiam eſſet ex ſe mala, ſicut hi dicunt de Angelis; in anima autem nullus dixit id, ergo. Abſolutè Secundò reſpondeo, eam potentiam arguere imperfectionem aliquam in anima & Angelo, non tamen *Actualis malitia in ſola operatione libera conſiſtit.* actualem malitiam; hæc enim in ſola operatione libera conſiſtit: ſicut è contrario, ex eo quòd poſſit homo vel Angelus benè moraliter operari, non eſt homo aut Angelus actu bonus moraliter, niſi actu benè operetur, licet ea potentia benè operandi ſit phyſicè bona.

Obiectio Secunda. Secundò obiicies aliqua teſtimonia Scripturæ, quæ videntur denotare, dæmones creatos malos, vt Eccleſiaſtici 39. *Sunt ſpiritus qui ad vindictam creati ſunt.* Pſalm. 103. *Draco iſte quem formaſti ad illudendum ei.* Iob. 40. *Ecce Behemot, quem feci tecum, ipſe eſt principium*, &c. *Reſpondetur Primò.* Reſpondeo, hoc

hoc vltimo loco nihil probari: nam, licet intelligatur ibi Lucifer nomine *Behemot*, non ideò dicitur productus in ſe malus, ſed productus primus omnium. quod in quo ſenſu ſit accipiendum, dixi alibi. Ad ſecundum è Pſalmo dico, non eſſe ſermonem de Lucifero, ſed de cete grandi. quòd ſi de Lucifero intelligatur, addo, non dici ideò creatum in peccato, ſed quia videbatur peccaturus paulò pòſt. Fortè etiam quis putaret, à Deo præfiniri antecedenter damnationem, ideóque fateretur à Deo creatum Luciferum, vt in eo oſtenderet ſuam iuſtitiam, & vt illuderet homini. Sed ego ab hac expoſitione, vt alibi dixi, ſum valdè alienus. Primus denique locus poteſt exponi de ventis & tempeſtatibus, qui dicuntur aliquando ſpiritus. Addo, & poſſe dici creatos ad vindictam, ſicut alibi dicitur Dominus mandaſſe Semei vt malediceret Dauidi, id eſt permiſiſſe; ita hîc creaſſe ſpiritus, quos ſciebat futuros ad oſtenſionem vindictæ.

Secundò.

Explicatur primus locus Scripturæ.

Creatura natura ſua impeccabilis non repugnat.

Poſt hæc diſputatur à nonnullis fuſiſſimè an poſſit creari diuinitus aliqua ſubſtantia impeccabilis. Sed quia omnia ferè alibi à nobis tractata ſunt, ideò, ne eadem repetendo faſtidium pariamus, Lectorem remitto ad primum Tomum; vbi omnia contraria argumenta diſſolui, & talem creaturam non repugnare oſtendi diſput. 5. à n. 16

SECTIO SECVNDA.

Primus modus requirendi in Angelis intellectualem defectum aliquem ad peccandum examinatur.

Proponitur difficultas.

12 DIfficultas hæc grauiſſima eſt, licet communis videatur hominibus & Angelis, ideóque ad tractatum fortè de peccatis aut actibus humanis ſpecialiter pertineat; tamen eam hîc diſcutere decreui, quia maiorem quodammodò in Angelis locum habet; minùs enim videntur eſſe capaces talium defectuum; ergo ſemel hîc tractata non erit neceſſum alibi repetere. De ea fusè Pater Suarez libro 7. à capit. 4. Nos aliquid tetigimus in libris de Anima, & alibi; quæ hîc vel omittemus omnino, vel ſolùm breuiſſimè inſinuabimus; vt ea quæ deſiderantur fuſiùs proſequamur.

Duplex defectus in intellectu.

Duplex poteſt eſſe in intellectu defectus, vnus poſitiuus, in actu poſitiuo erroneo conſiſtens; alius negatiuus, conſiſtens in carentia vel cognitionis alicuius: quæ ſi extitiſſet, peccatum impediuiſſet, vel, licet non ſit ſimpliciter carentia cognitionis, ſaltem erit carentia maioris intenſionis eiuſdem cognitionis, & vehementioris propoſitionis de illo bono. Et de vtroque defectu diſputandum hîc erit.

Defectus negatiuus in omni latitudine ſumptus requiritur ad peccatum.

13 Priùs tamen obſeruo, ſi in omni latitudine ſumatur defectus negatiuus, etiã prout extenditur ad carentiã viſionis beatæ, ſine dubio ad peccandum requiri eiuſmodi carentiam: cùm enim viſio beata impediat peccatum, vtpote illi repugnans omnino, requiritur ſine dubio ad peccandum, vt pro priori naturæ non fuerit præintellecta viſio, & conſequenter præciſio ſaltem à viſione debet procedere. Dico ſemper *præciſio*, & pro priori naturæ, quia ſuprà & alibi oſtendi, poſſe quem habere viſionem beatam in inſtanti eodem quo liberè operatur, & potuit peccare; dummodò ea viſio detur pro poſteriori naturæ, & dependenter à bono opere, aut à carentia peccati, ad quam homo eo inſtanti liberè ſe determinauit. Excluſa ergo viſione beata, & omni alia cognitione tollente libertatem, ſi quæ eſt (nam ſine libertate peccatum non conſiſtit) quærimus, vtrùm ad peccatum debeat vel error vel defectus cognitionis alterius diſtinctæ ab ea quæ tollit libertatem præcedere. Communis valdè ſententia docet, non poſſe eſſe peccatum in voluntate, niſi præcedente errore in intellectu. Ita D. Thomas 1. p. q. 36. art. 3. ad 4. & alibi, Caietanus, Ferrar, Alenſis, & alij; quos Suarez ſuprà refert cap. 4. num. 4. Fundamentum eſt, quia non poteſt voluntas errare, niſi malè dirigatur ab intellectu; ergo debet præcedere aliquis in intellectu defectus. perſuaderi etiã videtur illis omnibus Scripturæ locis, in quibus peccans dicitur ignorans & errans. Ieremiæ 12. *Deſolatione deſolata eſt terra, quia non eſt qui recogitet.* Pſalm. 12. *Illumina oculos meos, ne vnquam obdormiam in morte.* ſic etiam ſtulti in inferno apud Sapientem 5. conqueruntur, *Ergo errauimus: nos inſenſati:* &c. Accedunt etiam multa SS. Patrum teſtimonia, quæ adducit P. Vaſquez 1. 2. diſp. 43. c. 2. & 3. in quibus peccatum ſemper tribuitur defectui cognitionis.

Vtrùm ad peccatum debeat præcedere error vel defectus alterius cognitionis diſtinctæ ab ea quæ tollit libertatem.

Negant D. Thomas, Caiet. Ferrar. Alenſis, &c.

Ratio & loca Scripturæ pro concluſione.

Quia defectus intellectus poteſt eſſe varius, ideò auctores hic non concordant.

14 Verùm, quia (vt diximus ſuprà) defectus in intellectu poteſt eſſe varius, non omnes huius ſententiæ auctores omnino conueniunt: nam P. Vaſquez arbitratur, ſtante æquali propoſitione duorum bonorum æqualium, non poſſe voluntatem vnum præ alio eligere: vnde cenſet, eam quandocumque peccat habere hunc defectum, quòd ſcilicet remiſſiùs & minùs clarè ei fuerit propoſitum obiectum honeſtum quàm ipſum peccatum. Et ad hoc propoſitum adducit ipſe ea teſtimonia ex Scriptura & Patribus, rationem verò addit, quia alioquin ſine vllo defectu in intellectu poſſet eſſe in voluntate peccatum. Hanc Patris Vaſquez ſententiam fusè reiicit P. Suarez toto cap. 5. & promittit fuſiùs adhuc à ſe reiiciendam in tractatu de Anima. Nos eam in libris de Anima ſatis reiecimus, oſtendimúſque per illam tolli libertatem omnem: non enim ſufficiens eſt ſolutio Patris Vaſquez, quòd ſcilicet in eo caſu poſſit voluntas intellectum applicare ad cogitandum vehementiùs de alio obiecto; nam, vt ibi vrſi, ſi hæc ipſa applicatio ad cogitandum proponitur vt maius bonum; ergo tunc ſine libertate voluntas imperabit eam applicationem, & ſic nec exiſtente æquali propoſitione obiectorum habebit libertatem ad ſe determinandum, nec habebit libertatem in applicando ipſo intellectu; ſed neceſſariò illum applicabit. Quòd ſi poſt hanc applicationem non apparuerit maius bonum in re honeſta, iam non poterit voluntas illam amare; ſed neceſſariò tenebitur amare malum morale. Si verò ipſa applicatio intellectus proponatur minùs intensè, vel vt minùs bonum; ergo nõ poterit voluntas velle eam applicationem. & ſic planè tolletur omnis libertas. Hoc argumentum fuſiùs eo loco vrſi, & ſolutiones, quæ adhiberi poſſunt, efficaciter refutaui.

Reiicitur P. Vaſquez.

Sententia P. Vaſquez tollit libertatem.

Replica diluitur.

Duplex eſt determinatio voluntatis.

15 Nunc obſeruo, à nonnullis diſtingui duas voluntatis determinationes; vnam, quando, ſuppoſita v. g. intentione alicuius finis, debet ſe determinare ad eligendum medium; alteram, quando, nullo præcedente actu voluntatis, determinat ſe ad eligendum hunc finem particularem præ alio cum eo incompoſſibili. In priori caſu (licet expreſsè id non dicant) concedere tamen videntur hi auctores, voluntatem teneri eligere melius & conuenientius medium: verùm, quia ea neceſſitas non ex propoſitione intellectus, ſed ex libera ipſius voluntatis determinatione prouenit, nihil

Proponitur explicatio quorumdam circa ſententiam P. Vaſquez.

nihil obeſt in præſenti; idcóque in hoc puncto videntur cum Vaſquez ſentire: at quando determinatio eſt inter duos fines particulares, & ſine prænio actu voluntatis, tunc docent, non habere locum P. Vaſquez doctrinam, & in hoc nobiſcum conueniunt, argumentantúrque contra Vaſquez;

Impugnatur P.Vaſquez.

16 quia, ſtante vehementiori propoſitione boni turpis, adhuc non cogitur voluntas ad illud amandum (vt ipſe Vaſquez admittit:) atqui eo ipſo quòd relinquat bonum illud vehementiùs propoſitum, poteſt amare alterum minus, quia alterum habet ſufficientem bonitatem vt ametur, & ſatis eſt propoſitum: ergo, ſi nihil ſit quod id impediat, vt verè non eſt, quia maioris boni propoſitio, eo ipſo quòd non cogat ad maius, non impedit amorem minoris; poterit etiam, ſtante ea maiori propoſitione, amare id quod minùs efficaciter propoſitum fuit.

Confirmatur impugnatio Primò.

Confirmant Primò: Cogitatio intenſior non poteſt reſiſtere, ne ametur bonum alterum, niſi actiuè inducendo actum oppoſitum, ſiue amorem eius boni, de quo eſt cogitatio ea; ergo cùm non cogat ad amorem maioris, non impediet etiam amorem minoris. Nec item ea vehementior cogitatio impediet amorem de minori obiecto formaliter, vt vnus actus expellit alterum: nam illa cogitatio intenſior non eſt formaliter oppoſita amori minoris boni; ergo, ea ſtante, poteſt amari minus bonum.

Confirmatur Secundò.

Confirmant Secundò, quia de facto, ſtante vehementi tentatione, & maioris boni delectabilis propoſitione, ſæpe homo ſuperat eam tentationem; ergo amat id quod minus intenſè proponitur.

Impugnatur P.Vaſquez Secundò.

17 Secundò principaliter arguunt iidem, quia, etſi per impoſſibile actus intellectus carerent omni intenſione, & Angelus æquali claritate & conatu obiecta omnia cognoſceret, adhuc eſſet libertas in voluntate, ergo. Patet antecedens Primò in Angelis, qui fortè omnia obiecta æquè intenſè cognoſcunt; & tamen ſunt liberi. Secundò, clariùs idem in Deo patet, cùm omnia obiecta æquè clarè cognoſcat; eſt tamen indifferens, & de facto ſæpè amat minus bonum, quod ex ipſo Vaſquez & rationibus fusè nos oſtendimus contra P. Granadum in materia de voluntate Dei; ergo voluntas nó indiget ea maiori propoſitione ad amandum aliquod obiectum.

Replica confutatur.

Et hoc argumento reiicitur euaſio quædam quæ ex P. Vaſquez afferri poſſet, ſcilicet, non requiri ad amandum obiectum intenſiorem cognitionem, ſed illam, quæ peculiari modo repræſentet obiectum: nam ſine eo modo peculiari eſt in Deo libertas ad minus bonum: & denique omnia quæ de maiori & vehementiori intenſione dicta ſunt, applicantur etiam illi peculiari modo.

Impugnatur Tertiò.

Aliud argumentum adducunt recentiores contra eam ſententiam P. Vaſquez; quia, ſtante cogitatione intenſa de actu præcepto, & remiſſa aut nulla de bono delectabili, poteſt voluntas peccare omittendo præceptum, quia ea intenſior cogitatio non cogit ad ſeruandum præceptum; nec recurri poteſt ad hoc, quòd tunc poſſit voluntas quærere alia motiua, quandoquidem non obligant præcepta affirmatiua pro tam breui tempore. Hoc, inquam, dici non poteſt, quia fortè ſæpè ea obligatio valdè vrget, vt is, qui iam repentè moritur, obligatur ad actum contritionis, & qui diſtulit impletionem cuiuſlibet præcepti vſque ad vltimum ferè punctum, valdè tunc vrgetur; imò, eo ipſo quòd intellectus à voluntate applicetur in caſu dicto, non amando bonum honeſtum, ad quærendam maiorem rationem boni in bono delectabili, aut vehementiùs de illo cogitandum, videtur iam de facto peccare; & tamen tunc non præcedit ante illam defectus ex parte intellectus; ergo ſine vllo defectu poteſt eſſe peccatum. Hæc fusè recentiores.

Circa quas impugnationes, & diſtinctionem duplicis determinationis, cenſeo Primò, immeritò inſinuari ab his, etiam ſuppoſita intentione finis, teneri voluntatem ad medium vtilius: nam licet quoad punctum libertatis non ſit ibi tanta difficultas, quanta in altera parte ſententiæ Vaſquez; poſſunt enim omnia in libertatem intentionis reduci; quoad reliqua tamen eadem videtur eſſe in vtraque electione ratio: nam, ſi medium iudicatur ſufficiens, non eſt cur non poſſit eligi, etiamſi aliud melius in ſe aut vehementius proponatur: ſi enim inter duos fines non attrahit neceſſariò bonitas maior; cur inter duo media attrahet maius? & ita vniuerſaliter ego docui etiam de electione mediorum in eo loco de anima. Et eodem modo poſſunt contra hanc partem fieri rationes omnes quibus vtuntur hi auctores contra P. Vaſquez: nam ea propoſitio maior vnius medij non tollit ab altero minori amabilitatem, quia nec tollit vtilitatem illius, nec aliunde per ſe formaliter eſt incompoſſibilis cum amore minoris medij; ergo non tollit libertatem ad amandum medium minus bonum, &c. 18

Non tenetur voluntas ad medium vtilius, etiam ſuppoſita intentione finis.

Propoſitio maior vnius medij non tollit amabilitatem ab altero minori.

Secundò cenſeo, primam rationem è num. 16. eſſe ingenioſam; adhuc tamen ex ipſorum argentium veraque doctrina poſſe illi facilè reſponderi. Sicut enim quando concurrunt duæ cauſſæ, vna caloris v.g. altera frigoris, ſi ſint æqualiter actiuæ, & æquè potentes ad reſiſtendum, & applicatæ eodem modo, vna impedit operationem alterius, nihil tamen efficiendo, ſed ſe ipſis formaliter; cur eodem modo non poſſet Vaſquez dicere cogitationem vehementiorem ſe ipſa, nihil efficiendo, & conſequenter, etiamſi non cogat ad amorem ſui obiecti, impedire tamen operationem remiſſioris cogitationis? ſi enim æqualis impedire poteſt nihil agendo, à fortiori impedire poterit quæ eſt fortior & potentior, etiamſi nihil agat; eò quòd non ſit determinata ad agendum, ſit verò ad reſiſtendum. 19

Oſtenditur, ſecundam rationem eſſe debilem.

Vrgeo id, in ſententia docente libertatem eſſe eſſentialem actui (quæ opinio pro præſenti difficultate ſine dubio debet permitti, etſi aliunde falſa) ſi eſſet ſola cognitio bonitatis, & nulla planè malitiæ, voluntas prodiret in amorem neceſſarium, & ſpecie diuerſum à libero; accedat cognitio malitiæ, ea impedit voluntatem, ne poſſit elicere eum primum amorem in ſpecie: nam etſi nunc amare adhuc poſſit idem obiectum, debet tamen per actum diuerſum ſpecie à primo: nam iam debet amare per amorem liberum, anteà verò per neceſſarium: qui duo amores in ea ſententia ſpecie inter ſe differunt: atqui ea cognitio non impedit primum amorem aliquid producendo: nam antequam vllus actus producitur, iam eſt impedimentum pro illo amore, ergo.

Confirmatur ex ſententia docente, libertatem eſſe eſſentialem actui.

Quòd ſi dicas, eam cognitionem pugnare ex ſe cum amore neceſſario, tunc eodem modo dicet Vaſquez, vehementiorem cognitionem per ſe pugnare cum amore obiecti remiſſiùs propoſiti; & tũc reducetur tota difficultas ad quæſtionem de nomine, an ea cognitio dicenda ſit formaliter contraria amori, an non.

Replica ſit ſatis.

Secundum argumentum ratione inſtantiæ à Deo petitæ optimum eſt, & eo etiam ſum vſus contra Vaſquez eo loco de Anima. Tertium item de omiſſione bonum eſt, & re ipſa eamdem habet 20

Secundum & tertium argumentum approbatur.

difficultatem in peccatis commiſſionis, maximè in ſententia negante puram omiſſionem: nam cùm non poſſit voluntas ceſſare ab omni actu, poterit contingere vt proponatur ei tunc vllum aliud obiectum intenſiùs quàm fornicatio: & conſequenter, quia debet aliquem actum elicere, nec habet tempus ad deliberandum, debebit illam amare, nec poterit velle cogitare de bono honeſto; quia hæc cogitatio non proponitur vt maius bonum, aut intenſius; ergo debebit omnino peccare. Reiicienda ergo hæc Patris Vaſquez ſententia.

Scriptura teſtimonia etiam non vrgent. Frequenter peccata oriūtur ex inconſideratione.

Teſtimonia autem quæ pro ea adducit Vaſquez communia ſunt ſententiæ D. Thomæ & aliorum, ſolutáque à me eo loco de Anima. Fateor enim, frequenter peccata oriri ex defectu conſiderationis; & hoc ſolùm in eis locis inſinuatur; nego tamen ſemper id eſſe neceſſarium. Quod addit Vaſquez ex contraria ſententia ſequi, poſſe eſſe peccatum ſine errore aut defectu in intellectu; nos non reputamus abſurdum, ſed omnino verum, ideò non amouemur propter illud à noſtra doctrina.

SECTIO TERTIA.

Aliæ explicationes circa defectum eumdem ex parte intellectus.

21 *Explicatio quorumdam de defectu ex parte intellectus.*

DOctores alij defectum ex parte intellectus in eo conſtituunt: quòd cùm ad operandum ſemper acquiratur imperium aliquod practicum intellectus, quo dicatur, *Hoc eſt amandum*; neceſſarium eſt, vt qui obiectum honeſtum reſpuit præ turpi, careat illo imperio dicente, *Hoc obiectum honeſtum eſt amandum*; & habeat oppoſitum quo dicat, *Hoc obiectum turpe eſt amandum*; eo autem ipſo habet defectum in intellectu.

Reiicitur Primò ea ſententia.

Reiicitur tamen hæc ſententia facilè Primò, quia tale imperium omnino tollit libertatem voluntatis: cùm enim (vt illius auctores fatentur) eò ipſo quòd ponatur, non poſſit non voluntas operari, & poſitio illius non ſit libera; neceſſum eſt per illud tolli libertatem: quòd ſi dicatur, voluntatem determinare intellectum ad illud imperium habendum, tunc clariùs reiicitur ea doctrina; quia ſicut voluntas ſe liberè determinauit ad volendum ipſum imperium ſine alio præuio, ita potuit ſe determinare ad volenda alia obiecta ſine vllo imperio.

Reiicitur Secundò.

Secundò, ex hac materia ſpecialiter redarguitur: nam illa volitio libera imperij practici de obiecto peccaminoſo eſt peccaminoſa, & illa non ſupponit defectum: nam cùm ex ſe ſit ante imperium omne, non poteſt ſupponere defectum ratione imperij. Verùm quia contra hoc imperium intellectus fuſè egi & in libris de Anima; & infrà, Deo dante, in materia de actibus humanis repetam nonnulla. ſatis de illo nunc. Vide hîc Suarium fuſè cap. 6. illud reiicientem.

22 *Secunda ſententia aliorum.*

Parum ab hac opinione recedunt illi, qui ante peccatum dicunt præcedere defectum iudicij practici, quo ſecundùm rectam rationem iudicetur, quid hîc & nunc ſit faciendum. Pro quâ opinione citat Suarez cap. 6. num. 10. Capreolum & Conradum. *Probatur Primò.* Horum fundamentum eſt Primò, quia voluntas non agit, niſi mota à ratione; hoc autem fit per iudicium practicum, ergo. *Secundò.* Secundò, non poteſt intellectus habere duo oppoſita iudicia: atqui, quando amat obiectum turpe, habet iudicium, *illud hîc & nunc amandum eſſe*; ergo caret recto altero oppoſito & dictante, *Hîc & nunc obiectum hoc eſt omittendum*. *Tertiò.* Tertiò, quia, iuxta Ariſtotelem, nullus peccans poteſt eſſe prudens; ergo ſupponit defectum iudicij practici.

Meliùs alij explicant eamdem ſententiam.

Sententiam hanc alij ita extendunt, vt non ſolùm dicant, ad peccatum præcedere carentiam iudicij practici recti, ſed etiam poſitiuum errorem, quo intellectus dicit, hoc obiectum turpe ſibi hîc & nunc amandum eſſe. Et quidem hi auctores multò conſequentiùs loquuntur quàm præcedentes: nam ſi ad aliquod obiectum amandum requiritur iudicium practicum dictans hoc præ illo eſſe amandum; certè, cùm omnis peccans duo faciat, & non amare obiectum honeſtum, & amare obiectum turpe; neceſſariò debet ſupponere, & iudicium poſitiuum, quo dicat, *Hoc obiectum turpe eſt amandum*; tale autem iudicium eſt poſitiuè erroneum. quod & auctores præcedentes in tertia ratione ſua ſupponunt: nam ex illo iudicio erroneo inferunt carentiam alterius recti; ergo ad peccatum duo defectus concurrunt, & carentia recti iudicij, & aliud poſitiuè erroneum: vel certè neutrum requiritur. Ideò per modum vnius vtramque ſententiam pono, quia reuerà vna eſt & eadem via impugnandæ, licet P. Suarius ſeorſim eas referat & reiiciat. Dixi prætereà ſuprà, eas parum differre à ſecunda de imperio: nam vel hoc iudicium 23
practicum eſt verè imperium, vel parum ab eo differt; & in eaſdem incidit difficultates, vt breuiſſimè, efficaciter tamen, oſtendo.

Refellitur ea ſententia.

Ergo inprimis quæro, an tale iudicium, eo ipſo quòd exiſtat, cogat voluntatem ad habendum actum; an verò voluntas adhuc poſſit ceſſare, aut amare oppoſitum, ſi neceſſitat, ergo iam relaberis in imperium tollens libertatem, & inſuper in alias incidis difficultates, quas infrà rangam; ſi verò dicatur, ſtante illo iudicio, voluntatem poſſe contrarium amare, manifeſtè concludo, Ergo poteſt quis, ſtante perfecto iudicio dictante, obiectum honeſtum amandum eſſe, amare nihilominùs contrarium, & peccare; & conſequenter, nec poſitiuo nec negatiuo exiſtente errore, poterit eſſe peccatum. Nec maior videtur requiri pro hac ſententia impugnatio.

24 *Refellitur ſecundò argumento P. Suarij. Explicantur omnes ſenſus, quos habere poteſt illa ſententia. Primus ſenſus impugnatur.*

Nihilominùs tamen ſic eam ſecundò cum Suario impugno, explicando ſenſus omnes illius, & ſimul oſtendendo, in nullo poſſe ſuſtineri. Primò ergo τὸ *hoc eſt amandum*, vel ſolùm æquiualet propoſitioni ſimplici de futuro ſcilicet, *amabo hoc obiectum*: & in hoc ſenſu neque eſt practicum, neque poteſt præcedere prius natura: tum quia intellectus non eſt Propheta (vt benè ibi Suarez,) tum quia futuritio volitionis eſt prior quàm iudicium. Ideò enim verè dicitur, *Hic actus erit*, quia in re erit, non è contrario: ergo non ſupponitur in priori naturæ cognitio de futuritione ad ipſam exiſtentiam; ſed è contrario exiſtentia ad futuritionem. *Secundus.* Secundus ſenſus illius iudicij eſſe poteſt, vt τὸ *hoc eſt faciendum* denotet imperium intellectus, quo voluntatem determinat; at hoc imperium ſuprà ſatis reiectum eſt. *Tertius.* ideò tertius ſenſus ſit, vt denotetur per iudicium illud, tale obiectum ſecundùm rectum iudicium rationis eſſe amandum: & tunc non poſſet aliquis eſſe luxurioſus, niſi eſſet hæreticus: eſt enim hæreſis manifeſta, iudicare, ſecundùm rectam rationem luxuriam eſſe amandam. Secundò ſequeretur, etiam illum, qui inter duos actus virtutis eligit minorem, eſſe hæreticum, quia iudicat illud minus debere ſecundùm rectam rationem præferri, ſeu eſſe magis amabile. quod etiam eſt hæreticum. & eodem modo dico de eligente inter duo, de quibus ex fide eſſet certum *Quartus.*

eſſe

eſſe æqualia. Quartus ſenſus eſt, vt τὸ *hoc eſt faciendum* dicat ſimpliciter, omnibus penſatis, *hoc eſt expediens*; ſiue iam dicat: *magis expediens*, ſiue *minus*. Et hic ſenſus etiam ſuſtineri non poteſt; nam odium Dei, omnibus penſatis, non eſt expediens, ſed ſummè diſconueniens; & contrarium dicere eſt hæreſis.

25 *Quintus.* Quintus ergo erit, vt quaſi denotet, *Pro meo intento quærendi voluptates conueniens eſt hoc & hoc peccatum*. At hic ſenſus licet verus ſit, iam ſupponit determinationem peccaminoſam voluntatis ad contrarium. Ad illam autem primam non potuit ſimile iudicium præcedere; in præſenti verò loquimur vniuerſaliter de defectu requiſito ad omne peccatum. *Prædictum iudicium non eſt falſum.* Addo ego; illud iudicium non eſſe falſum, aut erroneum, ſed & quod à Deo habetur: iudicat enim Deus ad intentum hominis optantis voluptates carnales vtilem eſſe luxuriam; ergo peccatum, licet ſupponat illud iudicium, non propterea ſupponit errorem illum in intellectu. *Senſus vltimus.* Reſtat vltimus ſenſus, vt dicat, *Hoc obiectum poteſt amari ſimpliciter, ſiue peccando, ſiue non, quia habet bonitatem delectabilem*. Hoc autem iudicium fateor omnino nunc eſſe neceſſarium; at in eo nullus eſt error, nec defectus, ſed, vt de præcedenti dixi, etiam ab ipſo Deo haberi poteſt; nec item excludit alia iudicia recta, ergo præciſè, quia illud præcedat; non ſequitur præcedere defectum poſitiuum aut negatiuum in intellectu. Dixi, *Fateor nunc requiri tale iudicium*, quia ad amandum obiectũ non eſt neceſſum illud cognoſcere reflexè, vt amabile, ſed ſufficit cognoſcere vt in ſe bonum.

26 *Oſtenditur æquiuocatio eius ſententiæ.* Hinc cum Suario num. 31. concludo æquiuocationem committi ab auctoribus contrariis circa vocem *ſimpliciter amandum*: vſurpatur enim pro eo quod poteſt abſolutè ſiue peccando ſiue non peccando amari. In quo ſenſu nullus eſt error; & in eo fortè requiritur ad peccandum. Alius ſenſus: *eſt ſimpliciter amandum*, id eſt præ alio honeſto; & hic eſt hæreticus ſuprà refutatus, nec vllo modo ad peccandum requiritur.

Notandum. Aduerte, quæ de hoc iudicio dixi ſub illis verbis, *Hoc obiectum eſt amandum*: intelligenda eodem planè modo non ſolùm de obiecto ſecundùm ſe, ſed de illo vt veſtito omnibus circumſtantiis hîc & nunc concurrentibus, vel ad illud reddendum honeſtum, vel ad reddendum inhoneſtum: nam ſi, omnibus illis penſatis, malum eſt obiectum, non poteſt ſine hæreſi per iudicium practicum præferri honeſto; ſi verò eſt bonum, tunc à fortiori poterit amari ſine præuio errore.

SECTIO QVARTA.

Sententia Diui Thomæ circa hunc defectum.

Quarta ſententia D. Thomæ. QVarta ergo ſententia eſſe poteſt, requiri ante omne peccatum defectum aliquem cognitionis ſpeculatiuæ, non quidem vniuerſalis: nam, ſtante cognitione vniuerſali, ſcilicet, *luxuria eſt peccatum, & fugienda*, poteſt quis peccare; debet ergo eſſe ille defectus cognitionis alicuius particularis, quatenus peccans non habet cognitionem particularem quâ dicat, *actio particularis luxurioſa eſt mala, & vitanda*; ſed relinquit eam propoſitionem vniuerſalem ſine vlteriori deſcenſu, ita videtur D. Thomas docere 1. 2. quæſt.77. a. 2. ad 4. & in corpore expreſſiùs id tradidit.

27 *Improbatur Primò.* Hæc tamen doctrina non videtur ſuſtinenda. Et in primis ſupra modum eſt difficile, quod eo artic. docet D. Thomas: ſcilicet, aliquem poſſe actu cogitare, omnem fornicationem eſſe fugiendam; non tamen agnoſcere, hanc fornicationem numero eſſe fugiendam: tam enim eſt impoſſibile, quàm eum qui dicit, *Omnis homo eſt animal*, non noſcere ſimul, hunc hominem eſſe animal. Ratio à priori eſt, quia, omnem hominem eſſe animal, formaliſſimè eſt; hunc hominem & illum eſſe animal; ergo, ſtante cognitione vniuerſali, & propoſitione particulari, *hic eſt homo*, conſequentia illa neceſſariò debet inferri: non enim poteſt conſequentiæ aſſenſus ex euidentibus præmiſſis deductus euidenter ab intellectu cohiberi. Secundò, *Improbatur Secundò.* quia licet aliquis poſſet de ea minore non cogitare; incredibile tamen eſt, omnes malè operantes id ignorare. Certè de me ego contrarium poſſum dicere: nam non ſolùm noui, verbum otioſum in communi aut mendacium aut irreuerentiam vt ſic eſſe malam, ſed quando verbum profero otioſum, noſco illud eſſe malum, ac melius eſſe, ſi vitetur. *Confirmatur impugnatio teſtimonio D. Thomæ.* Et hoc ipſum clarè conſtat in teſtimonio ab ipſomet D. Thoma allatum, ex Lucæ 12. cap. *Seruus ſciens voluntatem domini, & non faciens, vapulabit.* Quæ verba nullatenus poſſunt de ea ſcientia in communi intelligi: 28 *Improbatur Tertiò.* nam ſi in particulari non conſtet mihi, *Hoc vult meus dominus vt faciam*, nec teneor illud facere; nec dici poſſum ſeruus ſciens voluntatem domini, etiamſi habeat ſcientiam vniuerſalem, *Quod omnis voluntas domini ſit adimplenda*. Tertiò, quia ſi, ſtante ea cognitione vniuerſali, per impoſſibile quis ignoraret, aut haberet actum oppoſitum, quod ſcilicet hæc fornicatio numero non ſit fugienda; aut non ſciret actu eam eſſe malam & fugiendam; proculdubio ille non peccaret eam amando, niſi fortè dubitaſſet, aut putaſſet ſe teneri id ſcire, & non vellet: & ſaltem tunc ea voluntas ignorandi debuiſſet ſupponere iudicium particulare, quòd hîc & nunc teneretur ſcire: ergo tunc nolendo ſcire peccauit affectando ignorantiam; & tamen nõ præceſſit error ille particularis nec vniuerſalis circa obligationem inquirẽdi, an illud obiectum eſſet malum; ergo tantum abeſt peccatũ à repugnantia cum eo iudicio particulari, vt, niſi detur illud, peccatum exiſtere non poſſit.

Reiicitur Quartò. Quartò reiicitur tota ea opinio: nam iudicium ſpeculatiuum, ſcilicet, *Hoc obiectum honeſtum eſt amandum*, non cogit ad amorem; ergo, eo ſtante, ſi proponatur obiectum delectabile, poterit voluntas illud relinquere, & hoc amare; tunc autem nullus fuiſſet defectus in intellectu, ergo.

SECTIO QVINTA.

Sententia Patris Suarez.

Proponitur ſententia P. Suarij. QVinta ergo & vltima ſententia ſit Patris Suarez cap.6. num. 32. cùm enim per tria capita fusè probaſſet, non requiri vllum errorem poſitiuum aut priuatiuum, nec remiſſiorem cognitionem ad peccandum; concludit tamen, neceſſariò debere præcedere iudicium in intellectu defectuoſum, ſeu erroneum in moribus. Pro quâ ſententiâ refert Scotum, Baſſol. Gabrielem, Almainum, Occam, Adrianum, Henricum Cordubam; probátque ex Prouerbio 14. *Errant qui operantur malum.* & Pſalmo 118. *Erraui ſicu ouis quæ periit.* Ratione item, quia nemo poteſt eligere, niſi iudicando illud eſſe diligibile ſub aliquâ ratione boni: atqui hoc ipſum iudicium imperfectum eſt ergo. *Obiectioni occurrit P. Suarez.* Quòd ſi obiicias, errorem ibi commiſſum non eſſe intellectus, ſed voluntatis; nam intellectus benè propoſuit illud obiectum, voluntas verò malè elegit; reſpondet numer. 33. duobus

duobus modis poſſe intellectum conſiderare obiectum prauum moraliter vt iudiciũ de eo ferat. Vno modo ſpeculatiuè purè, ac ſi conſideraret aliquam aliam veritatem ſpeculatiuam. v.g. duo & tria ſunt quinque. Alio modo poteſt habere tale iudiciũ adiungendo illud conſultationi practicæ, quando de volũtate dirigenda in ordine ad opus tractatur; & tunc ait, exercere talem actum iudicij, eſſe defectum intellectus practici, & contrarium prudentiæ, quia non poteſt deſeruire ad rectam gubernationem voluntatis. Et hoc modo talis actus iudicij etiam in eo qui reſiſtit ei, & non peccat, eſt imperfectus & defectuoſus: vel phyſicè, ſi non ſit liber, ſed ab extrinſeco proueniat, nam interdum defectus naturalis poteſt eſſe cauſſa peccati: vel moraliter, ſi tale iudicium voluntati ſit liberum.

Vt verum tamen fatear, non poſſum facilè aſſequi, quæ ſit Patris Suarez mens in hac doctrina, vel quæ ſit ea conſultatio practica; cui debet adiungi iudicium illud, vt ſit defectuoſum: nam vel præter iudicium illud ſpeculatiuum, quo intellectus hæc nouit, *à me poteſt abſolutè amari licet peccando mendacium iocoſum, quia habet bonitatem delectabilem*: præter hoc, inquam iudicium, ponit aliam conſultationem intellectus neceſſariam ad volendum tale mendacium, vel non ponit: ſi non ponit, cùm illud iudicium in ſe perfectiſſimum ac veriſſimum ſit, & vt ſuprà notaui, à Deo id ipſum iudicetur, non poteſt vi illius ſolius dici antecedenter ad peccatum dari aliquem defectum in intellectu, licet à voluntate peccante illud iudicium denominetur malum. quod tamen falſum eſt: nam iudicium in ſe ſemper eſt bonum, quidquid deinceps voluntas malè aut benè faciat. Secundò, quia tunc ea denominatio deſumeretur ex ipſo effectu ſecuto; non autem eſſet antecedens, & conſequenter non eſſet ad rem præſentem, vbi agimus de defectu antecedente in intellectu ante actum voluntatis. Si verò præter hoc iudicium requirat aliam conſultationem, facilè videtur reiici poſſe, quia talis conſultatio eſſet omnino otioſa: eo enim ipſo quòd intellectus iudicat, *Hoc obiectum eſt bonum mihi*; ſiue dicat, *Eſt minus bonum*, ſiue quomodocumque; poteſt voluntas illud amare, niſi aliunde impediatur; ergo non eſt neceſſaria ea noua conſultatio, ergo nec neceſſariò debet ad omne peccatum præcedere iudicium ex eâ conſultatione defectuoſum, etiamſi fortè aliquando præcedat.

30 *Reiicitur ſententia P. Suarez.*

Conſultatio in intellectu ſuperflua eſſe oſtenditur.

Secundò vix declarari poteſt, quid ea conſultatio dicat, quod oſtendo diſcurrendo eo modo quo ipſe P. Suarez ſuprà, & nos cum eo contra illud iudicium practicum, *Hoc eſt faciendum*: nam vel ea conſultatio eſt ad deprehendendum, quid ſit abſolutè futurum: & in hoc ſenſu eſt impoſſibilis, quia in priori natura non cognoſcitur futuritio effectus in eo inſtanti: vel ea conſultatio eſt ad inquirendum, an illud obiectum habeat bonitatem amabilem abſolutè, ſiue licitè, ſiue illicitè; & hoc iam aſſeritur per primum iudicium; ergo ea conſultatio nihil ibi habet quod cognoſcat: vel ea ordinatur ad cognoſcendum, vtrùm ſit melius moraliter, ſimpliciter, & omnibus penſatis, amare illud obiectum, quàm omittere, & prætérquam quòd ſine hæreſi de ea re non poteſt dubitari (conſtat enim, ex fide melius eſſe omittere rem malam) adhuc, accedente perfectiſſimo iudicio dicente, *Melius eſt amare*; voluntas tamen amare poteſt, ergo ſine defectu in intellectu poteſt quis peccare. Vel conſultatio fit, vt deprehendam, an teneat ſeu debeam amare tale obiectum; & hæc etiam eſt impoſſibilis, quia Catholico etiam non licet de ea re dubitare. Vel denique dicitur conſultatio eſſe, an ſimpliciter ſit expediens amare, & tunc ibi latet eadem æquiuocatio, quam Suarez ipſe contra Durandum notauit: nam τὸ *ſimpliciter* poteſt accipi vel pro *re magis amanda*, & ſic relabimur in hæreſim; vel ſumitur pro eo, quod verè & realiter amari poteſt, etiamſi in eo peccetur. Et in hoc ſenſu iam id noſcitur per primum & rectiſſimum iudicium; nec video quid aliud eſſe poſſit ea conſultatio.

31 *Reiicitur Secundò P. Suarez.*

Nullus effectus aſſignari poteſt illius conſultationis quæ ponitur in intellectu.

Dicet fortè, omnes teneri admittere conſultationem aliquam: nam ſæpè diu deliberamus apud nos ipſos, antequam determinemur; dicere ergo, obiectum illud eſſe amabile, quando fit ea deliberatio, eſt defectus intellectus: tunc enim deberet potiùs dicere, *Non eſt amandum illud obiectum.* 32 *Obiectio P. Suarez.*

Contrà Primò, quia ea deliberatio non contingit ſemper, ſed ordinariè, quando quis erga media deliberat, quod ſit melius, & vtilius; quia videtur voluntas eſſe iam determinata, ex libera tamen voluntate ad eligendum id quod inuenerit eſſe melius. Secundò, quia ea deliberatio non eſt noua conſultatio intellectus, ſed quod voluntas attracta à duobus bonis oppoſitis diu hæret antequam ſe determinet; hoc autem non prouenit ex eo quòd ſpectet nouam cognitionem; iam enim nouit omnia quæ ibi noſci poſſunt: ſed ex libertate ipſius. Contrà denique Tertiò, quia, licet ſemper deberet fieri illa conſultatio, non tamen proptereà iudicium præcedens eſſet malum: ſemper enim iudicat vnam veritatem quam ipſemet Deus etiam iudicat. Quòd ſi voluntas ſe liberè applicat ad aliam conſultationem, & in hoc errat; defectus certè non conſiſtet in eo iudicio, ſed in voluntate.

Reiicitur Primò. *Secundò.* *Tertiò.*

Et hæc ſit ſecunda totius doctrinæ Patris Suarez impugnatio, quia quando aſſerit, illud iudicium reddi defectuoſum ex eo quòd adiungatur conſultationi practicæ; rogo, an ea conſultatio practica ſit volita à voluntate, an non, ſed neceſſariò reſultet. ſi eſſet volita, rurſus rogo, an ſit bona an mala: ſi mala, ergo voluntas in ea peccat, vel ſaltem moraliter imperfectè operatur, & non ex præuio defectu in intellectu: nam illud iudicium ante eam conſultationem ab ipſo Suario dicitur nõ eſſe defectuoſum: ſi verò ea deliberatio ſit bona, cùm & iudicium præcedens ſit bonum, non apparet, quomodo ſit defectuoſum iudicium ſub ea deliberatione; quod tamen anteà ſine illa non deficiebat. Si verò dicatur, eam deliberationem non eſſe volitam liberè, ſed neceſſariò reſultare in intellectu, tunc inferam, Ergo ſemper illud primum iudicium erit defectuoſum, quia ſemper illi adiungitur conſultatio; & tamen ipſe Suarez admittit ſæpè illud iudicium eſſe bonum, aut ſaltem non defectuoſum. quo ſupponit, ſæpè non coniugi cum ea deliberatione; id autem repugnat, ſi neceſſariò conſultatio illud conſequitur. 33 *Impugnatur Secundò doctrina P. Suarez.*

Tertiò denique & vltimò reiicitur, quia vel conſultatio eſt actus voluntatis vel intellectus: ſi voluntatis, ergo vitium non fuit in intellectu, ſed in voluntate: ſi verò eſt intellectus, iam videtur requirere ad amandum obiectum aliud iudicium diuerſum ab eo, quo & bonitas phyſica amabilis, & malitia moralis odio digna cognoſcitur; cùm tamen in omnibus ferè impugnationibus præcedentium materiarum contrarium ſemper Suarius ſuppoſuerit, & meritò: quia reuerà nihil plus requiritur; imò cenſeo non eſſe 34 *Impugnatur vltimò.*

neceſſarium

Non eſt neceſſarium iudicium, quo reflexè res proponatur vt digna amore.

neceſſarium iudicium, quo reflexè illa res proponatur vt digna amore; quaſi intellectus reflexè debeat cognoſcere amorē, qui poteſt ferri in illud obiectum: ſufficit enim, ſi cognoſcatur malitia & bonitas in eo obiecto. Sicut enim bruta ſolùm agnoſcendo bonitatem ſine reflexione ſupra appetibilitatem, ſeu actus ipſos appetitus, determinantur ſufficienter ad appetendum; ita voluntas ex ſola agnitione bonitatis & malitiæ moralis ſine vlla reflexione ſupra actus ipſos amoris, aut odij, ſeu expreſsè ſupra amabilitatem, ſufficienter completur, vt poſſit vel amare, vel odio habere illud obiectum; non ergo eſt neceſſaria alia conſultatio intellectus; ergo neque ex hoc capite neceſſarium eſt, aliquod iudicium defectuoſum in intellectu præcedere ad peccatum.

SECTIO SEXTA.

Vera ſententia.

35 *Nullus defectus ex parte intellectus ad peccandum eſt neceſſarius. Stat pro hac ſententia Hēricus, Scotus, Gabriel, Maior, &c. Probatur ratione.*

EX dictis in præcedent. ſectionibus euidenter infertur, nullum prorſus eſſe ſimpliciter neceſſarium defectum ex parte intellectus ad peccandum, nec poſitiuum nec negatiuum. Ita Henricus, Scotus, Gabriel, Maior, Occam, Marſilius, Valentia, Molina, & alij apud P. Suarium ſect.4.n.5. Argumentum pro hac ſententia eſt, quia voluntas eſt potentia libera, quæ, poſitis omnibus prærequiſitis ad operandum, poteſt operari & non operari. Quod ſic ego explico, & ita vrgeo, vt planè videatur ſententia demonſtrata: voluntas ad amandum liberè Deum, etiam ſtante præcepto de amore, non indiget præuio aliquo defectu in intellectu, vt & omnes aduerſarij fatentur, ergo neque ad peccandum. Probo euidenter hanc conſequentiam, quia principia, quæ fuêre ſufficientia ad hoc, vt amor Dei liber efficeretur, fuêre ſufficientia vt ille amor poſſet omitti; nam alioquin non fuiſſet liber: atqui eo ipſo quòd potuit omitti, potuit eſſe peccatum in voluntate: omiſſio enim amoris præcepti peccatum eſt, ergo ſi, ſtantibus omnibus prærequiſitis ad amandum, potuit non amare, potuit peccare; atqui, vt ſuppono, prærequiſitum ad amorem etiam liberum non eſt aliquis defectus in intellectu, alioquin non eſſet proprium peccati ſupponere defectum; ſed omnes etiam actus boni liberi, quantumuis perfectiſſimi, id haberent, ſi vnum ex prærequiſitis ad libertatem eſſet eiuſmodi defectus. hoc autē eſt contra aduerſarios omnes, qui quando afferunt teſtimonia illa, *Omnis peccans eſt ignorans*, &c. longiſſimè abſunt ab hoc vt dicant, etiam amantem Deum ſuper omnia, ſi liberè amat, eſſe ignorantem & errantem ex parte intellectus; ergo ad actum bonum etiam liberum non requiritur talis defectus: vnde ego euidenter infero, nec requiri ad peccatum, quia hoc poteſt eſſe cum eis ſolis principiis, cum quibus eſt amor liber, ſuppoſito præcepto.

36 *Confirmatur aſſertio ex homine.*

Idem argumentum maiori vi fieri poteſt in homine, qui glorioſiſſimè reſiſtit vehementi tentationi, v.g. crudeliſſimam mortem tolerando citiùs quàm venialiter peccet: nullus enim requirit ex parte huius defectum aliquem vt ei tentationi liberè reſiſtat; & maioris claritatis gratia demus actum illum liberum eſſe diuerſum ſpecie à neceſſario, iuxta ſententiam aientem libertatem eſſe eſſentialem actui (quæ, licet, fortè falſa ſit, pro præſenti quæſtione debet admitti) voluntas illa in ſpecie tolerandi martyrium, & non adorandi idola ſecundùm ſuam entitatem, eſſentialiter pendent à principiis liberis, à quibus de facto oritur; & tamen nullus dicet, illam voluntatem nobiliſſimam in genere moris eſſentialiter ſupponere errorem in intellectu; aut eum Martyrem fuiſſe neceſſariò ex parte intellectus errantem, imprudentem, inſipientem, alioquin eum non potuiſſe talem voluntatem habere. Abſit talis doctrina à Catholicorum mentibus; ergo talis actus non ſuppoſuit de facto & eſſentialiter vllum errorem: atqui cum ſolis principiis, quæ ille actus ſuppoſuit, eſſe potuit peccatum; ergo peccatum non ſupponit eſſentialiter aliquem defectum aut errorem in intellectu; neque magis poteſt dici ex parte intellectus, *Omnis peccans eſt errans, ignorans*, &c. quàm ille Martyr. Conſequentia eſt euidens: ſubſumptum probo, quia illa ſola principia fuêre ſufficientia vt iſte actus non fieret, ſed oppoſitus cedendi tyranno: nam ille actus fuit liber libertate etiam contrarietatis de facto; ergo ſupponit principia ſufficientia, vt fieret etiam oppoſitus: atqui omnia principia à quibus accipit libertatem, eſſentialiter ille præſupponit, iuxta ſuppoſitionem dictam; ergo ſupponit principia ſufficientia ad peccatum, & non ſupponit neceſſariò errorem aut defectum ex parte intellectus, vt diximus: ergo nullus error aut defectus ex parte intellectus eſt neceſſarius ad peccandum.

Martyr, qui glorioſè reſiſtit tyranno, habet cognitionem capacem peccati, & tamen nō eſt ignorans.

Poteſt fortè reſponderi ex quorumdam doctrina, quam ego alibi probabilem iudicaui, libertatem contrarietatis non eſſe in eodem ſigno rationis, ſed priùs natura hominem ſe determinare quaſi per omiſſionem ad non peccandum, & poſteriùs ad efficiendum actum bonum. Quæ doctrina ideò eſt inuenta, vt explicetur, quomodo in actus bonos noſtros cum libertate contrarietatis factos poſſit influere gratia habitualis, & eius habitus, & ſimul non tollatur libertas ad peccandum. Ex hac doctrina fortè aliquis diceret, actum illum poſitiuum martyrij, vt poſitiuus eſt, non ſupponere omnia principia neceſſaria ad peccatum oppoſitum; ſed ſolùm ad ſui carentiam, abſtrahendo ab eo, quòd illa ſit peccaminoſa; ideóque non rectè inde concludi, Ille actus non ſupponit ignorantiam, ergo neque peccatum oppoſitum eam ſupponet: ſummùm enim infertur, Ergo carentia illius actus vt non peccaminoſa, non ſupponit ignorantiam. quod non negabitur ab aduerſariis: nam omitti ſaltem tunc poterit actus bonus ſine præuio errore. 37 *Reſponderi poteſt, quòd libertas contrarietatis nō ſit in eodem ſigno rationis.*

Sed contrà Primò euidenter, quia, licet omiſſio actus peccaminoſi ſit prior natura, & poſterior poſitiuus actus tolerandi martyrium; hinc tamen non ſequitur, quòd ex parte intellectus concurrat aliqua cognitio ad omiſſionem, quæ non concurrat ad actum poſitiuum: non enim in eo priori eſt varietas vlla cognitionis, ſed ſolius gratiæ habitualis, quæ in omiſſionem non influit; quia ea omiſſio non eſt ſupernaturalis, & non potuiſſet liberè fieri libertate contrarietatis, ſi gratia præceſſiſſet, quia gratia non cohæret cum peccato: poſtquam verò actu voluntas ſe determinauit ad non peccandum, rectè iam poteſt gratia ibi eſſe & influere in actum poſitiuum, illúmque dignificare. Quæ machina doctrinæ excogitata ad libertatem ſaluandam, vt dixi, nihil valet reſpectu cognitionis: non enim ibi ſupponuntur diuerſæ cognitiones, ſed vna ſufficit, quæ dicat carni quidem moleſtum eſſe martyrium, ſpiritui verò vtile ac glorioſum, &c. iam non ago de ſupernaturalitate illius cognitionis; eſt enim extra quæſtionē præſentem. 38 *Impugnatur Primò ex reſponſio.*

Secundò euidenter eam ſolutionem reiicio, quia ſi *Impugnatur Secundò.*

eſſent ibi diuerſæ cognitiones, vna in omiſſionem actus peccaminoſi influens, altera in actum poſitiuum martyrij; cùm tamen hic actus ſit poſterior omiſſione, deberet neceſſariò vtramque cognitionem ſupponere,& eam quæ in omiſſionem, & eam quæ in ipſum actum concurrit, etiamſi è contrario omiſſio non ſupponat eam quæ in actum concurrit: ergo,ſi ea omiſſio actus colendi idola,quia ſupponit libertatem ad peccandum, dicitur debere ſupponere errorem, etiam illum debebit ſupponere actus martyrij, qui poſterior eſt eâ omiſſione: vel,ſi hic actus non ſupponit errorem, nec omiſſio ſupponet, & conſequenter poterit eſſe peccatum in eo priori,ſine vllo præuio defectu intellectus. Cúmque in ſententia, quam ſuprà præmiſimus pro hoc puncto,eſſentialis ſit actui libertas quam habet, etiam erit eſſentiale ſupponere priorem natura eam omiſſionem, ſeu potentiam ad peccandum: hanc enim potentiam ad peccandum eſſentialiter reſpicit, quia eſt eſſentialis ei libertas, quæ requirit potentiam, vt non fieret ille actus; ergo ille actus non potuit eſſe ſine eo errore: vel certè, ſi errorem non ſupponit, cùm tamen ſupponat potentiam peccandi, teneo totum intentum;ſcilicet,tunc martyrem ſine errore potuiſſe peccare,& denique non fuiſſe neceſſarium defectum vllum in intellectu.

Actus eſt eſſentialis libertas ſecundùm aliquos.

Confirmatur. Augetur autem maximè difficultas, quia in eo caſu non datur medium: vel enim debet tolerari martyrium,vel cedendum eſt tyranno.Quod ſi adhuc id non ſufficit, ponamus etiam poſitiuè imperatam à Deo illam voluntatem martyrij, & quidem pro inſtanti determinato, datámque homini notitiam diſtinctam inſtantium: ergo tunc ille reſiſtens liberè non ſupponit errorem, ergo vt non reſiſteret, ſeu vt peccaret, nullus fuit neceſſarius error.Denique ea ſolutio reiicitur,quia non poteſt ab eâ pendere tota quæſtio præſens de errore præuio: eſt enim ſingularis doctrina, &, vt dixi, ob alium finem inuenta, ergo independens ab hoc puncto de prærequiſito errore.

Impugnatur Tertiò ea ſolutio.

40 *Probatur cõcluſio Secũdò principaliter.* Secundò principaliter probo meam ſententiam; quia ad peccandum ſufficit vna cognitio ſupernaturalis indiuiſibilis repræſentans obiectum aliquod vt bonum morale, & ſimul vt phyſicè moleſtum: quæ duo per vnicam cognitionem indiuiſibilem ſine dubio repræſentari poſſunt.quod verò poſſit ea cognitio eſſe ſupernaturalis,videtur eſſe multò certius: nam Chriſtus Dominus per ſcientiam infuſam proculdubio cognouit ieiunium v.g eſſe Deo gratum,arduum tamen:ſi enim alias veritates naturales potuit noſcere per ſcientiam infuſam,cur non & hanc, ieiunium carni eſſe contrarium? Quòd ſi velis aliquid de motiuo ſupernaturali in obiecto ad actum ſupernaturalem, etiam hîc illud ego inueniam, ſcilicet ieiunium eſſe vtile ad augendum præmium æternæ vitæ,&c. ſi ergo ea ſola cognitio infunderetur homini, & Deus pararet illi auxilium ad vtrumque obiectum, cur non poſſet ille vel ieiunium amare, vel comeſtionem pro libitu, etiamſi eſſet ſub præcepto tale ieiunium? ergo ad peccandum ſufficit illud iudicium ſupernaturale. & ita inſinuat Suarius lib.7. cap. 20. num. 43. atqui illud nec erroneum nec defectuoſum eſt,vt per ſe patet; ergo non requiritur in intellectu ad peccandum error,vel iudicium defectuoſum.

Poteſt eſſe cognitio ſupernaturalis ſufficiens ad peccandum; quæ tamen non eſt erronea.

Solutio quorumdam reſoluitur Primò. Fortè reſpondebis Primò, actum ſupernaturalem non poſſe influere in peccatum, ergo debet eſſe tum cognitio naturalis; ea autem poterit eſſe defectuoſa. Sed contrà Primò, quia licet actiuè & phyſicè res ſupernaturalis non influat in peccatum, non video cur influere non poſſit per accidens nullo modo determinando, ſed proponendo obiectum,prout reuerà in ſe eſt,honeſtum moraliter,phyſicè verò arduum: tunc enim cur non poterit voluntas,quæ libera eſt, vti eâ cognitione ad peccandum fugiendo illud obiectum honeſtum? nec inde ſequitur,à Deo datam eiuſmodi cognitionem quaſi ad peccandum:non enim fuit data,niſi vt benè operaretur, & amaret obiectum illud honeſtum; ſed quia debuit ea cognitio eſſe vera,propoſuit ſimul phyſicam malitiam ſeu moleſtiam illius obiecti quam verè habet, ideò per accidens fuit occaſio peccati ob abuſum voluntatis.

41 *Replica diluitur.* Quòd ſi replices,Ergo pari ratione etiam poterit dari qualitas ſupernaturalis; quæ licet per ſe inclinet præciſè ad actum ſupernaturalem, poſſit tamen voluntas eâ abuti ad efficiendum peccatum quod tamen à me eſt alibi negatum.Reſpondeo, negata conſequentia, quia voluntas ex ſe habet ſufficientes vires ad efficiendum peccatum,vnde ad illud non eget confortatione. Secundò,quia difficiliùs intelligitur in eâ qualitate, quomodo poſſit efficienter influere ſine aliqua propenſione in peccatum; quod repugnat rei ſupernaturali;in cognitione autem clarè explicatum eſt, quomodo id per accidens contingat. Tertiò,nego à me alibi negatam qualitatem eo modo influentem. ſed de hoc alibi.

Solutio ſuprà data refellitur Secundò. Secundò impugno ſolutionem:ſi enim non ſufficit ea cognitio ,quia ſupernaturalis, pone aliam naturalem idem omnino obiectum repræſentantem: alibi enim oſtendi,circa idem omnino obiectum eſſe poſſe cognitionem & naturalem & ſupernaturalem; certè ea ſufficiet ad peccandum; & cùm ſupernaturalis non ſit defectuoſa,vt diximus, nec naturalis erit, quæ idem omnino obiectum & æquè clarè repræſentat; repugnat enim inter duas cognitiones idem omnino repræſentantes, vnam eſſe erroneam aut defectuoſam, aliam verò non, licet in perfectione materiali ſit aliunde minùs perfecta vna quàm altera: quod ad punctum præſens eſt omnino impertinens; ergo ſine errore aut defectuoſo iudicio eſſe poterit in voluntate peccatum.

42 *Solutio ſecunda, & melior.* Meliùs fortè reſpondebis Secundò, etiam in eo caſu eſſe defectum, non quidem poſitiuum (vt benè probatum eſt ex iudicio ſupernaturali) ſed priuatiuum, quia deſunt aliæ cognitiones intenſiores boni moralis, quæ ſi adeſſent, non fuiſſet peccatum. *Impugnatur Primò.* Sed contrà Primò, ergo ſaltem concludo contra eos qui defectum aliquem poſitiuum requirebant ex parte intellectus. *Secundò.* Contrà Secundò, quia, ſi cognitio ea cuius dicitur priuatio eſſe,non eſt viſio beata tollens libertatem (iam enim ſuprà dixi,me de illa non agere) debet relinquere liberam voluntatem; quòd ſi relinquit, ergo cum eâ potuit eſſe peccatum. *Tertiò.* Deinde Tertiò,cùm ibi ſupponatur rectiſſimum iudicium rationis, cognitio quæ deeſt, ſolùm poteſt eſſe aliqua vehementior aut intenſior propoſitio boni honeſti. at has cognitiones vehementiores ſuprà reiecimus contra P. Vaſquez.

Probatur Tertiò concluſio. Tertiò & vltimò abſolutè probatur noſtra ſententia ex impugnatione oppoſitarum: ibi enim à ſufficienti partium enumeratione omnes reiecimus;ceſſante autem omni ratione in contrarium, ſtandum eſt in fauorem libertatis.

SECTIO

SECTIO SEPTIMA.

Exceptio quædam, & reſponſio ad oppoſita argumenta.

43 *Frequenter peccat voluntas, ob carentiam alicuius cognitionis. Probatur experientia.*

NIhilominus tamen addo, frequenter voluntatem peccare, quia caret aliqua cognitione; quam ſi haberet, potuiſſet quidem peccare, moraliter tamen non peccaret. In hac conueniunt omnes auctores, probatúrque ipſa experientia: nam quando nimis vehementem & intenſam habemus cognitionem de grauitate pœnarum inferni, bonitatis diuinæ, &c. valdè difficulter peccamus. Et vix eſt credibile, aliquem hominem, qui ad tempus horribiles illas inferni pœnas experiretur, ſi illi Deus diceret, *Vel te in iſtis pœnis & grauioribus relinquam per æternitatem, vel efficias actum humilitatis, quem tibi præcipio*; vix, inquam, eſt credibile, talem non ſtatim eo ipſo eliciturum eum actum præceptum. Ergo ordinariè ſemper eſt aliquis defectus, maioris ſcilicet cognitionis, de peccati grauitate, & damnis.

Obiectio. Verùm hinc dices, etiam phyſicè videri impoſſibile, vt ille talis mallet manere in eis pœnis, quàm Deo in re tam facili obedire, niſi fortè fuiſſet obſtinatus in malo: à quâ obſtinatione nunc abſtrahimus; ergo ad peccandum neceſſariò debet præcedere aliquis defectus, carentia ſcilicet eius cognitionis vehementis.

44 *Reſpondetur Primò.* Reſpondeo Primò, poſſe concedi eam impoſſibilitatem phyſicam. Et ſanè mihi valdè probabile & ferè certum videtur, vix poſſe cadere tunc temporis etiam phyſicè peccatum in eum hominem; nego tamen inde quidquam contra nos inferri: nam propterea ſuprà conſultò dixi, me non ſolùm excludere à quæſtione carentiam viſionis beatæ, ſed etiam alterius cognitionis, ſi ſit aliqua, quæ adimat libertatem ad peccandum: ex terminis enim eſt notum, talis cognitionis defectum debere eſſe, vt poſſit eſſe peccatum, ſi ea cognitio repugnat cum peccato; quatenus repugnat cum libertate ad peccatum omnino neceſſaria. Aſſertio ergo prima fuit: Non requiritur ad peccatum carentia vllius cognitionis, quæ non adimat libertatem; ſed cum quacumque tali poterit quis peccare.

Reſpondetur Secundò. Secundò reſpondeo: licet, ſtante eâ vehementi propoſitione in aliqua materia facili, non poſſit eſſe inobedientia & peccatum; nihilominùs, ſi Deus rem aliam grauiſſimam & difficillimam imperaret ſub peccato, fortè ille homo, & ad oſtentandam ſuam libertatem, & ob materiæ præceptæ difficultatem, vellet magis manere in eis pœnis, quàm non peccare; & conſequenter non ad omne peccatum requiretur etiam ille defectus cognitionis intenſæ. Poſsétque aliquis hanc ſolutionem confirmare ex eo, quòd de facto cùm aliquibus proponatur valdè efficaciter infernus, nihilominùs malunt manere in peccato, quàm eas pœnas fugere; ergo idem poſſet alter ille facere ſimpliciter. *Confirmatio quorumdam reiicitur.* Ego tamen iſtam conſequentiam non puto bonam, quia eſt ferè infinita differentia inter propoſitionem tormentorum per ſola verba ab experientia ipſius doloris; vnde non valet, Illa tormenta propoſita à concionatore non cogunt vitare peccata, ergo neque cogent, ſi percipiantur actu per ſenſum: ſicut ſuo modo eadem Dei bonitas non cogit ad amorem propoſita à concionatore; cogit autem, ſi clarè & in ſe videatur.

45 *Obiectio contra limitationem.* Sed dices contra limitationem ſententiæ: Si ergo moraliter loquendo ſemper ſupponitur aliquis defectus in intellectu ad peccandum; ergo homini non debebit imputari tale peccatum; quia illum defectum intellectus non potuit ipſe vitare.

Reſpondeo, longè aliud eſſe peccantem carere ſcientia, quæ ſi adeſſet, tolleret ei potentiam moralem ad peccatum; longè verò aliud, eum non habere ſufficientiſſimam ſcientiam vt vitet peccatum, etiam facillimè. *Reſpondetur ei.* Primum ſolum concedimus, & ſecundum negamus: nam, licet careat ſcientia, quæ omnino & ſine libertate ipſius impediret peccatum; habet tamen eam, quâ liberè & facilè illud poſſit impedire; quòd ſi non impediat, nullam penitus habet excuſationem. Facilè iam erit ex dictis ſatisfacere argumentis in contrarium. *Argumentis in cõtrarium facilè hinc reſponderi poteſt.* & quidem, quæ à ratione ſumebantur, nullius ſunt momenti: nam vel ſupponitur quod deberet probari, dum dicitur, *eum errorem requiri, alioquin poſſet peccari ſine defectu in intellectu*: quod enim pro abſurdo infertur in hac ratione, à me iudicatur omnino verum, & neceſſariò dicendum. Vel aliis terminis dicitur, non poſſe voluntatem errare, niſi etiam intellectus, qui eam dirigit, priùs erret: id enim à me negatur. *Ad hoc, vt erret voluntas; non eſt neceſſe vt etiam erret intellectus.* Et ratio eſt, quia, cùm voluntas non ducatur neceſſariò ab intellectu, poteſt, licet ille oſtendat meliorem viam, ipſa intrare malam; quæ etiam oſtenditur ab intellectu: at, iuxta dicta ſuprà, in eâ oſtenſione nullus eſt error. Ad id quod Suarez eo numero 32. obiiciebat, neminem poſſe eligere malum, niſi iudicando illud eſſe amabile ſub aliqua ratione boni; hoc autem non iudicatur niſi defectuosè. *Obiectioni P. Suarez reſpõdetur Primò.* Reſpondemus Primò, ſine vllo prorſus defectu iudicari, *amabile eſſe illud obiectum*: nam reuera eſt amabile, licet peccando. & hoc iudicium format Deus ſine vllo prorſus defectu. quæ autem æquiuocatio eſſe poſſit in eâ propoſitione Patris Suarez, ſuprà oſtendi.

Secundò reſponderi poteſt ex dictis ſuprà, non eſſe neceſſarium vt quis reflexè cognoſcat, illud obiectum eſſe dignum amore; ſed ſufficere, ſi iudicet illud eſſe delectabile, ſeu bonum, etiamſi non ſe reflectat ſupra amorem, vt oſtendi iam ſuprà. 46 *Reſpondetur Secundò.*

Ad teſtimonia Scripturæ ipſe Suarius benè reſpondet: breuiſſimè dico, ea intelligi ordinariè vt plurimùm iuxtà limitationem in hac ſect. poſitam: *Reſpondetur teſtimoniis Scripturæ.* ordinariè enim præcedit aliquis error in intellectu. Secundò, quando dicitur, *Omnis peccans eſt ignorans, errans*, &c. rectiſſimè intelligitur de errore ipſius voluntatis: ſine dubio enim peſſimè eligit, dum, neglecta virtute, vitium amplectitur, & mortem præfert æternam æternæ vitæ.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm de facto in Angelorum intellectu fuerit aliquis defectus.

CVm in hac ſect. ſtatuerimus, nullum defectum poſitiuum aut negatiuum ex parte intellectus ad peccandum eſſe neceſſarium; oportet pro complemento huius difficultatis explicare, vtrùm in Angelis fuerit de facto aliquis, & qualis ille. 47 *Defectũ poſitiuũ non habuerunt Angeli in intellectu.* De defectu poſitiuo, ſeu errore, nullum eſt dubium; quia Angeli habuerunt plenitudinem ſcientiæ: ſolùm ergo de inconſideratione aliqua poteſt eſſe dubium. *Inconſiderationem etiam nullã eos habuiſſe, vult Scotus, Gabriel, Palacios, Valẽtia.* Scotus, Gabriel, Palacios, Valentia noſter, & alij apud Suarez cap.7. dicunt, nullum omnino fuiſſe. Quod Valentia cenſet ex Scriptura poſſe probari: dum enim Lucifer dicitur fuiſſe plenus ſcientia, innuitur, nullum habuiſſe defectum: quomodo enim plenus, ſi habuiſſet

aliquam

Probatur id Primò ex Scriptura. Probatur Secundò. Tertiò. Quartò. Quintò.

aliquam inconſiderationem? Secundò, quia non fuiſſet ita magnum peccatum illius, ac à Patribus & Scriptura dicitur, ſi proceſſiſſet ex ignorantia. Tertiò, quia non poteſt aſſignari, quid ſit illud, quod tunc non nouerit. Quartò; poteſt idem probari; quia Michaël reſiſtendo Lucifero videtur illi propoſuiſſe omnia motiua ad non peccandum, & eodem modo ceteris Angelis; ergo non habuerunt inconſiderationem vllam. Vltimò denique id ſuadetur, ſi ſupponatur, Angelos peccaſſe occaſione incarnationis eis reuelatæ: nam de illa debuerunt neceſſariò habere notitiam, vt poſſent peccare: ergo non peccarunt ex inconſideratione vlla.

48

Oppoſita ſententia eſt probabilior, ſic Suarez & D. Thomas. Probatur.

Oppoſitum tamen, vt probabilius, docet Suarez cum D. Thoma à num. 4. cui etiam ſubſcribo. Probatúrque ex ſuprà dictis: nam, licet ſimpliciter non ſit neceſſaria talis inconſideratio ad peccandum; moraliter tamen ſemper inuenitur, neque eſt vlla ratio ſufficiens in præſenti eximendi ab eâ regula Angelos, ergo. Nunc autem id ſpecialiter de Angelis oſtendo, quia, ſi habuiſſent tam intenſam cognitionem pœnarum tam ſenſus quàm damni, quàm nunc habent; item quòd nihil penitus eſſent ſuo peccato effecturi de his quæ prætendebant; non eſt moraliter credibile, illos tunc peccaturos vix vlla fretos ſpe alicuius adipiſcendi boni, & cum infinitis quaſi diſpendiis. Poſſum ego in hac re vehementer falli; verùm nec leuiſſimè dubito, quin nullus peccaſſet ſtante tali cognitione, quia (vt dixi ſuprà) adhuc non improbabiliter aliquis diceret, in tali caſu omnino per eas cognitiones tolli libertatem ad peccandum, maximè ex appetitu ſuperbiæ, qui nullum penitus obtenturus videbatur effectum: & quidquid ſit de libertate adempta, ſanè illud eſt certiſſimum, ſummè difficile reddi peccatum, ita vt prudenter in re à ſolo facto pendente: & de quâ ab auctoritate in neutram partem quidquam conſtat, poſſimus dicere, nullum ex eis peccaturum ſtante tali cognitione.

Confirmatur.

49

Ad primum argumentum oppoſitum reſpondetur. Ad ſecũdum.

Ergo ad oppoſita argumenta reſpondeo, Primum illud de plenitudine ſcientiæ probare, habuiſſe Luciferum magnam ſcientiam; illam autem fuiſſe talem, vt non potuerit naturaliter eſſe maior, aut intenſior, &c. non inſinuant neque Patres, neque Scriptura. Ad Secundum, quòd non fuiſſet tam graue peccatum illud, reſpondeo, verum quidem eſſe, non fuiſſe tam graue, ac ſi habuiſſet eam conſiderationem; at non propterea ſequitur, illud non fuiſſe ſimpliciter grauiſſimum: habuit enim cognitionem, quæ ſufficiebat ad illud deterrendum; etiamſi non habuerit aliam, quæ etiam deterruiſſet de facto. Ad Tertium iam oſtendi, cuius rei fuerit inconſideratio. Addo, potuiſſe etiam eſſe de magnitudine ipſius peccati, etiam quatenus contra Deum eſt. Ad Quartum de Michaële in pugna reſpondeo, vel Michaëlem non potuiſſe ea omnia motiua ita intenſè omnibus proponere, vel illos non perfectè attendiſſe, quia (vt dixi ſuprà) licet quilibet Angelus cogatur noſcere alium ſecum loquentem, non tamen tenetur diſtinctè de re dicta cogitare. Vel denique Michaëlem vnum motiuum, quod putauit ſufficiens, propoſuiſſe, cetera non curaſſe. Adde, dubium eſſe, an ea perſuaſio interceſſerit. Ad vltimum de incarnatione, in primis ego negabo infrà talem reuelationem. Secundò dico, inde ſequi, eos notitiam habuiſſe materiæ, in quâ peccarunt. id quod ſine dubio certum eſt, nec ab vllo negatur. At eos & pœnarum & ipſius peccati grauitatem conſideraſſe valdè intenſè, nequaquam inde infertur, ergo adhuc habere potuerunt aliquam inconſiderationem.

Ad Tertium. Ad Quartũ. Ad vltimum de incarnatione reſpondetur Primò. Secundò.

50

Replica.

Verùm contra omnia dicta replicabis: Angeli, poſtquam peccarunt, habuerunt eam notitiam pœnarum, &c. & non mutarunt voluntatem; ergo, etiamſi iam anteà eamdem habuiſſent potuiſſent peccare. Reſpondet Suarez, multò minùs neceſſarium eſſe ad non peccandum, quàm ad retractandum peccatum. Verum quidem id eſt; at per hoc non oſtenditur vnde factum ſit, vt licet minùs requiratur ad non incipiendum, quàm ad deſiſtendum ab inceptis; non tamen abſolutè ſuffeciſſet ea cognitio ad vnum, ad alterum verò ſuffeciſſet; poterat enim ad vtrumque valere, etiamſi vnum minùs requireret quàm alterum. Ideò ego putarem reſpondendum Primò, pœnarum non habuiſſe eam cognitionem, niſi quando iam erant damnati; & Deus negare decreuerat illis auxilium etiam ſufficiens in ordine ad conuerſionem ſupernaturalem: quoad naturalem verò dolorem, planè cenſeo (vt & ſuo loco dixi, agens de mutabilitate voluntatis angelicæ) illos doluiſſe ſe peccaſſe, licet ſine fructu fuerit ille dolor. Neque poſſum mihi perſuadere, diabolum, ſi haberet paratum concurſum Dei, & ſpem certam veniæ & libertatis, &c. non reuocaturum etiam vtiliter ſuam voluntatem; vnde eam cognitionem non ſolùm ad impediendum antequam committatur, ſed ad ceſſandum à commiſſo, ſufficientiſſimam iudico. Secundò dico, fortè non datum dæmoni à Deo vllum vel momentum poſt peccatum ad reſipiſcendum; ideò ſuperuenientes cognitiones non potuiſſe effectus ſortiri, etiamſi adhuc tunc non eſſet in ipſis pœnis.

Reſponſio Suarij reiicitur. Reſpondetur meliùs. Reſpondetur Secundò.

DISPVTATIO VIGESIMAQVARTA.

De peccato dæmonum.

QVIA variæ ſunt peccatorum ſpecies, de quibus dubitari poteſt, an de facto dæmones eas admiſerint, diſtinctè eas omnes in hac diſput. percurremus, explicando priùs, quæ peccata potuerint tunc in eo habere locum; dein breuiter dicemus, quid ſit probabilius de facto habuiſſe.

SECTIO PRIMA.

Statuitur, dæmonis peccatum fuiſſe ſuperbiam, & examinatur ſententia Scoti.

1

Superbia potuit cadere in dæmonem.

POtuiſſe cadere in dæmonem ſuperbiam, patet, quia ſuperbia eſt immoderatus affectus excellentiæ; ad hunc autem non requiritur corpus, ſed maximè videtur cadere in ſublimes illos ſpiritus: de facto verò licet magna ſit inter Scholaſticos

Scholaſticos varietas in explicando particulari ſuperbiæ peccato, quod in dæmonem cecidit, aut cadere potuit; & licet aliqui etiam dubitent, an illud fuerit primum, an verò priùs aliud præceſſerit; omnes tamen vnanimiter videntur ſupponere, illum de facto è ſuperbia peccaſſe. Quæ concluſio quinque Scripturæ locis communiter probatur.

Omnes ſupponũt, dæmonum ſuperbia peccaſſe. Probãt id ex locis Scripturæ Primò.

Iſaiæ 14. *Quomodo cecidiſti Lucifer, qui manè oriebaris? qui dicebas in corde tuo. In cælum conſcendam, ſuper aſtra Dei exaltabo ſolium meum.* Vbi magna ſine dubio ſuperbia innuitur: & licet multi Patres & interpretes cenſeant, ibi ſermonem eſſe ad litteram de rege Babylonis; nihilominùs communiter ferè ab omnibus de Lucifero etiam intelligitur, imò ab aliquibus de eo ſolo. Pro quâ explicatione Suarez cap. 8. valdè multos Patres citat.

Secundò.

Alterum teſtimonium eſt cap. 28. Ezech. *Tu ſignaculum ſimilitudinis, inuenta eſt iniquitas in te, eleuatum eſt cor tuum.* Quod licet eodem modo ac præcedens de principe humano, rege ſcilicet Tyri, ſoleat explicari; ſimul tamen de Lucifero intelligendum videtur, ex communi acceptione Patrum & Theologorum, quos ibi Suarius citat.

Tertiò.

2 Tertium eſt Iob. 41. *Non eſt ſuper terram poteſtas, quæ comparetur ei: omne ſublime videt; ipſe eſt rex ſuper omnes filios ſuperbiæ.* Quod de Luciferi ſuperbia S. Gregorius 34. moral. cap. 17. & 18. interpretatur.

Quartò.

Quartum ex Lucæ 10. *Videbam ſatanam ſicut fulgur de cælo cadentem.* ibi autem inſinuari ſuperbiam Luciferi, & alludi ad locum citatum Iſaiæ, *Quomodo cecidiſti*, &c. multi Patres affirmant.

Quintò.

Quintum eſt è prima ad Timoth. 3. *Ne in ſuperbiam elatus, in iudicium incidat diaboli.* ac ſi diceret, Ne ſuperbiens cum diabolo, cum ipſo iudicetur & puniatur. ita Chryſoſtomus, Theodoretus, Theophylactus, & alij apud Suarez ibidem.

Dubium eſt, vtrùm Luciferi peccatum fuerit ſuperbia.

Certum ergo eſt, diabolum è ſuperbia peccaſſe; haud ita tamen certum, vtrùm primum Luciferi peccatum fuerit ſuperbia.

Sentẽtia Scoti proponitur.

Scotus apud P. Suarez lib 7. cap 9. ſingularem quamdam opinionem partim re partim nomine à communi alienam defendit: ait enim, Angelum non potuiſſe primò peccare ſuperbia: hæc enim definitur inordinatus appetitus excellentiæ propriæ; éſtque actus concupiſcentiæ, qui neceſſariò debet oriri ex amore beneuolentiæ erga ſe: ſi enim ſibi amat excellentiam, ergo ſe priùs amauit; ergo ante ſuperbiam, quæ eſt, vt dixi, amor concupiſcentiæ, debuit habere nimium amorem ſui, qui in eam ſuperbiam induceret: ille autem amor eſt primum peccatum, potéſtque vocari luxuria ſpiritualis, quia fuit nimius amor ſpiritualis ſuæ pulchritudinis.

Primus actus concupiſcẽtiæ in Lucifero non fuit reſpectiuus ſecundùm Scotum.

3 Addit autem Scotus, primum actum concupiſcentiæ ex eo nimio amore promanantem non fuiſſe reſpectiuum ad alterum, ac ſi ſe aliquibus præferret, aut ſupra illos ſe exaltaret; ſed ſibi aliquod bonum ab aliis independens inordinatè amaſſe: putátque Scotus, illud fuiſſe propriam beatitudinem; nam amor propriæ beatitudinis eſt maximè connaturalis; ergo debuit ille eſſe primus ex eo nimio amore: fuit vnde putat tertium & proprium ſuperbiæ peccatum, quo ſupra alios voluit extolli, proueniſſe.

Impugnatur Scotus à Suario, locis Scripturæ & Patrum teſtimoniis.

In hanc ſententiam meritò P. Suarez & ceteri inuehuntur. Ac primùm clarè probatur ex teſtimoniis paulò antè citatis, & auctoritate Patrum, quos apud P. Suarez videre licet cap. 9. primum Luciferi peccatum fuiſſe ſuperbiam; quia primum peccatum, à quo cetera promanant, dicitur deieciſſe Luciferum: ergo, cùm in eis locis tota ruina Luciferi tribuatur ſuperbiæ, debuit neceſſariò illa eſſe primum peccatum. Et Tobiæ 4. adhuc clariùs id inſinuatur: *In ſuperbia initium ſumpſit omnis perditio.* Etiam aliqua Auguſtini, Ambroſij & aliorum Patrum pro eâ veritate teſtimonia videri poſſunt apud Suarez: res enim facilis & clara eſt.

Impugnatur Secundò ratione.

Secundò reiicitur Scotus, quia non eſt neceſſitas diſtinguendi illos duos amores: vnico enim actu, & quidem primo, poteſt voluntas Angeli ſuam ſubſtantiam amare, & ſibi concupiſcere omnem aliam perfectionem diſtinctam quam habet; vel quam apprehendit ſe poſſe habere, ſiue licitè, ſiue illicitè; ergo ruit fundamentum vnicum Scoti.

Poteſt dari amor, qui puræ ſit amicitiæ tam erga ſe quàm erga alios.

4 Vbi aduerto, à me non negari cum Caietano, poſſe eſſe aliquem amorem, qui puræ ſit beneuolentiæ tam erga ſe quàm erga alios: nam, licet amare in communi ſit velle alicui bonum; poteſt tamen contingere, vt quis nullum aliud diſtinctum à ſe bonum amet, ſed in ſeipſo habet complacentiam (quod idem dico reſpectu alterius:) & hoc modo Deus ſe poteſt amare non amando ſibi aliud extra ſe. hic autem amor non eſt propriè concupiſcentia, ſed ſolius beneuolentiæ.

Amorẽ concupiſcẽtiæ ab amore beneuolentiæ non debere diſtingui in præſenti, probatur.

Admiſſa ergo poſſibilitate talis amoris, negamus neceſſitatem eos diſtinguendi in materia præſenti. Rationem à priori reddo, quia, licet primus poſſit eſſe ſine ſecundo; at ſecundus concupiſcentiæ neceſſariò eſt etiam beneuolentiæ vel amicitiæ, vt alibi probaui: quia ille habet pro obiecto formali perſonam, cui concupiſcit bonum aliquod; ergo neceſſariò tangit ipſam perſonam, & in ea ſiſtit: qui enim alicui vult bonum, neceſſariò tangit eodem actu formaliſſimè eum cui vult bonum; ergo ille actus amat vtrumque obiectum: ergo potuit benè Angelus incepiſſe ab amore inordinato excellentiæ, eam ſibi & ſe ſimul eodem actu amando; nec neceſſum fuit ibi tres actus diſtinguere, vt in vltimo conſtitueretur ſuperbia.

Impugnatur Scotus vlteriùs à P. Suarez.

5 Secundò reiicitur ea ſententia, quia, ſi diſtinguantur hi duo actus, non poteſt primus eſſe peccaminoſus vllo modo; ſed debet peccatum neceſſariò incipere in ſecundo, qui iam pertinet ad ſuperbiam; potuit ergo per hanc incipere peccare, & non per luxuriam ſpiritualem. Probatur antecedens, quia amare ſeipſum, aut complacentiam habere in propria bonitate, non eſt peccatum, ſed actus ex genere ſuo bonus; ergo, ſi per illum præciſè (vt Scotus contendit) Angelus ſe amat, non poteſt per illum peccare. Quod dico de amore naturæ ſuæ, dictum puta & de amore beatitudinis ſpiritualis, aut aliorum donorum, quæ in ſe intuebatur: talis enim amor per ſe non eſt malus, niſi ad aliud obiectum progrediatur. Et hinc colligitur, actum illum, quem ſecundo loco ponit Scotus, dicitque eſſe peccaminoſum, & impropriè ad ſuperbiam pertinere, non potuiſſe eſſe malum, niſi dicatur per eum ſibi amaſſe aliquid inordinatum; & conſequenter tunc pertinebit ad propriam ſuperbiam, vt ſtatim dicam. Inordinatum autem nihil admittit Scotus, quia ſolùm dicit, amaſſe ſibi beatitudinem, quæ honeſta eſt.

Obiectio refutatur.

Dices, Ille amor fuit peccaminoſus, quia nimius. Sed contrà: rogo enim, in quo conſiſtit illa nimietas? non in intenſione; quia ſi actus in ſe eſt bonus, non poteſt fieri malus, eò quòd intendatur, imò tunc fit melior: intenditur enim illius bonitas. nec poteſt conſiſtere in eo quòd ſibi amauerit nimiam excellentiam, quia per te ille amor omnium primus non progreditur vltra ipſum

ipſum Angelum ad amandum illi aliquid: & licet amet bona naturalia aut ſupernaturalia, illa etiam ſunt obiectum honeſtum; ergo etiam ſecundus, qui ſolùm amauit beatitudinem, erit bonus.

6 *Non potuit eſſe ille nimius amor, ideò quòd fuerit actus imperans alterius actus ad ſuperbiam pertinentis. Non potuit primus actus eſſe malus, ideò quòd fuerit cauſſa ſecundi amoris mali.*

Hinc enim conſtat, non potuiſſe eſſe nimium eum amorem, eò quòd fuerit actus imperans alterius actus, qui ad ſuperbiam pertineret: nam actus imperans habet pro obiecto imperatum; Scotus autem non vult illi actui aliud obiectum quàm ipſum Angelum tribuere. Tandem, nec potuit primus actus eſſe malus, ex eo quòd fuerit cauſſa ſecundi amoris mali & ſuperbi: nam cùm primus actus ex ſe bonus ſit, nec inferat ex ſe vllum actum ſecundum ſuperbiæ, ſed ſit indifferens, vt ex complacentia in ſe ipſo prorumpat Angelus, vel in amorem Dei à quo productus eſt, vel in gratiarum actionem, vel in actum ſuperbiæ, quem Scotus ponit tertio loco; certè quod hîc & nunc potiùs prodeat in hunc malum, quàm in illum bonum, non eſt tribuendum primo amori, ſed libertati & malitiæ Angeli: vnde primus actus ſemper manet bonus, imò & ſi tunc denominaretur malus à ſecundo; malitia tamen incepiſſet à ſecundo, non à primo. Denique, neque in ſecundo malitiam fuiſſe iam oſtendi.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Aliquando in nobis actus ex obiecto bonus redditur nimius, & eo ipſo peccaminoſus, v. g. quando quis ob intenſionem actus negligit alia obiecta ad quæ tenetur attendere; vel quando quis ſe plus amat appretiatiuè quàm Deum: vbi non eſt malum obiectum, niſi nimius amor ſui; ergo tali modo potuerunt Angeli peccare.

Reſpondetur.

Reſpondeo, antecedens verum eſſe ſolùm cauſſaliter, vt ſi nimius amor virtutis cauſſet homini grauem morbum, vel impediat alia opera præcepta: at in hoc ſenſu non habuit locum in Angelo, qui nec de dolore capitis, nec de vita ſibi ex eâ intenſione timere poterat. Nec conſtat, alium actum eis fuiſſe tunc imperatum, quem omiſerint nimio ſui amore occupati.

7 *Declaratur, cur maior appretiatio nimij amoris ſit peccaminoſa.*

Quod Secundò dicunt de nimio amore in maiori appretiatione conſiſtente, facilè ſoluitur. Dico enim breuiſſimè, illam maiorem appretiationem ideò eſſe peccaminoſam, quia dum ſe præfert Deo, vult potiùs ſe exiſtere quàm Deum, aut ſibi præ Deo honorem deferri; vel potiùs Deum offendere quàm ſuum commodum relinquere; vel denique, ſi aliam creaturam præferat Deo, magis vult Deum amittere quàm creaturam: vbi clarè apparet deſpectus Dei; at ſi amor præciſè feratur in ſe, ſine vllo reſpectu ad aliud, vt Scotus ait, non poteſt eſſe nimius & peccaminoſus vllo modo, nec poteſt percipi maior aut minor ibi appretiatio; ergo exemplum illud non eſt ad rem: vnde meritò P. Suarez à num. 20. oſtendit, numquam poſſe aliquem ſe nimiùm peccaminosè amare, niſi vel ſibi arrogando quæ non habet; aut quæ ab alio habet, quaſi ea haberet à ſe; aut ſibi aliquid quod non deberet optando. nihil autem horum agnoſcit Scotus in eo primo amore Angeli, ergo non potuit ibi eſſe peccatum.

Quomodo ſe quis poſſit nimium amare peccaminosè.

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò, Qui nimiùm delectatur in ſpeculatione geometrica, etiamſi nullum aliud obiectum amaret, adhuc peccaret, ergo in nimio amore obiecti ex ſe honeſti poteſt eſſe peccatum.

Reſpondetur.

Reſpondeo, eamdem eſſe ibi difficultatem; ideò dico eam delectationem non poſſe eſſe peccaminoſam, niſi quatenus eſſe poteſt occaſio omittendi aliud opus obligatorium, aut illatiua alicuius damni v.g. quia noceret ſanitati, &c. licet hoc non tam in ipſa delectatione quàm in ſpeculatione, quæ eſt obiectum, frequenter reperitur.

8 *In doctrina Scoti tria refelluntur.*

Ex his omnibus tria conſtant contra Scotum Primum, non eſſe neceſſarium ponere antecedentem aliquem actum beneuolentiæ, à quo procedat poſteà amor obiecti diſſoni. Secundum, ſi ille ponatur præciſè terminatus ad bona eſſentialia ipſi Angelo, non poſſe eſſe vllo modo malum; & conſequenter ab eo non poſſe incipere peccatum Luciferi. Tertium denique, illum ſecundum actum, quem Scotus ponit terminatum ad bona intrinſeca, ſeu ad beatitudinem, ſine vllo tamen reſpectu ad alios Angelos, neque ad alium obiectum malum; illum, inquam, eſſe non poſſe peccaminoſum, quia habet obiectum bonum ex ſe, & non poteſt explicari in quo ſit nimius, vt ſit peccatum, niſi tranſeat ad illud obiectum malum amandum.

Secundus & tertius actus Scoti debuit eſſe propria ſuperbia.

Iam verò oportet oſtendere, nec ſecundum nec tertium actum potuiſſe eſſe impropriæ tantùm ſuperbiæ, ſed propriiſſimæ. Et quidem de facto talem fuiſſe manifeſtè conſtat auctoritate Patrum & Eccleſiæ ſenſu: cùm enim ſemper dicatur ſuperbia peccatum illius, propriè & vt ſonat intelligi debet; nec ad improprios recurrendum eſt ſenſus ſine vlla vrgente neceſſitate.

Confirmatur.

Confirmatur: Si peccatum illud fuiſſet ſuperbia impropriè tantùm, debuiſſet habere aliquam aliam ſpeciem, ad quam propriè pertinuiſſet. quomodo ergo omnes Patres, & communiter Theologi, illam ignoraſſent ſpeciem, aut agnitam reticuiſſent, ſolùm de impropria mentionem facientes?

9 *Probatur, illud peccatum non potuiſſe eſſe impropriè ſuperbiam.*

Quòd verò non potuerit eſſe impropriè tantùm ſuperbia (niſi abutamur nominibus, & quodcumque peccatum mortale dicatur ſuperbia, quia virtualiter contemnit Deum) inde patet: quia, ſi ſe ipſum amauit, expreſsè præferendo ſe Deo, id eſt, quòd vellet eſſe ſupra illum, eſt formaliſſimà ſuperbia; ſi verò in tantum præciſè peccauit, quia plus amauit ſua bona quàm obedire Deo, iam dixi id eſſe omni mortali commune, & ſummùm, pertinere ad inobedientiam ſpecialem. Si verò amauit aliquam excellentiam ſupra ceteros ſibi indebitam, hoc etiam eſt propriiſſima ſuperbia. Si Tertiò propriam excellentiam æſtimauit, quaſi eam à ſe haberet, eſt etiam propriiſſima ſuperbia ſeu arrogantia; præterquam quòd vix tale peccatum cadere poterat in Angelum, qui euidenter nouerat ſe à Deo omnino eſſe dependentem, ac ſine debito vllo naturæ ea dona ſupernaturalia conceſſa ſibi: vnde vix poterat ea ſibi eo ſenſu arrogare.

Obiectio Prima. Refutatur.

Dices, Fuit præſumptio propria, quæ à rigoroſa ſuperbia diſtinguitur: ſed contrà, quia præſumptio dicit plus ſibi arrogare quàm reuerà habeat; id autem eſt formalis ſuperbia, niſi quæſtio fiat de nomine.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Fuit inuidia, ex eo quòd humanitati Chriſti, & non ſibi communicata ſit vnio hypoſtatica.

10 *Confutatur Primò.*

Sed côtrà Primò, quia infrà oſtendam contra Suarium & alios, non potuiſſe reuelationem de eâ vnione dari in priori naturæ ante illud peccatum.

Secundò.

Secundò, quia ſi eam appetiit ſibi inordinatè, fuit ſuperbia formaliſſimè; ſi verò tantùm indignatus eſt, quòd alteri data fuiſſet, etiam ea inuidia debuit oriri ex ſuperbia: dicit enim Auguſtinus libro 11. de Geneſi ad lit. cap. 4. *Inuidia ſequitur ſuperbiam, non præcedit: non enim cauſſa ſuperbiendi eſt inuidia; ſed cauſſa inuidendi eſt ſuperbia: cum igitur* (addit) *ſuperbia ſit amor excellentiæ propriæ, inuidia verò odium felicitatis æternæ,* quid

quid inde naſcatur, ſatis in promptu eſt. ac ſi diceret: Non aliam ob cauſam inuideo alteri, niſi vel quia volo eſſe maior, vel quia volo eſſe minor : quod ad ſuperbiam pertinet ſine dubio. Hæc de re circa ſententiam Scoti.

Primus amor dæmonis non debet luxuriæ vocari, vel peccatum aliquod.

Quoad modum verò loquendi ſcilicet, vocare eum primum amorem ſui ſolius *ſpiritualem luxuriam*, quia ad quæſtionem de nomine ſpectat, non multum curo : cùm tamen dixerimus illum eſſe bonum, non debet peccati nomine dehoneſtari; & licet malus eſſet, non tamen video cur nimius amor ſui debeat potiùs luxuria quàm ſuperbia vocari : illa enim verſatur circa carnis voluptates aut bona phyſica : quod nullo modo locum habet in Angelis; coniungere autem *luxuriam ſpiritualem* idem eſt ac dicere, *Corpus ſpirituale*. Superbia autem verſatur circa excellentiam ſpiritus rationalis; maiorem ergo habet ſuperbia ex hac parte conuenientiam cum amore nimio in Angelo, quàm eam habeat luxuria.

11 *Quæſtio, qualiſnam fuerit ſuperbia Luciferi.*

Statuendum ergo cum communi eſt, illud peccatum eſſe veram ſuperbiam. In quo puncto, etſi communiter omnes contra Scotum conueniant, laborant tamen in explicando, qualis ea ſuperbia fuerit. quà de re fuſiſſimè communiter agitur. Breuiter nos rem totam expediemus.

SECTIO SECVNDA.

Quid de nimio affectu erga beatitudinem naturalem.

Prima ſententia D. Thomæ.

PRima ergo ſententia, quam probabilem D. Thomas iudicat, & defendunt multi apud P. Suarez c.10. docet, eam ſuperbiam fuiſſe nimium affectum Beatitudinis naturalis. Nimietatem autem variè explicant.

SVBSECTIO PRIMA.

Aliquæ explicationes reiectæ.

Explicatio Scoti de nimietate affectus. Improbatur Primò.

PRimò Scotus dicit, exceſſum fuiſſe in maiori amoris intenſione, quàm debuerit. Verùm, cùm (vt ſuprà inſinuaui) intenſio ex ſe augeat potiùs bonitatem quàm minuat, ſi cadit ſupra actum bonum, niſi vel prohibita ſpecialiter ſit, vel impediat alium actum, quia deberet tunc ex præcepto fieri; vel cauſſet malum aliquod, vt in nobis ſolet, nocere valetudini, in Angelis autem de valetudine nullum fuerit periculum; de prohibitione verò ſpeciali, etſi poſſibilis ſit, nullum tamen vel leue indicium datur, quod de facto à Deo fuerit prohibitus ille actus, aut ea intenſio. *Secundò.* Denique nec apparenter dici poteſt, Angelos ea intenſione occupatos non potuiſſe præceptum aliquod implere : ergo improbabiliter dicitur, eos ex maiori quàm debuerint intenſione peccaſſe, ſi non aſſignetur malitia in obiecto amato. *Tertiò.* Adde, etiamſi peccaminoſa fuiſſet ea maior intenſio, non tamen ideò futuram intra ſpeciem ſuperbiæ.

Secunda Scoti explicatio de nimietate affectus reiicitur Primò.

Secundò idem Scotus docet, exceſſum in eo fuiſſe, quòd citiùs, quàm debuerit, voluerit illam habere. Sed nec id ſuſtineri poteſt, quia eam habuit congenitam ab inſtanti creationis : conſiſtit enim in contemplatione & amore naturali Dei; vtrumque autem habuit ab initio; ergo non potuit de celeritate eſſe ſolicitus. *Secundò.* Addo, cùm ea beatitudo ſit bona, non eſſe peccatum, velle eam citiſſimè habere, niſi fortè Deus illam non tam citò dare voluiſſet; non conſtat autem, à Deo ei fuiſſe dilatam. *Tertiò.* Tertiò, neque fuiſſet ſuperbiæ actus deſiderium eius anticipationis.

12 *Explicatio tertia. Contrà Primò. Secundò.*

Poteſt ergo tertius exceſſus aſſignari, quod voluerit eam habere ſine meritis, aut ſine debita cauſſa, vel ſine influxu Dei. Sed contrà Primò, quia beatitudinem naturalem habuit abſque dubio ſine meritis. Contrà Secundò, quia optimè nouerat habere ſe omnia eſſentialiter dependentia à Deo; quomodo ergo in rem etiam diuinitus impoſſibilem Angelus, carens omni errore ex parte intellectus, potuit efficaciter ferri? *Tertiò.* Tertiò, quia non ſatisfit per hunc appetitum communi Patrum modo loquendi, quo Angelum aliquid ſe valdè altius appetiiſſe dicunt.

Explicatio quarta P. Vaſquez.

Vaſquez diſput.235. cap.1. aliter eum exceſſum declarat (& eſt quartus modus explicandi hanc ſententiã) quòd ſcilicet Angelus contententus beatitudine naturali planè deſpexerit; & verè nec habere voluerit ſupernaturalem, imò illi diſplicuerit indigere ſupernaturali. *Reiicitur.* Sed contrà, quia talis actus non eſt ſuperbia, ſed potiùs puſillanimitas, aut animi abiectio. Certè, ſi ruſticus contentus ſua caſa reſpuat principum aulas, non erit ſuperbus, ſed puſillanimis vel abiectus : conſtat autem ex ſuprà dictis, primum peccatum Luciferi fuiſſe ſuperbiam. *Replica diſſoluitur.* Reſpondebis : Puſillanimitas oriri ſolet ex ſuperbia, iuxta D.Thomam 2.2.q.133. art.1. ad 3. Sed contrà, quia id tunc præcisè contingit (vt ipſe D. Thomas explicat) quando puſillanimis fidens ſuo iudicio, non credit aliis aientibus ipſum poſſe talem vel talem rem facilè conſequi, ideóque deſpondet animum; Lucifer autem non ſupponitur erraſſe in iudicio, ſed in nimio appetitu, ergo.

13 *Reiicitur Secundò Vaſquez explicatio. Prima ratio.*

Quod verò dicitur diſplicuiſſe Lucifero, indigere ſe beatitudine ſupernaturali, vel amaſſe beatitudinem naturalem vt ſufficientem, non videtur eſſe ad rem. Primò, quia eam indigentiam non impediebat dæmon, non appetendo beatitudinem ſupernaturalem : ſi enim ego valdè fameo, & indigeo extremè cibo, certè non occurro huic malo, non curando cibum; imò potiùs remedium aliud tunc non eſt quàm curare cibum. *Secunda ratio contra eã explicationẽ.* Secundò, quia non potuit ea beatitudo naturalis iudicari ſimpliciter ſufficiens reſpectiuè ad ſupernaturalem; ergo non potuit vt ſic amari. *Replica.* Reſpondet, apprehenſam vt ſufficientem, & ſic amatam. id quod ſine errore fieri potuit. *Contrà Primò.* Sed contrà Primò, quia ſola apprehenſio, maximè quando iudicatur contrarium, non ſufficit ad amorem efficacem; ad quamdam autem vel complacentiam vel diſplicentiam ſine dubio ſufficiet : at difficile valdè eſt explicare, quomodo ea complacentia fuerit peccaminoſa, & quidem mortaliter, ac tam grauiter. *Secundò.* Contrà ſecundò, quia, ſi per hunc actum ex ſola apprehenſione ortum explicat Vaſquez, peccatum Luciferi, faciliùs potuiſſet dicere, eum ſine vllo errore apprehendiſſe æqualitatem cum Deo, eámque appetiiſſe immodicè; & per hoc magis declararetur ſuperbiæ peccatum, quod Patres & Scriptura dæmoni videntur tribuiſſe.

14 *Quorumdam impugnatio inſinuatur.*

Omitto impugnationem quorumdam ex eo deſumptam, quòd in Angelo, qui ſine diſcurſu iudicat, non videtur eſſe poſſe talis apprehenſio: hanc, inquam, omitto, quia ſine dubio in Angelo ſunt multæ apprehenſiones de obiectis impoſſibilibus, v.g. ſi hoc & illud eſſet poſſibile; nec ſum iam ſolicitus, an illæ ſint ſimplices apprehẽſiones, an verò iudicia conditionata; hoc modo, *Si tale obiectum eſſet poſſibile, hoc aut illud ſequeretur*: ea enim diuerſitas pro puncto præſenti eſt inutilis.

Reiicitur Vaſquez principaliter Secundò. Secundò principaliter reiicitur Vaſquez, quia, cùm Angelus nouerit, eam ſupernaturalem beatitudinem eſſe maximum ſuum bonum, in cuius comparatione naturalis vt nihilum deberet reputari, aliunde, autem non peterentur ab eo ardua media; non videtur poſſe intelligi, quomodo ſiue ex ſuperbia ſiue alio modo deſpicere potuerit eam beatitudinem ſuperpetnaturalem, contentus ſola naturali. *Obiectio.* Dices, Ex nimio affectu erga beatitudinem naturalem potuit oriri actus ſuperbiæ: ac ſi diceret. *Satis habeo in hac, non volo me amplius Deo humiliare, & ab eo p[...]ſequia emendicare beatitudinem ſupernatur[...]m*: ſicut ſi aliquis ſciens, ſed ab alio ſuperiori poſſe multa accipere, dummodo ſe humiliet, præſtando ei ſua obſequia; nolit autem ea dona, ne illi humilietur, ſine dubio ſuperbus erit.

15 Sic explicui olim eam ſententiam Patris Vaſquez, & dixi, probabile eſſe peccatum ſuperbiæ ex nimio affectu erga beatitudinem naturalem; nunc verò re meliùs conſiderata ob duo diſplicet. *Improbatur Primò.* Primò, quia, cùm Angelus amauerit Deum naturaliter, vix videtur potuiſſe contemnere ſupernaturalem beatitudinem; ne cum auxiliis gratiæ ipſum etiam amaret ſupernaturaliter, quia amor iſte ſecundus maximè eſt primo conformis; & potiùs naturaliter videbatur ſequi, ſuppoſito primo, & ſuppoſitis viribus ad eum ſecundum, quàm ne illum haberet, tam ingentem facere iacturam. *Inſtantia reſpondetur.* Neque contrarium perſuadet inſtantia facta ex humanis: ibi enim ſupponitur ille pauper priùs amaſſe alterum, cuius dona negligit, ne ſe illi humiliet: ſi enim illum amaſſet, non remiſiſſet ſecundum amorem, maximè cum certitudine accipiendi tam grandia dona. *Improbatur Secundò meliùs.* Secundò, & fortiùs, quia, etſi tale peccatum in Angelo fuiſſet, non potuiſſet illud ex amore beatitudinis naturalis prouenire: quia, cùm eã non eſſet amiſſurus; etiamſi acquireret ſupernaturalem, non videtur poſſe amor naturalis inducere in contemptũ ſupernaturaturalis; ſolùm ergò ideò potuit deſpicere ſupernaturalem, quia horrebat media, per quæ eam erat acquiſiturus.

16 *Æquiuocatio declaratur.* Quod autem dicitur, illum non curaſſe ſupernaturalem, quia naturalis ſibi videbatur ſufficiens; continet grauem æquiuocationem in *τῷ ſufficiens*; rogo enim quid denotat? an, quòd ſimpliciter non indigeat ſupernaturali. hoc quidem verùm eſt, at inde non ſequitur, naturalem eſſe cauſſam eius contemptus: nam, etiamſi careret naturali, non indigebat ſimpliciter ſupernaturali; ergo tunc amor naturalis impertinenter ſe habuit ad contemptum ſupernaturalis. Si *τὸ ſufficit* dicat, *habeo ſatis*, etiam rurſus eſt æquiuocatio, quid ſit, *habeo ſatis*, id eſt, nolo plus; tunc id non prouenit ex amore præcedentis, ſed ex puſillanimitate aut abiectione, quòd nolit plura: vnde non procedet illa volitio ex amore eius quod habet. Si verò *τὸ iam habeo ſatis* idem ſit ac, hoc ſufficit vt ſim contentus; inde certè non ſequitur, quòd non poſſit amare plura: ergo ille amor eorum quæ habet non videtur poſſe eſſe cauſſa non amandi alia, quæ cum præcedentibus ſunt compoſſibilia, & incomparabiliter augebant felicitatem illius.

17 *Solutio quorumdam reiicitur Primò.* Hinc reiicitur aliorum ſolutio, quæ dicit, peccatum Luciferi fuiſſe, non poſitiuum contemptum, ſed inaduertentiam ad ſupernaturalem beatitudinem, vnde eam non amauit: reiicitur, inquam, Primò, quia non oſtenditur, quomodo id ſit peccatum ſuperbiæ, imò neque videtur fuiſſe vllum peccatum: nam amare naturalem; quandoquidem illa erat obiectum honeſtiſſimum, non fuit peccatum; omiſſio verò amoris circa ſupernaturalem etiam non fuit peccatum: non enim conſtat, fuiſſe impoſitum præceptum de illo amore; ex natura autem rei non eſt obligatio talem amorem eliciendi in vllo inſtanti, maximè ſtatim in ſecundo creationis angelicæ. Secundò, ſi ex inaduertentia eum amorem omiſit, vix potuit eſſe vltra peccatum leue: non enim fuit inaduertentia affectata. *Secundò.* *Tertiò.* Denique licet omiſſio amoris ſupernaturalis eſſet peccatum, non tamen propterea ipſe amor beatitudinis naturalis peccatum eſſet nec enim, vt malè Ferrara dicit, ille amor potuit eſſe cauſſa omiſſionis alterius amoris, quia cum eo amore cohærebat alter: ergo, quòd alter fuerit omiſſus, non actui, ſe voluntati tribuendum eſt.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vltima ſententia circa beatitudinem naturalem reiicitur.

SExtus ergo & vltimus modus dicendi eſſe poteſt, Luciferum amaſſe beatitudinem naturalem ſuper omnia, & in hoc exceſſiſſe. Hic tamen ſicut & præcedentes diſplicet, quia, vt benè Suarius notauit, vel illa comparatio fuit expreſſa; ac ſi diceret, Malo beatitudinem naturalem habere quàm Deum, & quæcumque alia; hoc autem non pertinet ad ſuperbiam: ſicut qui plus amaret feminam quàm Deus, non eſſet ſuperbus. *Sexta explicatio aliorũ impugnatur Primò.* Neque fortè poteſt concipi in in Angelo clarè cognoſcente infinitum exceſſum Dei reſpectu aliarum rerum, vt diceret expreſsè, Malo hanc creaturam quàm Deum. *Impugnatur Secundò auctoritate Patrum.* Denique non ſit ſatis Patribus (& hæc ſit ratio vniuerſalis contra totam iſtam ſententiam, & omnes illius modos explicandi;) qui ſemper expreſsè docent, Luciferum perdidiſſe quæ habebat, eò quòd nimis magna appetiit. Ita Hieronymus in Ezech. 20. Anſelmus lib. de Caſu diaboli cap. 4. vbi hæc habet: *Voluit aliquid, quod tunc velle debebat.* & id denotant illa Prophetæ Iſaiæ 14. verba de Lucifero: *In cælum conſcendam, ſimilis ero Altiſſimo.* quibus longè aliud innuitur, quàm illum fuiſſe contentum ſuã beatitudine naturali.

P. Tanneri ſenſus improbatur. Vnde miror, Patrem Tannerum diſp. 5. dubio 6. quæſt. 4. dicere, hanc opinionem præ ceteris eſſe & maximè probabilem, & conſentaneam Patribus: miror, inquam; nam licet fortè vnus aut alter videatur eam innuere, communiter tamen Luciferum ex nimio appetitu eorum quæ non habebat peccaſſe, audacter aſſerunt. *Obiectio ex Auguſtino & Ambroſio.* Quòd ſi obiicias rurſum, aliquando à Patribus dici, dæmonem ſua pulchritudine inebriatum Deum contempſiſſe: ita enim Auguſt. lib. 4. de Geneſi ad litteram c. 24. & 32. & Ambroſius Epiſt. 33. loquuntur. *Reſpondetur Primò.* Reſponderi poteſt Primò, ibi ſolùm indicari, amorem naturalem ſui fuiſſe Angelo occaſionem vt ſuperbè extolleretur; non quia amor ille fuerit peccatum, ſed quia amore illo malè vſa eſt ipſius voluntas ad ſuperbiendum. *Secundò.* Secundò clariùs reſpondetur, Patres ſolùm innuere, eum ſuperbiiſſe ex ſuæ pulchritudinis conſideratione: quod longè aliud eſt à nimio amore ſuæ beatitudinis naturalis, prout docet ſententia quam impugnamus. Potuit enim Angelus, ſuam perfectionem tam naturalem quàm dona gratiæ contemplans, quaſi dicere, Hæc tanta perfectio debet eſſe caput ceterorum, & ſic appetere potiùs nimium, quàm peccare contemnendo maiora.

Ad

19 *Pater Granadus quid hic ſenſerit.* Ad hunc ſextum modum videtur collimaſſe P. Granadus tract. 13. diſp. 2. docens, peccatum Luciferi conſtitiſſe in nimia complacentia erga ſe ipſum, quâ de ſua perfectione quaſi propria & non accepta, gloriatus fuit; additque, ad eam delectationem non requiri in intellectu iudicium, affirmans eam perfectionem non eſſe acceptam; tale enim eſſet erroneum; ſed aliud diuerſum affirmans, delectabile eſſe eiuſmodi donis gaudere: tunc enim ea voluntas eis delectabatur perinde ac ſi eſſent propria. Hæc ille.

Impugnatur P. Granadus. Quæ tamen vix poſſunt benè intelligi, & quà intelliguntur, ſunt falſa. Nam ſi intellectus iudicat eam perfectionem omnino eſſe acceptam ab alio, quomodo voluntas poteſt delectari ac ſi eſſet propria, ſeu non ab alio? rogo enim, illud iudicium aſſerens, bonum eſſe delectari talibus bonis, dicitne, *bonum eſſe delectari illis vt non acceptis ab alio*; an verò ſimpliciter, *bonum eſſe illis delectari?* ſi hoc ſecundum, non poterit voluntas delectari illis vt non acceptis; quia nihil de hac conditione proponitur per iudicium quo dirigitur voluntas; & tunc ea delectatio erit honeſtiſſima, quia delectari de re honeſta, honeſtum eſt. Si verò iudicium dicat, *Bonum eſt delectari illis vt non acceptis*, in primis non videtur oſtendi poſſe, in quo conſiſtat ea bonitas delectationis de illis bonis ſub ea reduplicatione vt non acceptis. quam enim iam poſſem inuenire bonitatem in hac delectatione de me, vt non producto à Deo? Secundò, quid-

20 *Impugnatur Secundò.* quid de hoc ſit, illud iudicium iam ſupponit poſſibilitatem delectationis de non acceptione, & ſolùm declarat illam delectationem eſſe bonam; ergo illud iudicium eſt reflexum ſupra delectationem illam; ergo non eſt illud quo delectatio dirigitur. Probo conſequentiam nam amor non dirigitur per actum intellectus, quo ipſe amor reflexè cognoſcitur; ſed quo proponitur bonitas in obiecto, ad quod amor ille fertur: ſicut actus, quo dico, *Bonus eſt amor Dei*, non ſufficit ad amandum Deum; ſed debet eſſe cognitio aliqua proponens bonitatem in ipſo Deo qui amandus eſt per talem actum; ergo actus qui dicit, bonum eſſe gaudere de tali re vt non poſſeſſa, ſupponere debet alium actum intellectus, quo proponatur bonitas illius rei vt non poſſeſſæ; ergo non ſufficit ſolum illud iudicium; aliud autem non poteſt poni, niſi ſit

Reſponſio quorumdam refellitur. erroneum, ergo. Poſſet fortè reſponderi, dari tale conditionale iudicium, *Si ego eſſem independens à Deo, quàm eſſet bonum*, & ratione huius gaudere. Verùm, licet ſimile iudicium de re impoſſibili non repugnet (vt dicam ſect. 3. & 4.) in præſenti tamen non videtur eſſe ad rem; quia talis delectatio non poteſt oſtendi peccaminoſa, niſi ad aliud obiectum ex ſe malum extendatur. quod Granadus non aſſignat.

SECTIO TERTIA.

An ex appetitu beatitudinis ſupernaturalis Lucifer peccauerit.

21 *Secunda ſententia de peccato Luciferi proponitur. Sequuntur hanc Diuus Thomas cum ſuis, Ægidius, Heruæus, &c.* SEcunda, & magis ad veritatem accedens, ſententia eſſe poteſt, Angelos peccaſſe affectu inordinato erga beatitudinem ſupernaturalem quâ carebant in primo inſtanti. Ita Thomiſtæ communiter cum D. Thoma apud Suarium eo lib. 7. cap. 11. Ægidius, Heruæus, Richardus, Baſſol. & Granadus tract. 13. diſp. 2. Ratio huius ſententiæ ea eſt, quia Angelus peccauit nimiùm appetendo propriam excellentiam: atque in nulla alia re videtur ea excellentia conſiſtere poſſe, quàm in ſupernaturali beatitudine, ergo. *Probatur.* Quia verò beatitudo illa ex ſe eſt honeſtiſſimum obiectum, & propterea non videtur amor illius eſſe poſſe malus, diuiſi ſunt auctores in explicando exceſſu aut vitio eius amoris. Primò ergo nonnulli docuerunt, Luciferum ex errore putaſſe ſe propriis viribus naturalibus ſine vllis meritis potuiſſe eam beatitudinem obtinere, ideò illam voluiſſe ſine meritis habere. *In quo conſiſtat vitium eius amoris.* Hanc explicationem benè reiicit Suarius à num. 5. quia Angelus nouerat in primo inſtanti quando fuit in gratia, ac benè operatus eſt, ſibi eſſe poſſibilem aliam altiorem beatitudinem, ad quam, ſe ipſum comprehendens, noſcebat ſe non habere vires ſufficientes; & hoc quidem ſemper nouit; quomodo ergo potuit errare, iudicando ſibi eam eſſe naturaliter poſſibilem. *Sententia prima reiicitur.*

22 *Obiectio.* Dices, Potuit ſaltem Angelus iudicare, vel ſuis naturalibus operibus poſſe ſe eam condignè promereri, vt iudicauit Pelagius; vel ſibi eam beatitudinem deberi ſine nouis meritis, ob ſolam naturæ excellentiam: non enim videtur reuelatum Angelo, quòd res ſupernaturalis non poſſit cadere ſub meritum operis naturalis. Hanc ſolutionem quoad poſſibilitatem talis erroris probabiliſſimam cenſent nonnulli; qui tamen addunt, nullum eſſe fundamentum ad iudicandum de facto illum habuiſſe, quia communiter omnes ſupponunt, Angelum ſine errore præuio peccaſſe. *Reſpondent quidam Primò.* Secundò, *Secundò.* quia ſi præceſſit error culpabilis, iam præceſſit ante illum aliquod peccatum. Et conſequenter primum peccatum non fuit in appetitu beatitudinis; ſi verò non præceſſit culpa in eo errore, non potuit eſſe peccatum, ex eo quòd illo errore ductus appetierit beatitudinem, ergo.

23 *Non potuit extitiſſe error cum cognitione comprehenſiua, quã Angelus de ſe & de ſuis operibus habuit.* Ego verò arbitror, ſtante cognitione comprehenſiua, quam habebat Angelus de ſe, ac de ſuis operibus, non ſolùm non extitiſſe eum errorem, ſed nec potuiſſe exiſtere: nam quod dicitur, Angelum potuiſſe iudicare ob ſuam excellentiam ſibi deberi beatitudinem, improbabiliter dicitur: cùm enim ſupponatur, illum iudicaſſe beatitudinem illam eſſe ſupernaturalem, repugnat in terminis, illum ſimul iudicaſſe ſibi ob perfectionem ſuam naturalem deberi: omne enim quod debetur alicui rei naturali, naturale eſt eo ipſo. quòd ex terminis quidem videtur manifeſtum: Angelo autem habenti eam perfectiſſimam ſui cognitionem naturalem erat id magis adhuc notum quàm nobis; ergo non potuit ſimul & ſemel ea duo iudicia habere. Secundò, ob eamdem rationem non potuit cenſere eam beatitudinem operibus bonis naturalibus eſſe proportionatam, quia eo ipſo iudicaret eam non eſſe ſupernaturalem, ergo non potuit talis error in Angelum cadere, ſtante altera cognitione naturali clara de ſe ipſo. *Non potuit Angelus iudicare beatitudinem bonis operibus naturalibus eſſe proportionatam.* Quod autem dicitur, non fuiſſe illi reuelatum, viſionem ſupernaturalem non cadere ſub merita naturalia, non iuuat ſolutionem quam impugno: nam ex terminis independenter à reuelatione eſt certum, eo ipſo quòd illa res ſit ſupernaturalis, non poſſe deberi rei naturali; ſed futuram ſupra exigentiam omnem & capacitatem talis rei naturalis, quandoquidem res ſupernaturalis ea eſt, quæ excedit capacitatem omnis rei naturalis. *Replica diluitur.*

Secundus modus explicãdi P. Vaſquez. Secundus ergo modus dicendi ſit Patris Vaſquez ea diſp. 235. dicentis, ſine iudicio vllo erroneo potuiſſe Angelum appetere viſionem beatam ſine meritis, ex ſola illius apprehenſione. Verùm ſuprà reiecta eſt in ſimili ea doctrina de *Improbatur.* beatitudine

beatitudine naturali: nam quando ſtat iudicium clarum de contradictorio, non poteſt apprehenſio ſufficere ad eliciendum amorem ex ſe efficacem circa obiectum impoſſibile: aliqua autem ſimplex complacentia non repugnat, iuxta dicta ſuprà; ea tamen vix videtur eſſe peccaminoſa, vel certè non erit adeò grauis.

24 *Sententia Granadi etiã reiicitur.*

Vnde etiam reiicitur Granadus tract. 13. diſput. 2. docens, peccatum Luciferi fuiſſe affectum conditionatum, quo ſi potuiſſet habere ſine meritis eam beatitudinem, illam voluiſſet habere. Reiicitur, inquam: nam affectus talis ex genere ſuo non eſt peccatum. Cur enim non poſſumus non peccando dicere, Si eſſet in mea poteſtate producere in me ſtatim viſionem Dei, & amorem beatificum, vellem illum producere? certè talem actum nec peccati venialis damnare auderem; ergo, licet Lucifer potuerit habere ſimilem complacentiam ex ea apprehenſione ſimplici beatitudinis, vt acquiſitæ ſine meritis, non potuit in ea grauiſſimum ipſius peccatum conſiſtere.

Tertius modus explicandi.

Ergo tertius dicendi modus ſit, Luciferum peccaſſe, non quidem volendo expreſsè habere beatitudinem ſine meritis, ſed præſcindendo ab illis, appetendo beatitudinem, non cogitando de meritis. Similem explicationem ſect. 1. reiecimus circa beatitudinem naturalem. quod ibi diximus, huc poteſt applicari. Vnde hanc Primò ſic reiicio, *Reiicitur Primò.* quia non conſtat de præcepto poſitiuo apponendi talem actum circa merita: ex natura verò rei non eſt peccatum, intensè optare videre Deum, etiamſi tunc non optet quis merita; alioquin omnes nos peccaremus quoties dicimus, *O ſi eſſem beatus, & Deum viderem!* niſi tunc dicamus ſimul, *O ſi haberem merita!* quod non poteſt probabiliter aſſeri. *Secundò.* Secundò, iam illud peccatum ſolùm eſſet omiſſionis: imò, ſi ſine vlla culpa ignorauit eam obligationem, nullum eſſet, ſi cum culpa ignorauit; ergo in ea culpa fuit primum peccatum, non autem in appetitu beatitudinis: neque eſſet tunc ſuperbia initium eius peccati.

25 *Quartus modus explicandi.*

Quartus dicendi modus ſit, Luciferum celeriùs appetiiſſe beatitudinem quàm Deus voluerit eam dare. Quam ſolutionem conatur P. Suarez fulcire eo cap. 11. videtúrque inde ampliùs declarari: *Confirmatur* Opera bona ſupernaturalia facta ab Angelo in primo inſtanti fuere libera, & in meis principiis condignificata à gratia (nam fuerunt poſteriora) ergo habuerunt condignitatem ſufficientem cum beatitudine; ergo potuit Angelus velle efficaciter vt ſibi à Deo daretur beatitudo propter ea bona opera ſtatim ſine vlla dilatione, ac ſine nouis meritis.

Modus hic eſt poſſibilis, vtrùm autem de facto fuerit, incertum.

Hic modus dicendi in noſtra ſententia probabilis eſt quoad poſſibilitatem; an autem de facto eo modo peccauerit, incertum. Suarius dicit, per eum non exaggerari ſuperbiam Luciferi. Ego ſatis graue illud iudico: nam, cùm Deus habeat ius tamquam ſupremus Dominus petendi à nobis omnia noſtra bona opera, nulla data retributione, & Angelus gratitudinis titulo, ob beneficium creationis & eleuationis ad ſtatum ſupernaturalem, debuiſſet Deo offerre bona omnia opera quæ habuit in primo inſtanti: magna profectò ſuperbia & arrogantia fuiſſet, non velle alia obſequia Deo offerre, ſed pro illis primis ſibi viſionem beatam tamquam iam ex iuſtitia debitam arrogare.

26 *Quinta explicatio aliorum.*

Quintò poteſt dici, eum appetiiſſe in ea viſione ſingularitatem ſupra ceteros omnes Angelos; quia ex ſuperbia potuit arrogare ſibi in primo inſtanti maiora merita quàm vlli alteri Angelo, cùm tamen ipſi non conſtaret, quàm alij intenſum habuerint amorem Dei.

Obiectio. Reſpõdetur ei obiectioni cũ P. Suario.

Dices, Viſio etiam in eo gradu intenſo eſt obiectum in ſe honeſtum, ergo illam amare non erit peccatum. Reſpondeo cum P. Suario, amare illam, quia honeſta in ſe eſt, & vt Deo per illam valdè adhæreat Angelus, non eſſe peccatum, ſed actum virtuoſum; at eam ſummam intenſionem amare, vt præ aliis emineat, quaſi ſimul ibi velit, ne alij tantumdem habeant, eſſe affectum malum, & ad ſuperbiam grauem pertinere: maximéque augeret eius grauitatem, ſi ſimul voluiſſet, ne homines ad eam viſionem eleuarentur, etiam in inferiori gradu, quaſi reputans indignum, creaturas inferiores Angelis ad tantam dignitatem euehi.

27 *Modus hic explicandi eſt poſſibilis.*

Modus hic dicendi poſſibilis eſt; quoad vltimum verò de volitione, ne homines illam viſionem haberent, diceret aliquis de facto non repertum in Lucifero: nam peccatum ipſius fuit independens ab hominibus præuiſis. de quo infrà fuſiùs. *Replica confutatur.* Hæc tamen ratio non vrget, quia aliud eſt peccatum Luciferi fuiſſe independens à peccato Adami, quatenus vt cauſſa illius ſupponebatur ad illud, iuxta dicenda infrà; aliud verò, fuiſſe independens à prima creatione Adami, & eleuatione illius ad beatitudinem: hoc autem non poteſt probari, niſi ſimul dicatur, homines creatos ad reparandas ruinas Angelorum. quod valdè dubium eſt; & probabilius videtur, æquè Primò Deum voluiſſe & Angelos, & homines & vniuerſum condere. *Reiicitur tamen ille modus.* Faciliùs ergo reiicitur ille modus dicendi, quia Patres communiter magis declarant peccatum Luciferi per appetitum nimium erga ſuam gloriam, quàm per hoc, quòd voluerit ne homines eſſent beati.

Potuit etiam Lucifer appetiiſſe comprehenſionem Dei, &c.

Denique poteſt dici, eum appetiiſſe comprehenſionem Dei; aut, ſi hoc non potuit, quia repugnat etiam diuinitus, ſaltem habere viſionem omnium creaturarum in Deo; vel, ſi non omnium, ſaltem futurarum, ac conſiliorum omnium Dei, quæ concedi diuinitus creaturæ poſſunt. In hoc modo dicendi nulla eſt repugnantia; & per eum rectè explicantur Patres aientes, nimium per ſe appetiiſſe Luciferum. an autem de facto ita peccauerit, omnino dubium.

SECTIO QVARTA.

Quid de appetitu æqualitatis cum Deo.

28 *Non potuiſſe Angelum appetere æqualitatem cum Deo, ait D. Thomas, Albertus, Bonauentura, & alij.*

HAc de re magna eſt inter Theologos diſſenſio: multi enim omnino cenſent impoſſibilem in Angelis talem appetitum: nam cùm voluntas non feratur in impoſſibile cognitum vt tale, Angelúſque cognoſcat ſibi eſſe impoſſibile Deo in natura adæquari, non potuit eam æqualitatem appetere. Ita D. Thomas q. 63. art. 3. & 3. contra Gentes cap. 109. & q. 16. de malo art. 3. & in 2. diſt. 5. q. 1. att. 3. Albertus art. 3. Bonauentura, Ægidius, Durandus, Heruæus, Palatios, Malonius d. 6. Capreolus diſt. 4. q. 1. Caietanus, Ferrara & alij Thomiſtæ ſuper D. Thomam in locis allegatis, vt eſt apud Suarium eo lib. 7. cap. 12. n. 3. *Contrarium ſentiunt Scotus, Gabriel, Baſſolis, & alij.* In contrarium verò ſtant Scotus 2. d. 6. quæſt. 1. Gabriel art. 3. dub. 2. Baſſolis art. 1. Maior q. 1. Lichetus ibidem, Vaſquez diſp. 234. cap. 2. & alij apud eumdem Suarium eodem lib. 7. cap. 12. num. 1. *Probatur ex ratione & ex locis Scripturæ.* Quorum fundamentum eſt, quia nulla eſt ratio cur dicatur talis appetitus impoſſibilis Angelo; imo illud Iſaiæ 14. *Similis ero Altiſſimo,* denotare

denotare videtur talem fuiſſe de facto in Lucifero; item Ezech. 28. *Eleuatum eſt cor tuum, & dixiſti: Deus ego ſum, & in cathedra Dei ſedi in corde maris.* Patres id ipſum paſſim videntur innuere, maximè Nazianz. carm. 6. & orat. 27. in ſuam defenſionem, Gregorius Magnus, Auguſt. Ambroſ. Iſidorus, Petrus Cellenſis, Hugo de S. Victore, & alij apud eumdem Suarium ibi. Totam hanc difficultatem aliquot concluſionibus decidemus.

Confirmatur SS. Patrum teſtimonio, Nazianzeni, Gregorij Magni & aliorum.

Concluſio Prima. Affectus efficax repugnat circa obiectum cognitum vt impoſſibile.

Prima ſit. Affectu efficaci de ſe non poteſt voluntas ferri in obiectum cognitum vt impoſſibile. ergo efficaci non potuit Lucifer appetere æqualitatem cum Deo, quam ſciebat omnino ſibi impoſſibilem. Antecedens ſuppono ex libris de Anima. Et ratio eſt, quia voluntas de ſe efficax tendit ad dandam exiſtentiam; non poteſt autem tendere ad dandam exiſtentiam, in quâ ſcit ſe omnino laborare inutiliter. Et iuxta hanc concluſionem explico D. Thomam & auctores primæ ſententiæ.

29

Concluſio ſecunda. Affectus aliquis ſimplicis complacentiæ non repugnat circa rē tam per accidens quàm per ſe impoſſibilem. Probatur Primò.

Secunda concluſio. Affectus aliquis ſimplicis complacentiæ, ſeu conditionatè efficax, non repugnat circa rem tam per accidens quàm per ſe & eſſentialiter impoſſibilem. Probatur Primò, quia qui dolet de peccato à ſe commiſſo, habet eum affectum, vt, ſi poſſet, efficeret ne fuiſſet peccatum, & delectatur ea cogitatione, *O ſi numquam peccaſſem!* cùm tamen iam ſit ſaltem per accidens impoſſibile peccatum non fuiſſe. Similiter poteſt quis cogitare, *O ſi eſſem ego tam ſanctus quàm Deus!* & hac cogitatione delectari: quæ delectatio ſine dubio eſt poſſibilis, imò ſatis communis in multis aliis materiis.

Obiectio.

Dices Primò. Ad delectationem de obiecto requiritur, vt illud apprehendatur ſub ratione boni ipſi amanti: atqui repugnat tale obiectum apprehendi vt bonum; apprehenditur enim vt deſtructiuum ipſius: nam, ſi ego eſſem Deus, non eſſem ego; ergo non poſſum gaudere de ea æqualitate, etiam ſub conditione impoſſibili apprehenſa.

Soluitur.

Reſpondeo: Sicut poteſt apprehendi vna conditio impoſſibilis, ita poſſe & duas; imò, quando ego apprehendo, ſi eſſem Deus, neceſſariò apprehendo me etiam manere, id eſt, ſi ego haberem immenſitatem, æternitatem. quod obiectum ſic apprehenſum non eſt deſtructiuum mei, ſed potiùs me ipſum maximè perficiens; ergo poſſum de eo ſic cogitato delectari actu. Neque video quæ poſſit in hoc modo volendi eſſe difficultas.

30

Tertia concluſio. Inefficax complacētia non eſt ex ſe mala eſſentialiter, etiam reſpectu diuinitatis.

Tertia Concluſio. Hæc tamen inefficax complacentia non videtur ex ſe eſſentialiter eſſe mala, etiam reſpectu diuinitatis, niſi aliquid aliud ei addatur; imò poteſt eſſe honeſtiſſima: poteſt enim quis ſanctiſſimè delectari cogitando & optando, *O ſi eſſem tam alienus à peccato quàm Deus, tam ſanctus, tam miſericors, tam bonus!* nam talis amor habet pro motiuo honeſtatem valdè intenſè amatam; vnde, ſi præciſè in hac delectatione de æqualitate cum Deo ſic conſiderata Scotus & ceteri ponunt Luciferi peccatum, improbabiliter meo iudicio diſcurrunt.

Quarta concluſio. Simplex affectus auferens Deo diuinitatem eſt peccaminoſus. Affectus item de eminentia ſuper omnes eſt peccaminoſus.

Quarta concluſio. Si affectus etiam conditionatus ſeu ſimplex talis eſſet, vt Deo auferretur diuinitas, & ſolus ipſe Lucifer eam retineret; abſque dubio eſſet grauiſſimè peccaminoſus: eſſet enim odium virtuale vel formale Dei; quale nunc habent dæmones optantes, ne Deus ſit, vt eos non puniat, aut vt ſic de Deo quodammodò vindicare ſe poſſint. Item, ſi talis affectus eſſet vt ipſe ſolus eſſet Deus, & ſupra alios, nullus autem ipſi eſſet æqualis; ſine dubio eſſet grauiſſimè malus, & incomparabilis ſuperbia; differret autem à præcedenti appetitu, quòd ille oriretur aut includeret formaliter odium Dei; hic autem ſolùm materialiter optaret malum Dei, non quà tale, ſed vt ipſe ſolus dominaretur, eſſetque ſuperior omnibus. Et ex hoc capite probabiliter dicitur incepiſſe peccatum Luciferi à ſuperbia.

31

Sententia quorumdam de tali affectu.

Nonnulli, qui ſimpliciter poſſibilem reputant talem affectum, cenſent tamen non potuiſſe de facto dæmonem per illum incepiſſe: nam vel ille affectus includit odium Dei; vellet enim non ſolùm ſe eſſe Deum, ſed & Deum ſua priuare diuinitate ex odio in ipſum: & talis affectus iam videtur ſupponere neceſſariò priùs deprauatam incredibiliter voluntatem & Deo ſummè infenſam. quis enim optat alicui, cui non afficitur, ſummum malum? vnde peccatum Luciferi tunc temporis non à ſuperbia, ſed ab odio Dei incepiſſet. eſt autem etiam tunc valdè difficile aſſignare cauſſas, quæ tantum accendiſſent odium. Si verò dicatur ille appetitus non in odio Dei, ſed in amore excellentiæ propriæ, ſummæ ac infinitæ in omni genere radicatus; adhuc quæritur, an ille appetitus propriæ excellentiæ fuerit diſtinctus & præcedens deſiderium illud æqualitatis cum Deo, an verò ambo ſint vnus idémque actus.

Si talem affectum Lucifer habuiſſet, non à ſuperbia, ſed ab odio peccatum eius incepiſſet.

Angelus non potuit appetere excellentiam vt ſic, ſed tantùm determinatā.

Primum dici non poteſt. Primò, quia Angelus non habet conceptum confuſum excellentiæ vt ſic, ſed ſimul determinatè huius & illius excellentiæ; ergo non potuit appetere excellentiam ſummam vt ſic, ſed talem, vel talem, diuinam v. g. & tunc ille appetitus iam non diſtinguitur à ſecundo, qui idem formaliſſimè amat. Sed nec dici poteſt ſecundum, ſcilicet præceſſiſſe talem affectum: nam tunc temporis non incepiſſet ſuperbia Luciferi ab appetitu æqualitatis cum Deo, ſed ab alio priori deprauato. Nec item poteſt dici, eum appetitum nimiæ excellentiæ includi in ipſa velleitate æqualitatis cum Deo: nam tunc non videtur eſſe graue peccatum, ſed per modum ſimplicis complacentiæ in excellentia impoſſibili leuiter cogitata, vt conueniente, &c.

Affectus de ſua excellentia non poterat præcedere deſiderium de æqualitate cum Deo.

Vrgent hoc ex D. Thoma quæſt. 16. de malo, art. 3. ad 9. vbi docet, peccatum Angeli de facto non fuiſſe per modum ſimplicis complacentiæ, ſed per modum intentionis & electionis ordinatæ ad executionem & conſecutionem rei concupitæ: id enim denotare videntur Iſaiæ verba 14. cap. *Dicebas in corde tuo: In cælum conſcendam, ſuper aſtra Dei exaltabo ſolium meum, ſedebo in monte teſtamenti, aſcendam ſuper altitudinem nubium, & ſimilis ero Altiſſimo.* Quæ omnia ſignificant conatum magnum, & maiorem multò quàm ſit ea velleitas; *Si eſſem ſicut Deus.* Confirmant id ipſum verba ea Ezech. 28. *In multitudine negotiationis tuæ.* negotiatio enim circa aliquod poſſibile verſatur. 32

Confirmant iidem ſuam ſententiam auctoritate D. Thomæ & locis ſacræ Scripturæ.

Obiectio.

Quòd ſi reſpondeas, etiam in velleitate circa aliquid impoſſibile eſſe aliquam negotiationem aut conatum; vt patet in peccatore, qui vellet, quantum eſt ex ſe, ne fuiſſet peccatum (quod tamen iam eſt impoſſibile) & in eo actu doloris laborat, adhibétque ſuum conatum. Et ſanè quodcumque obiectum appetierit Angelus, debuit ſolam velleitatem habere, quia in eius poteſtate non erat conſequi illud obiectum, ſed à Dei voluntate res tota dependebat: vnde reſpectu Angeli idem erat, ac ſi ipſi Angelo eſſet impoſſibile tale obiectum.

33 *Impugnatur ea obiectio. Duplex velleitas datur. Prima.*

Si hæc, inquam, reſpondeas, inſurgunt hîc auctores diſtinguendo duas velleitates; vnam ex intentione circa rem ſimpliciter poſſibilem, & quæ ſupponit voluntatem omnino determinatam ad aliquid, vt v. g. in peccatore, qui omnino eſt efficaciter determinatus ad non peccandum, & optat remitti ſibi peccata. quæ duo poſſibilia ſunt ſimpliciter; & ad hunc finem obtinendum adhibet dolorem, lacrymas, pœnitentias, &c. Reſpondent hi auctores, ſolutionem datam num. præced. probare optimè, circa talia obiecta poſſe eſſe negotiationem cum velleitate. Addunt tamen, alteram eſſe velleitatem quæ circa obiectum omnino impoſſibile verſatur, & non procedit ex affectu aliquo efficaci de vllo obiecto poſſibili: & in hac cenſent non habere locum eam vim & conatum voluntatis, ſeu negotiationem. Quod ego hoc exemplo declaro: De facto dæmones, poſt maximam etiam obſtinationem, velleitatem habent; ne Deus exiſtat; at quia obiectum eſt ſimpliciter impoſſibile, non adhibent ad hoc vlla media, nec conantur, nec negotiantur: nam licet occupentur circa impediendam extrinſecam gloriam Dei, de ipſa tamen exiſtentia Dei non ſunt laborioſè ſoliciti, ſed per puram velleitatem id deſiderant; ergo aliquid aliud diabolus appetit, quódque abſolutè conſequi poterat per vehementem illam ſuam negotiationem.

Secunda.

34 *Replica ſuprà facta diſſoluitur.*

Ad illam replicam, quòd ſcilicet eadem ſit difficultas in quocumque alio bono à diabolo appetito; nam illud non erat in poteſtate ipſius; non reſpondent hi auctores; dici tamen poteſt etiam tunc locum habere negotiationem, vt voluntas alterius ad hoc concedendum flectatur, & ſic tandem obtineatur res illa: at ſi à nemine ea produci poſſit, vbi erit conatus & negotiatio? Concludunt ergo, de facto non peccaſſe Luciferum ex appetitu eius æqualitatis cum Deo.

Potuit eſſe tale peccatum in Lucifero; an autem fuerit, dubium eſt.

Hanc doctrinam. quæ eſt Patris Suarez, ideò fuſiùs propoſui, quia rem totam videtur declarare, & probabilis valdè eſt. Nihilominùs tamen cenſeo, probabilius etiam de facto potuiſſe tale peccatum in Lucifero eſſe primum, & iuxta illud rectè explicari tàm Scripturæ quàm Patrum loca. Dico *potuiſſe de facto:* nam, vtrùm illud actu fuerit, non poſſumus facilè determinare: in actibus enim liberis non benè ex poſſibilitate infertur actus ipſe; ex Scriptura verò non conſtat determinatè, quale fuerit illud peccatum.

Intentio finis non debet neceſſariò diſtingui ab electione mediorum.

Ergo ad obiectiones poſitas dico, ex P. Suarez doctrina, quam ſuprà contra Scotum tetigimus, non eſſe neceſſarium, vt intentio finis ſit ſemper actus diſtinctus ab electione mediorum, ſeu quaſi mediorum; ſed poſſe vnico actu ſtatim ab initio amari vtrumque vnico actu quod & in

35 *Ad obiectiones ſuprà factas reſpondetur.*

libris de Anima fuſiùs probaui. Ex quo principio facilè reſpondeo, propoſita Angelo bonitate delectabili in hoc, quòd eſt ſummam habere excellentiam, quâ ſupra omnes eſſet, ac nullum ſupra ſe haberet; ac ſimul cognito, ad hunc finem eſſe vtile, ſi per impoſſibile ipſe ſolus eſſet Deus, & Deus eſſet Angelus; cognito prætereà, in hoc appetitu eſſe malitiam moralem ſummam, vtpote qui in nimiam excellentiam inordinatè ferretur, & quo Deo quaſi affectiuè infinitum bonum auferretur; nihilominùs raptum ea bonitate excellentiæ indiuiſibiliter in vnum affectum prodiiſſe, quo & ſimul omnem excogitabilem excellentiam habere volebat, & ob eum finem delectabatur etiam de Deo deſtructo, & ſe in locum Dei ſubrogato, ac ſi vnico actu dixiſſet, *Vellem ſummam habere excellentiam, ita vt ego eſſem Deus, & Deus eſſet mihi ſubditus.* In quo affectu non poteſt vllus negare fuiſſe grauiſſimam malitiam & ſuperbiam; ad illum autem non requiritur præceſſiſſe aliam voluntatis deprauationem. Et certè talis affectus ſatis innuitur in locis Scripturæ & Patrum. Quod verò dicitur, Angelos non cognoſcere confuſè, admitto; at vt diceret, *Summam, quâ maior eſſe non poteſt, vellem habere excellentiam*; & in conceptu non cogitaret expreſsè de diuina, ſed alio actu diſtincto, non eſt neceſſaria confuſio: vel certè dici poteſt, cum conſideraſſe ipſammet diuinam excellentiam, non quà honeſtam, ſed quà ſupra alios eminet; & ea bonitate ſola perpenſa etiam cum deſtructione Dei impoſſibili, proruipiſſe in actum ſuprà poſitum, vbi nihil eſt de confuſione.

Licet Angelus non cognoſcat confuſè, poterat tamen appetere ſummã omnium excellentiam.

36 *Reſpondetur tertia obiectioni.*

Ad illud de negotiatione & volitione efficaci facilè reſpondetur ex eodem etiam P. Suario, admittente non vnum aut duos ſolùm, ſed multos ſuperbiæ actus in dæmone. Dico ergo, poſtquam ſemel peccauit eo appetitu ſuperbiſſimo & arrogantiſſimo, lapſum in alia peccata, quæ quodammodò videbantur vtilia ad eam excellentiam, ſi non totaliter, ſaltem ex parte obtinendam: & Primò, non voluiſſe Deo ſubeſſe, non quidem eſſentialiter (quia hoc etiam erat impoſſibile ſimpliciter) ſed vt nulla ei ponerentur præcepta, vt daretur viſio ſine aliis meritis nouis, vt ipſe eſſet caput omnium Angelorum, & ſuaſionibus alios, vt ſibi non vt Deo parerent, pertrahere voluiſſe. in quo valdè multum & nimium poterat eſſe de affectu efficaci & electiuo, vt ait D. Thomas; de negotiationis multitudine, iuxta Ezechielem; de conſcenſu ſuper aſtra, id eſt, ſupra Angelos, de ſimilitudine cum Altiſſimo, iuxta Iſaiam.

Obiectio.

Dices: Si Lucifer optabat ſimilitudinem cum Deo, ergo optabat vt etiam Deus maneret, & conſequenter iam non peccabat. Patet prima illatio, quia ſimilitudo eſsẽtialiter includit duos. Reſpondeo, eo ſenſu intelligendam eam ſimilitudinem, vt voluerit Lucifer tunc eſſe, ſicut Deus de facto eſt; hoc eſt, vt, ſicut Deus de facto nullum ſibi parem habet, ita etiam Lucifer nullum haberet ſibi parem. In quo grauiſſimam ſuperbiam contineri, dubitare nemo poteſt. Mihi autem maximè probabile videtur per ea verba affectum eiuſmodi declarari: cum enim omnes ferè Patres & Theologi in eo loco credunt ſignificatum eſſe Luciferi peccatum. Si autem ſolum explicetur de affectu conditionato, quo voluiſſet Lucifer Deo in tota ſua infinita dignitate & maieſtate permanente eſſe illi ſimilis, ſi hoc non repugnaret, vt ſi quis diceret, *O ſi eſſem tam ſanctus quàm Deus!* nullum habuiſſet peccatum; neceſſum eſt, vt explicemus eum locum de affectu tali, quo ex ſe optaſſet Deum carere diuinitate, vt vel ſic ipſe ſolus eſſet ſupra omnia alia; non quia odio haberet Deum, ſed quia ad maiorem ſui excellentiam apprehendebat vt valdè vtilem eam Dei carentiam, & ſui in locum Dei ſubſtitutionem. Et verò huic ſententiæ & explicationi valdè fauent Patres pro ſecunda ſententia citati ſuprà. Et vel hîc mihi valdè ſit probabile, etiam de facto ita contigiſſe; nec video, quid ſingulariter obiici poſſit in contrarium.

Solutio.

Probabile eſt, quòd de facto dæmon talem excellentiam appetierit.

***

SECTIO

SECTIO QVINTA.

Quid de appetitu vnionis hypoſtaticæ.

DIfficultas hæc poteſt tractari independenter à decretis, quæ de facto Deus habuit de eâ vnione in remedium peccati: vt ſic autem, nulla eſt quoad poſſibilitatem difficultas: potuit enim Deus dæmoni reuelare, ſe velle homini eam vnionem concedere, aut præciſè illam eſſe poſſibilem; & tunc dæmon vel inuidere eam homini, vel pro ſe inordinatè illam appetere, & quaſi vi eam à Deo extorquere, obiiciendo, æquius eſſe, vt ſibi nobiliſſimæ creaturæ quàm homini concederetur. Hoc ergo caſu, quia facili, omiſſo, illud in præſenti difficilius, an, ſtantibus decretis præſentibus de incarnatione Chriſti, locum habere potuerit tale peccatum, & quidem vt primum eſſet: nam de facto poſt incarnationem ſine dubio inuident Chriſto eam vnionem.

Potuit Deus reuelare homini vnionē hypoſtaticam.

37 *An, ſtantibus decretis præſentibus de incarnatione, potuerit dæmon peccare inuidendo vnionem hypoſtaticam.*

Affirmāt potuiſſe Scotus, Suarez, Tannerus, & alij.

Scotus, qui Chriſtum venturum docuit, etiamſi Adamus non peccaſſet, & Suarez, qui ferè ex toto Scotum ſequitur, Tannerus item, qui Chriſtum primum omnium prædeſtinatum dicit; conſequenter affirmant, etiam de facto locum habere potuiſſe tale peccatum. Eam ſententiam abſolutè defendunt Viguerius, Iacobus de Valentia, Catherinus, Naclantus, Richardus, Aſcanius Martinengus, & alij apud Tannerum dub. 4 n. 15. & Suarius cap. 13. num. 13. Granadus verò noſter ſuprà diſp. 2. ait, etiamſi peccatum Angelorum fuerit priùs præuiſum per ſcientiam mediam quàm aduentus Chriſti; nihilominùs tamen Deum vnico indiuiſibili decreto voluiſſe Chriſtum mittere, Angelos creare, & eis reuelare eam incarnationem; vnde ipſi poſteà occaſionem acceperunt peccandi ex inuidia in Chriſtum Dominum.

Sententia P. Granadi.

38 Iudico tamen Primò cum P. Valentia quæſt. 14. punct. 3. Vaſquez diſp. 233. cap. 2. & multis aliis recentioribus, Angelis ante peccatum non fuiſſe reuelatum myſterium incarnationis vt futurum; ideóque occaſione illius vt futuri, eos peccare non potuiſſe de facto. Pro concluſione hac ſuppono, quod in 3. parte tradidi, decretum ſcilicet incarnationis fuiſſe poſt præuiſum Adami peccatum, & conſequenter etiam poſt præuiſum Angelorum peccatū; ergo non potuit eis ita reuelari ante peccatum, vt cauſſa eſſet peccati ea cognitio incarnationis. Antecedens probatum inde ſuppono, ex eo quòd Chriſtus de facto venit in redemptionem generis humani, non venturus, ſi homo non peccaſſet. Ergo non priùs Deus decreuit Chriſtum quàm viderit peccatum hominum; ergo & ſcientia de Chriſto futuro, & conſequenter reuelatio de Chriſto (quæ eſt poſt ſcientiam) debuit eſſe poſt præuiſum peccatum Adami & Angelorum, quia horum peccatum fuit cauſſa peccati Adami; ergo non potuit illud peccatum occaſionem ſumere ab eâ ſcientia: non enim inter duo poteſt dari mutua dependentia à priori tam in genere cauſſæ phyſicæ quàm moralis.

Myſteriū incarnationis non fuit Angelis reuelatū ante peccatū ipſorum. Probatur concluſio.

Contra hunc diſcurſum nonnulla poſſent obiici, è quorum ſolutione meliùs ipſius efficacia intelligetur.

Obiectio Prima.

Obiicitur ergo Primò, quia, etiamſi Chriſtus non eſſet venturus niſi Adamo peccante, potuit tamen prior eſſe intentio de Chriſto mittendo, quàm peccatum ipſum abſolutè præuiſum; ſic enim nos diximus alibi, præfinitam fuiſſe gloriam ante præuiſionem abſolutam meritorum: & tamen, ſi non eſſent futura merita, non eſſet futura gloria; ergo ſtat optimè decretum de Chriſto primum eſſe, & tamen dependere à futuritione peccati. Huic argumento P. Vaſquez 39
reſponderet, eamdem eſſe difficultatem de gloriæ præfinitione, & vtrumque repugnare, ob paulò antè dicta; ego tamen longè ſum ab hac ſolutione. Ideò libentiſſimè obiicienti concedo, potuiſſe Deum, præuiſo per mediam ſcientiam hoc ordine, *Si creauero Angelos, peccabunt; ſi peccauerint, & creauero Adamum, ipſi inducent in peccatum Adamum, & in eo totum genus humanum; & tunc potero in redemptionem mittere Verbum:* his, inquam, præuiſis, potuiſſe ſic incipere; *Volo mittere Verbum in Redemptorem, & ad hoc volo creare Angelos & homines, ac permittere eis peccatum illud.* Et hoc concedo Patri Granado ſuprà: quod videtur etiam ſentire Tannetus 3. parte, Suarez & alij, licet hi vltimi (Granado excepto) non videantur in hac doctrina conſequenter locuti; quatenus dicunt, non poſſe Deum, præfinire pœnitentiam efficaciter ante præuiſum abſolutè peccatum, eò quòd cogeretur amare peccatum ad eam pœnitentiam neceſſarium; ergo cùm ad finem illum antecedenter à Deo intentum, Chriſti ſcilicet vt Redemptoris, ſit non minùs requiſitum peccatum quàm pœnitentiam; tam enim redemptio non eſt ſine peccato, quàm non poteſt eſſe ſine illo pœnitentia; ergo neceſſariò Deus ex vi illius intentionis cogitur ad amandum peccatum, ſicut ex intentione efficaci pœnitentiæ, putant hi cogi ad amandum idem peccatum. Quòd ſi reſpondeant, non cogi Deum, niſi præciſè ad permittendum peccatum; optimè reſpondebunt: at debuiſſent eamdem ſolutionem applicare etiam pro pœnitentia. Vnde conſequentiam ſolam dixi deſiderari in hac doctrina, quam Granadus tenet, qui eam permiſſionem docet poſſe effectum pœnitentiæ antecedenter efficaciter volitæ. de quo fusè egi in materia de prædeſtinatione.

Reſpondet P. Vaſquez.

Reſpondetur obiectioni meliùs.

Replica diluitur.

Ergo ad rem noſtram, admiſsâ eâ prioritate decreti vt poſſibilis, addo contra Granadum & alios, 40
per eam non explicari, quomodo peccatum Angelorum occaſionem ſumpſerit ab incarnatione: nam recurrendo ad ipſam ſententiam mediam, quâ Deus vidit, Si creauero Angelum, peccabit; iam eo ipſo cognouit ibi Deus qualitatem illius peccati, & contra quam virtutem, ac ex quâ cognitione in Angelo eſſet proditurum: tunc autem non cognouit ibi quidquam de reuelatione incarnationis vt futuræ: nam ea reuelatio ortum habuit ex præuiſo eo peccato; ergo non potuit ipſa reuelatio præuideri per ſcientiam mediam, vt cauſſa eiuſdem peccati. Alioquin peccaret, quia ſciret eſſe futuram incarnationem; & futura eſſet incarnatio, quia peccaret. quæ eſt mutua prioritas omnino repugnans in ſententia Suarij, Tanneri, Granadi, & aliorum, cum quibus iam ago. Ob eamdem rationem hi tres, & quicumque benè defendunt electionem ad gloriam ante præuiſa merita abſoluta, poſt præuiſa tamen conditionata, dicunt per mediam ſcientiam, quâ Deus præuidit, *Si dedero Petro auxilium tale, conuertetur,* &c. per eam, inquam, præuiſionem non videri adhuc electionem efficacem ante merita, ita vt dicat ea ſententia, *Si dedero Petro auxilium ſub electione efficaci, conuertetur:* hæc enim ſcientia neceſſaria eſt; nam repugnat ſimul eſſe electionem efficacem Dei, & non eſſe conuerſionem. Nos autem ſcientiam mediam 41
damus Deo de obiecto libero; illam verò priorem

Poſita prioritate huius decreti, adhuc non explicatur, quomodo peccatū Angelorum ſumpſerit occaſionem ab incarnatione.

Confirmatur ex periculo tollendæ libertatis.

omnes nos habere poſſumus, etſi non ſimus dij, ſecundam verò non;) deinde ſequeretur, voluntatem non videri liberè conuerti, ſed neceſſariò; quia omnia ea, quæ per ſcientiam mediam videntur, vt cauſſa ante operationem ſub eâ conditione, *Si voluntas habuerit talem cognitionem & tale auxilium*, &c. ea, inquam, omnia ſe habent ex parte actus primi; ſupponuntur enim neceſſariò vt conditiones à priori requiſitæ, aut etiam vt cauſſæ: atqui totum id quod præcedit in priori naturæ, ſi neceſſariam habet connexionem cum effectu, tollit libertatem illius, vt ſuppono aliunde contra prædeterminantes; ergo ea electio, ſeu ea reuelatio de futuro Chriſto præuiſa per ſcientiam mediam, tamquam aliquod antecedens eam ſcientiam, tolleret libertatem & eius operationis præfinitæ, & peccati Angelorum; oſtendo euidenter illationem: nam, vt paulò antè dixi, præfinitio efficax operationis bonæ, vel electio efficax ad gloriam, vel ſcientia de Chriſto futuro ad redimendos homines, neceſſariam habent connexionem; illæ cum operatione, hæc verò cum peccato: repugnat enim reuelati à Deo, Chriſtum venturum ad ſaluandos homines à peccato occaſione diaboli tentantis commiſſo, niſi illud peccatum & tentatio diaboli, ac peccatum eiuſdem in rerum natura exſtiturum ſit, ergo, ſi ea reuelatio eſt in priori naturæ ad ipſum peccatum, tollet libertatem illius. Confirmatur: Ideò, iuxta communem ſententiam, ſcientia Dei de peccato futuro non tollit libertatem, quia non præſupponitur priùs natura ad peccatum: ſi enim ſupponeretur, cùm alioquin ſit connexa eſſentialiter, eſſet ſuppoſitio antecedens, & tollens libertatem; ergo, ſi eam reuelationem Dei dicamus præextitiſſet priùs natura ad futuritionem conditionatam, omnino tollet libertatem.

Declaratur illatio. *Confirmatio.*

42 *Obiectio Secunda.* Obiicies fortè Secundò: In noſtra ſententia electio ad gloriam non præcedit futuritionem conditionatam boni operis; & tamen præcedit abſolutam, idque ſine libertatis præiudicio; ergo etiam poſſemus dicere, illam reuelationem de futuro Chriſto non præceſſiſſe futuritionem conditionatam peccati Angelorum; ſic verò abſolutum peccatum, vnde poterit eſſe cauſſa peccati vt abſolutè futuri. *Reſponſio.* Reſpondeò euidenter, quia vel in ſtatu abſoluto ponitur aliud ſpecie peccatum, ab eo quod eſt præuiſum per ſcientiam mediam, vel non: ſi non ponitur aliud, cùm illud non fuerit circa vnionem, ſed ab hac independens; teneo intentum, ſcilicet, in ſtatu abſoluto eos non peccaſſe ex inuidia ratione vnionis, aut nimij erga illam affectus, deſumpta occaſione ex eâ præuiſa vt futura in homine. Si verò dicatur in ſtatu abſoluto eſſe peccatum aliud, ergo iam mutatur ſtatus quæſtionis, & tunc ſcientia media de eo altero peccato diuerſo erit in præſenti impertinens; ablata autem ſcientia media, multò minor relinquitur locus ad ponendum illud idem peccatum, quod ſupponebatur ante Chriſtum futurum, ſumpſiſſe occaſionem à futuro Chriſto: exemplum autem de electione ad gloriam non eſt ad rem; nam electio non influit in actus meos, nec me dirigit, nec per illum actum ego eam amo. Vnde rectè poteſt poni in ſtatu abſoluto, non immutando ſtatum conditionatum; ac reuelatio ſeu cognitio reuelationis de eo myſterio eſſentialiter eſt requiſita ad actum inuidiæ ob eam vnionem, vel ad actum ſuperbiæ, de quo hîc agimus. Vnde non poteſt poni in ſtatu abſoluto, ſi præuiſa non eſt in conditionali: vel ſi ponitur in abſoluto, non debet eſſe motiuum, cauſſa, aut occaſio ad illud peccatum prærequiſita.

43 *In doctrina P. Granadi etiam nõ poteſt defendi ea opinio.* Hinc conſtat, nec per P. Granadi doctrinam poſſe defendi eam priorem opinionem: quòd enim vnico actu intentionis fuerit volitus Chriſtus & Angelus, non facit vt & reſpectu peccati ipſius Angeli fuerit priùs natura reuelatio de Chriſto futuro, & ſimul Chriſtus ideò eſſet futurus, quia futurum erat peccatum. In quo puncto magis conſequenter loquitur Suarius, qui Chriſtum venturum dicit, etiamſi Adam non peccaſſet: rectè enim tunc cohæret cum eo decreto peccatum Luciferi ex inuidia ob eam vnionem concedendam Chriſto.

Obiectio Tertia. *Tribuitur Bernardo, Ruperto, & aliis.* Obiicies vltimò contra concluſionem: Aliquot Patres videntur denotare, diabolum peccaſſe ex inuidia contra Chriſtum Dominum. Pro quo citari ſolet Bernardus variis in locis: verùm ipſemet P. Suarius, qui contrariam tenet ſententiam, fatetur non fuiſſe à Bernardo id expreſsè affirmatum. 44 *Reſpondetur.* Tribui etiam ſolet Ruperto, Tertulliano, Irenæo, Nyſſeno & Cypriano. Reſpondeo, eumdem Suarez non fidere iis teſtimoniis, quia vel non eſt in eis ſermo de primo lapſu; vel non loquuntur Patres de inuidia contra Chriſtum.

Non potuit de facto Lucifer peccare, ideò quòd noluerit adorare Chriſti humanitatem. Hinc infero etiam, non potuiſſe de facto Luciferum peccaſſe, eò quòd noluerit ſe humiliare Chriſto Domino, eiuſque humanitatem adorare. Ratio enim à me allata generalis eſt quia tunc non potuit habere cognitionem de Chriſto. *Explicantur Patres.* Quòd ſi aliqui Patres contrarium videantur inſinuare, vt Epiphanius & Moyſes Barcepha aliíque apud Suarez à num. 28. non propterea noſtra ſententia deſerenda eſt: Patres enim probabiliter quæſierunt aliquas cauſſas peccati, quia nihil determinatè in Scriptura reuelatum eſt: non eſt autem mirum, ſi vnus vel alter aliquam haud ita ſolidam tradiderit. Aliqua verò loca ex Scriptura quæ Suarius adducit, ipſemet fatetur habere poſſe alias explicationes; vnde non vrgent. *Scriptura loca etiam non vrgent.* Præcipuus eſt ad Hebræos: *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli.* quaſi iam ſemel illum adorare debuiſſent, cùm primum creati ſint. *Reſpondetur Primò.* Verùm facilè reſpondetur, *τὸ iterum* non cadere ſupra adorationem, ſed ſupra introductionem. *Secundò.* Secundò poteſt intelligi ibi prima adoratio primogeniti vt Dei, non vt hominis. *Tertiò.* Tertiò dico, poſſe eam introductionem primam eſſe, cùm poſt viam Angelorum eis eſt reuelatum hoc myſterium: de reuelatione verò in primo aut ſecundo Angelorum inſtanti nihil penitus S. Paulus.

Potuit Lucifer de facto peccaſſe appetẽdo vnionem hypoſtaticam. Secundò cenſeo, potuiſſe nihilominùs etiam de facto peccare Luciferum circa vnionem hypoſtaticam, ſi Deus eam non vt futuram in Chriſto (hoc enim iam eſt reiectum) ſed vt poſſibilem reuelaſſet Lucifero; ipſe autem tunc illam ob excellentiam ſuam, & vt aliis eſſet ſuperior, inordinatè appetiiſſet. Et hoc modo probabile eſt, etiam de facto peccaſſe. Poſſuntque in hoc ſenſu intelligi Patres, qui aliquid innuunt de peccato Luciferi ratione vnionis.

45 *Obiectio Prima.* Verùm obiicies Primò cum nonnullis: Angelus non poteſt appetere vnionem hypoſtaticam, quia per illam eius eſſentia deſtrueretur: non enim maneret idem Angelus qui nunc eſt. *Reſpondetur.* Reſpondeo, obiectionem nullius eſſe momenti: nam natura angelica integra maneret; quòd autem eius ſubſiſtentia mutaretur, eſſet maximum illius bonum. Vnde nos poſſumus eam etiam appetere, nihil curando de ſubſiſtentia; & ſiue dicatur

manere

manere idem homo, ſiue non. quod ſanè ego parum pro me curarem, dummodò talem haberem vnionem.

Obiectio Secunda.

Secundò obiicies: Vnio hypoſtatica eſt maximum bonum morale & ſumma ſanctitas: atqui appetere ſummum bonum & ſummam ſanctitatem, non eſt peccatum, ſed actus valdè bonus; ergo Angelus non peccauit eam appetendo. Reſpondeo, poſſe etiam ob malum finem eam appeti, ſi v.g. ob excellentiam, & vt eſſet ſuperior aliis, ac in contemptum aliorum.

Reſpondetur.

Obiectio Tertia ſoluitur.

Hinc ſoluitur tertia obiectio, quòd ſcilicet talis appetitus ſolùm poteſt eſſe malus, quia prohibitus lege poſitiua (nam obiectum ex ſe bonum eſt;) peccare autem contra prohibitionem poſitiuam non eſt peccatum ſuperbiæ. Soluitur, inquam, quia iam oſtendi, apponendo illi malum finem ſine alio poſitiuo præcepto, poſſe eſſe malum talem appetitum, & ad ſuperbiam propriè ſpectare.

46 Addo, etiamſi prohibitus eſſet ille actus, ſolùm poſitiuè poſſet è ſuperbia in eo peccare, ſi ex contemptu Dei, aut cogitando ſibi tam excellenti perſonæ non debere imponi præceptum, illud tranſgrederetur. Tertiò denique dico, etiam in modo potuiſſe eſſe peccatum, ſi importunè eam vnionem vellet à Deo extorquere.

Potuit etiam peccare Lucifer importunè extorquendo à Deo vnionem hypoſtaticam.

Obiectio Quarta.

Obiicies Quartò: Non poterat eam appetere Lucifer ſine errore; decretum enim erat à Deo illam non dare Angelo. Reſpondeo, à me ſupponi, ſolùm tunc reuelatam poſſibilitatem illius ſimpliciter; vnde ſine errore potuit optare, vt Deus ſibi eam liberaliter daret. Alias obiectiones, quæ magis ſunt pro prima noſtra concluſione, quatenus conantur euincere, non potuiſſe Luciferum in Chriſtum ex inuidia peccare, quàm contra hanc vltimam, omitto prudens.

Reſpondetur.

SECTIO SEXTA.

Quid de inuidia affectu in homines.

Virùm alia dona diabolus homini inuidere potuerit.

Occaſione ſententiæ præced. ſect. diſcuſſæ de inuidia dæmonis reſpectu vnionis hypoſtaticæ, inquiri poteſt, an ſaltem alia dona inuidere diabolus homini potuerit. Quæ difficultas poteſt tractari, vel ſuppoſito præſenti decretorum diuinorum ordine, vel ſimpliciter & ſecundùm ſe.

Reſpondetur affirmatiuè.

Breuiſſimè reſpondeo, tam ſecundùm ſe, quàm ſuppoſito hoc ordine decretorum, locum habuiſſe peccatum Luciferi ex inuidia in hominem, tam circa bona naturalia quàm circa ſupernaturalia gratiæ, & viſionis beatæ.

47 Non defendo hanc ſententiam cum aliquibus, qui arbitrantur fuiſſe dæmoni reuelatam prædeſtinationem Adami, & ob eam arſiſſe inuidia: cenſeo etiam Adami & omnium hominum prædeſtinationem, quod alibi probaui, fuiſſe poſt Chriſtum; ergo cùm paulò antè oſtenderim, nec Chriſtum potuiſſe eis reuelari ante peccatum, multò minùs potuit reuelari prædeſtinatio Adami, aut alicuius hominis; ergo neque potuit inde occaſionem inuidiæ ſumere. Aliunde ergo probanda eſt noſtra concluſio, quia, licet prædeſtinatio Adami & hominum fuerit poſt Chriſtum; eleuatio tamen Adami & totius generis humani ad ordinem gratiæ fuit antecedens peccatum ipſum Adami, & conſequenter potuit ea eleuatio reuelari Angelis: probabiliſſimum enim eſt de facto, in eodem ſigno hominem & Angelos fuiſſe decretos & eleuatos ad gloriam. tunc autem optimè intelligitur, quomodo ante peccatum Angeli potuerit eſſe notitia, & de creatione hominis, & de eleuatione illius ad ordinem ſupernaturalem; ergo ex hoc capite potuit occaſionem inuidiæ habere, ſi voluit ex ſua nequitia illam arripere.

Probatio quorumdam improbatur.

Probatur meliùs concluſio.

Nunc oportet videre, qualis potuerit illa eſſe, & ex quibus donis. Primò enim quidam dixere, eum inuidiſſe homini perfectionem naturalem, quâ ad imaginem & ſimilitudinem Dei creatus eſt. Quorum fundamentum maximè deſumitur ex aliquibus Patrum locutionibus; in quibus inſinuatur, dæmonem inuidiſſe homini imaginem Dei; homo autem ſine dubio eſt imago Dei ex natura ſua. Alij verò arbitrantur, Angelum poſſe homini inuidere vnionem hypoſtaticam, cetera verò nequaquam. Quorum ratio fortè illa eſt, quia in aliis donis ipſe eſt ſuperior homine, ergo non habet locum inuidia.

Quæritur, qualis inuidia potuerit eſſe in dæmone.

Prima quorumdam ſententia & fundamentum illius proponitur.

Secūda aliorum ſententia.

Dicendum tamen, tam naturalia quàm ſupernaturalia dona poſſe ex ſe homini inuideri ab Angelo. Quod probatur Primò ratione vniuerſali deſumpta ab experientia, quâ conſtat manifeſtè, ſæpè homines inuidere inferioribus etiam ea dona quæ ſunt propriis inferiora. A priori id poteſt confirmari: nam quò altior quis eſt & ſuperior aliis, eò videtur eſſe glorioſior; ergo poteſt quis, vt maiori æſtimatione dignus iudicetur, optare non ſolùm vt alius ingenio ſit ſibi inferior vtcumque, ſed vt planè longo excedatur interuallo; & ſic de aliis donis, proportione ſeruata; ergo benè poteſt diabolus inuidere homini inferiori ſe alia dona etiam inferiora tam naturæ quàm gratiæ. 48

Potuit dæmō inuidere homini tam dona naturalia quàm ſupernaturalia:

Probatur ab experientia.

Confirmatur ratione à priori.

Dices, Ille affectus non tam eſſet inuidiæ quàm ſuperbiæ: habet enim pro motiuo maiorem ſuam excellentiam. quod eſt obiectum ſuperbiæ. Reſpondeo me idem dicturum de affectu, quo ille vnionem hypoſtaticam inuideret; vbi tamen obiiciens veram agnoſcit inuidiam: nam etiam ideò dæmon inuidet alteri vnionem, quia vellet ſibi eam excellentiam. quod videtur eſſe motiuum ſuperbiæ. Reſpondeo abſolutè ex dictis ſuprà, omnem inuidiam eſſentialiter præſupponere ſuperbiam. quod etiam Auguſtinus ibidem relatus expreſsè docuit; addit autem inuidia vltra affectum propriæ excellentiæ, odium alienæ, ſiue hæc ſit minor quàm propria, ſiue maior. totum autem hoc inuenitur in noſtro caſu.

Obiectio.

Reſpondetur Primò.

Secundò.

Dices Secundò, Non potuit Angelus homini inuidere perfectionem ipſi homini eſſentialem, qualis eſt eſſe in natura imaginem Dei. Reſpondeo, potuiſſe non ſolùm optando ne homo produceretur, & vt ſic ne exiſteret alia imago Dei præter ipſum; ſed potuiſſe etiam conditionatè optare ne homini talis ratio imaginis eſſet eſſentialis, eo modo quo ex odio Dei deſiderant de facto dæmones ne Deus exiſtat. 49

Obiectio Secunda.

Reſpondetur.

Dices Tertiò, Si Angelus ſperaret ſe habiturum hominem ſibi ſubiectum, parum poterat curare, quòd ille eſſet ad imaginem Dei; imò id debebat optare, vt ſic potentioribus & melioribus dominaretur: inde enim maior ipſius appareret excellentia. Quòd ſi tunc doluiſſet de hominis productione, magis ad odium illius quàm ad inuidiam pertineret. Non videtur autem credibile, Angelum ante deprauationem voluntatis habiturum cauſſas odij in hominem.

Obiectio Tertia.

Confirmatur Primò, quia eodem modo poſſemus dicere, etiam Luciferum inuidiſſe aliis Angelis ſe minoribus. quod tamen videtur durum.

Confirmatur obiectio Primò.

Confirmatur

Confirmatur Secundò.

Confirmatur Secundò, quia, ſi animæ rationales ſine corporibus à Deo fuiſſent productæ, non habuiſſet Angelus motiuum cur illis inuideret magis quàm aliis Angelis, ergo neque nunc hominibus; quia corpus non eſt motiuum inuidiæ. Ratio à priori videtur eſſe, quia creatura rationalis maximè appetit ſuam excellentiam inter creaturas ſui ordinis & generis, cum quibus politicam rempublicam conſtituat; ergo non poterat ille optare vt omnes eſſent irrationales, ſeu non imagines Dei in natura.

50 *Suarij ſenſus circa propoſitam quæſtionem.*

Propter hoc argumentum opinatur P. Suarez, non eſſe probabile, de facto dæmonem inuidiſſe homini eam naturalem perfectionem; ſed ſolùm quòd homo in ſtatu innocentiæ acceperit multa dona naturalia indebita, Angelo verò nihil tale omnino fuerit datum; vel quod homini ſubiecerit Deus inferiores creaturas, Angelo verò non ſubiecerit hominem: in quo videbatur Deus partialis fuiſſe erga homines; vel denique quòd fuerit homo eleuatus ad dona gratiæ & gloriæ, maximè vnionem hypoſtaticam; in qua maior inuidiæ reperitur occaſio. Teſtimonia verò illa, quæ denotant dæmones inuidiſſe homini imaginem Dei, de imagine ſupernaturali, non de naturali, interpretatur.

Quò maior eſt dignitas, aut minùs debita ſubiecto, eò maiorē inuidia inuenit ſegetem.

Libenter admitto, P. Suario faciliùs excitari inuidiam propter capita ab ipſo recenſita, quàm ob alia naturalia: nam quò maior eſt dignitas, aut minùs debita ſubiecto, inuidia maiorem inuenit ſegetem. At nego propterea non fuiſſe etiam locum, vt Angelus de facto inuideret alia naturalia dona, vel ſimilitudinem naturalem ipſi homini identificatam. Vnde ad obiectionem reſpondeo, & in primis illam retorqueo: ſi enim, quia maior eſt excellentia præeſſe nobilioribus, non poterat dæmon inuidere homini nobilitatem naturæ rationalis, etiam ex eodem capite, neque poterat illi inuidere, quòd fuiſſet ad gratiam eleuatus, dummodo non haberet tantam quantam ipſe: idem infertur ex aliâ confirmatione de excellentia inter perſonas ſui ordinis: non enim tanti æſtimare debebat Lucifer ſuam beatitudinem, ſi inter homines non videntes Deum, nec in cælo exiſtentes, de eâ quaſi ſe iactare poſſet, quàm ſi inter eoſdem beatos & conciues cæli. Quæ ratio etiam habet locum, licet dæmoni non fuiſſet homo propriè ſubiectus: non enim ſolùm eſt glorioſum dominari magnis, ſed etiam eſſe maiorem magnis.

51 *Reſpondetur obiectioni Primò eam retorquendo.*

Reſpondetur abſolutè.

Ideò abſolutè reſpondeo, ſuperbiam & inuidiam aliquando habere effectus quaſi contrarios, ex contrariis motiuis ad apprehendendum excellentiam. Sic nonnulli reges cenſent, maiorem eſſe ipſorum gloriam, ſi habeant ſubditos diuites, parentes, &c. ob rationem in obiectione poſitam. Alij verò è contrario cenſent, maiorem eſſe ſuam auctoritatem, ſi ipſi omnia habeant, & ſubditi in eorum poteſtate ſint tamquam mancipia. hoc enim modo altiùs ipſi extollunt capita. Quo etiam modo maior Dei eſt excellentia, diſtare infinitè à creatura, quàm finitè; ergo ex hoc capite tam potuit Angelus inuidere dignitatem naturalem hominis, vt ſic propria ipſius altior longè appareret quàm aliena: ſicut quia glorioſus eſt magnis præeſſe, potuit illis optare etiam maiora, quàm à natura homo haberet.

52 *Reſpondetur ad rationem à priori.*

Ad rationem à priori, quòd perſona rationalis maximè ſuam dignitatem inter alias rationales perſonas æſtimet, reſpondeo fortè, eâ conuinci, Angelum non inuidere omnibus creaturis naturam rationalem, ſed velle vt aliquæ ſint, cum quibus ipſe agere queat, & quæ illum æſtiment; optare tamen ne ſint multæ, ne ex hoc capite vileſcat etiam propria excellentia; vel fortè dici poteſt, vt in præcedenti, oriri ex ea ſuperbia affectus contrarios: vt enim æſtimetur à pluribus, optat plures eſſe; vt verò magis ipſe ſingularis ſit, optat paucos ſibi eſſe ſimiles.

Poterat inuidere dæmon dona naturalia & ſupernaturalia tā homini quàm Angelo.

Hinc dico, eodē modo poſſe inuidere non ſolùm hominibus, ſed etiam Angelis inferioribus, aut æqualibus, quia tamen quò magis ad vnum pertinent genus aut ſpeciem, videtur eſſe connaturalior amor; in amato autem non ita facilè quis inuidet dona, ideò nec tam facilè aliis Angelis quàm hominibus aut animabus ſeparatis (de quibus eadem eſt ratio cum hominibus) inuidere poſſe credendus eſt: licet (vt verum fatear) ex contrarietate motiuorum inuidiæ & ſuperbiæ, aliquando etiam magis quis ſibi ſimilioribus videatur inuidere.

Vtrùm talis inuidia de facto fuerit in Angelo, dubium eſt.

Hæc dicta ſint circa poſſibilitatem huius affectus: nam vtrùm de facto fuerit in Angelo, res eſt dubia, vt de pleriſque ſuperiùs enumeratis diximus.

SECTIO SEPTIMA.

Quam aliam excellentiam Lucifer potuerit appetere.

Sentētia quorumdā, quòd dæmon appetierit cæteris præeſſe.

MVlti tam Scholaſtici quàm Patres videntur ſupponere, Luciferum appetiiſſe ceteris præeſſe: nam & hoc eſt obiectum valdè poſſibile & connaturale perſonæ rationali, & ad eius excellentiam maximè pertinens. Huius ſententiæ auctores vide apud Suarium cap. 14. num. 2.

53 *Impugnatur ea ſententia Primò.*

Difficulter tamen hæc ſententia declarari poteſt, quis ſit ille primatus: ſi enim præciſè ſit excedere ceteros in perfectione, hoc iam à ſe habebat; ſupponimus enim illum fuiſſe ſupremum inter omnes: quòd ſi non erat, ſed ex inferioribus, tunc ille exceſſus erat ei impoſſibilis naturaliter; ergo non potuit illum velle, niſi iuxta dicta ſuprà de æqualitate cum Deo, & aliis excellentiis impoſſibilibus, inefficaciter & per velleitatem: qui affectus non adeò fuiſſet peccaminoſus, niſi habuiſſet adiunctum aliud motiuum. Si verò ille primatus ſit per poteſtatem ſupra omnes Angelos alios, rectè oſtendit ſuprà Suarius, in primis non potuiſſe eum appetere poteſtatem phyſicam, id eſt, vim producendi illos, aut influendi in eos, aut eis vtendi tamquam inſtrumentis phyſicis: nam vel talis eleuatio implicat contradictionem; vel ſi poſſibilis eſt, iuxta probabiliorem ſententiam, certè parum ad Angelum ſpectabat; & cùm iam videret eos productos, otioſè id appetiiſſet. Adde, ſi id appetiiſſet, non facilè habiturum ſibi conſentientes ceteros Angelos: reliqui enim libentiùs à Deo immediatè, quàm ab vna alia creatura procederent. Quæ ratio vrget etiam contra omnes modos explicandi primatum ſupra Angelos: ſemper enim reliquis erat glorioſius, ſubeſſe Deo immediatè, quàm creaturæ.

Impugnatur Secundò.

Reſtat ergo primatus moralis, id eſt moralis poteſtas mandandi, dirigendi, &c. alios Angelos tamquam politicum eorum caput; imò & homines etiam ipſos. Et hoc vltimum appetiiſſe inſinuat Baſilius hom. 22. de humilitate, & Bernardus ſerm. 17. in Cantica. De hoc primatu dico Primò, fuiſſe obiectum ex ſe appetibile ab Angelo, & in eo appetitu potuiſſe peccare; vtrùm autem de facto ita contigerit, non facilè poteſt decidi. Probabile ſatis eſt, cum tunc de hominibus non fuiſſe ſolicitum, cùm adhuc illi non eſſent producti, nec tanta 54

Primatus moralis fuit appetibilis ab Angelo.

De facto talem appetitũ non habuit reſpectu hominum, nec reſpectu Angelorum. videretur excellentia Angeli, hominibus ſic præeſſe; quoad ſuperioritatem verò reſpectu Angelorum, illud maximè probabile quod ſuprà notaui, ceteros omnes illi contrarios futuros, ſi talem ſupra illos affectaſſet poteſtatem, quæ in aliorum cedebat detrimentum.

Quartus primatus per negationem. Non potuit dæmon appetere exẽptionem à ſubiectione, loquẽdo reſpectu aliorum Angelorum: non potuit etiam velle non cõſeruari à Deo; potuit velle eximi ab omnibus præceptis Dei. Quartò, poteſt primatus explicari per negationem, quaſi voluerit nulli ſubeſſe. Sed ſtatim hîc occurrit dubium, an nulli præter Deum; & hoc, ſi ipſe fuit ſupremus inter Angelos, iam à ſe habebat, nec neceſſarium fuit illud appetere vt abſens. Si verò includatur etiam Deus, vt nec illi ſubeſſe voluerit, rurſus quæritur, an noluerit ab eo pendere in ſuo eſſe & conſeruari: hoc autem erat impoſſibile ſimpliciter; vnde non niſi appetendo deitatem poterat id optare. Si verò intelligatur de ſubiectione quoad præcepta alia, eum ſcilicet voluiſſe ne Deus quidquam ei præciperet, ſed vt relinqueretur ſuo iuri, ſine dubio potuit id appetere; at cùm non conſter, Deum illi poſuiſſe vllum præceptum poſitiuum, non fuit neceſſarium illud deſiderium; & niſi fuiſſet ex aliquo valdè malo fine, non videtur adeò peccaminoſus talis appetitus.

55 *Vltimus primatus, appetere pro Deo haberi, & coli. Neutrum potuit habere ab aliis Angelis Lucifer.* Vltima excellentia, quam potuit Lucifer appetere, videtur eſſe non iam vt eſſet in ſe Deus, ſed ſaltem, vt omnes eum pro Deo haberent, aut vt Deum colerent. Neutrum tamen habet locum reſpectu aliorum Angelorum: nam illi euidenter noſcebant Luciferum eſſe puram creaturam, vnde nec vt Deum poterant illum reputare, nec ei diuinos honores deferre. Et certè in hoc puncto habuiſſet etiam contrarios alios Angelos, à quibus tales honores petiiſſet, ergo hoc non potuit niſi inefficaciter, ſicut & æqualitatem cum Deo, appetere. *Cultum diuinum ab hominibus expetit.* Quod ad cultum verò diuinum, ab hominibus illum ſine dubio poſt peccatum inſatiabiliter expetit: nihil enim adeò auidè quærit, quàm vt colatur vt Deus. At pro primo peccato non videtur id fuiſſe poſſibile, quia tunc nondum erant homines creati, nec erat cur de tali re in futurum eſſet ſolicitus; vel certè quia (vt Suarez notat) illud genus peccati iam ſupponit voluntatem valdè deprauatam.

Poterant in Lucifero eſſe omnes ſpecies ſuperbiæ. Fuiſſe arrogãtiam, præſumptionem, ambitionem, vanam gloriam in Lucifero, aſſerit Suarez. Ex dictis omnibus concluditur, in Lucifero potuiſſe eſſe omnes ferè ſpecies ſuperbiæ, quas in præcedentibus breuiter nos tetigimus. Qui ad longum rem hanc tractatam videre velit, legat cap.15. Patris Suarij: vbi probat arrogantiam, quâ ſibi plus tribuit Lucifer quàm ſit, aut mereatur; præſumptionem, quâ ſe plus facturum credidit quàm poſſet; ambitionem, quâ nimiam excellentiam appetiit; & vanam gloriam, quâ inaniter gloriatus fuit de ſua perfectione, repertas fuiſſe in peccato Luciferi, ſiue in vnico actu omnes illæ malitiæ ſiue in diuerſis fuerint.

56 *Præſumptio duplex.* Circa præſumptionem verò ego aliquam inuenio difficultatem; nam duobus modis accipitur Primò, vt eſt oppoſita ſpei diuinæ, quæ ſperat à Deo gloriam per merita; præſumptio ergo in hoc ſenſu videtur ferri in gloriam ſine meritis. dubium autem valdè eſt, vtrùm de facto ex tali affectu peccarit, vide num.23.& 24. Adde, cùm teſte ipſomet, in hoc ſenſu accepta includat ſpem obtinendi rem deſideratam, imò in eâ ſpe nimium exceſſum; & Lucifer nullam habuerit probabilitatem (etiamſi id optauerit) de obtinenda gloria ſine meritis, aut vnionem hypoſtaticam, quia nullum habebat fundamentum, vt opinaretur ſibi ea ſine meritis danda; imò fortè ſciebat, Deum contrarium decreuiſſe; non videtur, potuiſſe habere præſumptionem circa illud punctum, ſed potiùs deſperationem, quæ in præſenti non fuiſſet peccatum: *Non potuit Lucifer habere præſumptionem circa vnionem hypoſtaticam.* nam deſperare id quòd certò conſtat Deum non velle dare, non eſt peccatum.

Obiectio. Dices, Lucifero non conſtitit de eâ reſoluta voluntate Dei, ergo potuit ſibi perſuadere, ſe extorturum à Deo & gloriam ſine meritis, & vnionem hypoſtaticam: ex quo capite ſine dubio potuit habere præſumptionem illam, quæ opponitur deſperationi, & peccare per exceſſum etiam contra ſpem. *Reſpondetur Primò.* Reſpondeo, quoad gloriam videri omnino certum, ipſo primo inſtanti fuiſſe Angelis reuelatum, Deum non velle illis dare gloriam, niſi per merita; quoad vnionem hypoſtaticam dixi ſuprà dubium eſſe, an eam tunc cognouerint ſaltem vt poſſibilem. *Secundò.* Reſpondeo Secundò, Eſto non conſtiterit de voluntate contraria, debuiſſet ſaltem habere aliquam probabilitatem, quòd Deus ea ſibi conceſſurus eſſet; alioquin non potuiſſet illa ſperare, multò autem minùs potuiſſet delinquere per exceſſum ſeu præſumptionem, quaſi certò ea ſibi promittere: atqui nullam de concedenda vnione & gloria ſine meritis probabilitatem habuit; ergo non potuit per præſumptionem iuxta hanc acceptionem circa ea peccare.

Secunda acceptio præſumptionis. Secundo modo accipitur præſumptio pro voluntate faciendi res maximas, quæ in ſe ſunt ſupra vires ipſius perſonæ, & ſimul cum perſuaſione aliqua, quòd reuera eas efficiet: iudicat enim eas non eſſe ſupra ſe. Occaſione verò huius explicationis, quærit hîc fusè Suarius, àn magnanimitas, cui per exceſſum præſumptio opponitur, ſit idem quod humilitas. de quo nos fuſiùs in propriis locis. *Humilitas nõ dicit totum quod dicit magnanimitas.* Breuiter tamen dico cum eodem Suario, humilitatem non dicere totum quod magnanimitas: nam illa ſolùm inclinat ad abiectè de ſe ſentiendum, ſeu non præſumendum de ſe plus quàm poſſit; at hæc inclinat ad efficiendas res arduas, quas tamen poſſit cum auxilio diuino, vnde videtur præſumptio non opponi humilitati directè, ſed magnanimitati; quia tamen magnanimitas includit humilitatem, tamquam vitantem extremum vnum vitioſum, ſcilicet velle plus efficere, quàm reuerà homo queat, & illud extremum dicitur præſumptio; iudico præſumptionem in hoc ſecundo ſenſu etiam opponi humilitati. quod haud ita benè videntur multi negare. 57

58 *An arrogantia ſit idem quod præſumptio dubium eſt.* Quoad arrogantiam item, an ſit idem vitium cum præſumptione, dubium eſt. Affirmat Suarez. Ego dicerem præſumptionem includi in arrogantia; non è contrario: nam arrogat ſibi multum ſine dubio, qui iudicat plura ſe poſſe facere quàm poſſit, & tentat re ipſa illa efficere; at non ſolum hoc dicit arrogantia, ſed independenter à voluntate quidquam magnum aggrediendi poteſt quis plus ſibi tribuere, v.g. de ſanctitate, de nobilitate, de pulchritudine &c. quod ſine dubio ad arrogantiam ſpectat. Video tamen poſſe fieri de nomine quæſtionem, & ſæpè etiam eiuſmodi magnam de ſe æſtimationem vocari præſumptionem; ideóque etiam aliquando pro eodem omnino vſurpari arrogantiam ac præſumptionem. ſed de hoc alibi.

Licet non repugnet Lucifero talis præſumptio, de facto tamen in illo non fuit. Ad lineam noſtram de Angelis redeuntes, dicimus, etiamſi eiuſmodi præſumptio abſolutè in Luciferum cadere poſſet, non tamen eſſe probabile, de facto fuiſſe; quia ſemper ad talem præſumptionem videtur requiri aliquis defectus in cognitione, vel potiùs aliquis error, qui de facto in Angelis pro eo primo inſtanti non admittitur.

SECTIO

SECTIO OCTAVA.

Quid de impatientia & ira in homines.

59 PRæter ſuperbiam potuiſſe in Lucifero inuidiam in homines reperiri, explicuimus ſuprà; vbi, quî à ſuperbia diſtinguatur, obiter inſinuauimus: illum autem in ſtatu damnationis inuidia in homines tabeſcere, eſt certo certius. De primo verò peccato ante damnationem, dixi potuiſſe cadere, dubium verò, an de facto in eo fuerit. Poſſet tamen adhuc inquiri, vtrùm potuerit ipſimet Deo inuidere. Putant aliqui probabilius non fuiſſe capacem. Primò, quia inuidia eſt inter non multùm diſtantes, iuxta Ariſtotelem lib. 2. Rhetoric. cap. 10. Deus autem à Lucifero diſtat infinitè, ergo. Secundò, inuidia eſt triſtitia de felicitate aliena; ſed in primo inſtanti non potuit eſſe ea triſtitia: nemo enim triſtatur de felicitate aliena, niſi quatenus illam apprehendit vt contrariam ſibi, vel vt diminuentem ſuam; nam triſtitia eſt de malo; ergo debet felicitas aliena concipi vt mala: ſed in primo inſtanti felicitas Dei non poterat concipi vt contraria Angelo; nec effectiuè, quia nihil mali cauſſabat in Angelo; nec obiectiuè, quia inter ea, quæ infinitè diſtant nulla eſt comparatio, nec vnum obſcuratur per aliud, ergo.

In homines dæmonem inuidiam habere certũ eſt.

Non potuiſſe dæmonẽ Deo inuidere probant aliqui Primò. Secundò.

Confirmant.

Confirmatur: Angelus nec potuit appetere creſcere in ſe vſque ad Deum; nec è contrario vt Deus minueretur vſque ad ſe: vtrumque enim eſt impoſſibile, & contra bonum ipſius Angeli, ergo. vnde fit, vt etiam inter Angelos inferior non poſſit inuidere ſuperiori ſuam felicitatem. Denique, Lucifer cognoſcebat totam ſuam felicitatem pendere à Dei felicitate; ergo non poterat de illa per inuidiam triſtari.

60 Nihilominùs tamen ego non video, cur eodem modo quo in primo inſtanti Angelus ob nimium appetitum excellentiæ potuit optare Deum non eſſe, non etiam potuerit Deo inuidere, quatenus ex Dei infinita excellentia magis minuebatur æſtimatio & excellentia Luciferi. Vnde obiectionem retorqueo contra eius auctorem, & magis confirmo meam ſententiam: nam quo alterius ſcientia magis diſtat à mea, eò mea minor apparet, & minùs æſtimatur. Vnde pulchrè Pſalmiſta nos ante Deum tamquam nihilum eſſe docuit; & Iob de noſtra iuſtitia comparata Dei iuſtitiæ, tanquam pannus menſtruatæ. Circa quæ verba ad noſtrum propoſitum benè diſcurrit Gregorius Magnus. Quid ergo ſuperbo peius accidere poteſt, quàm nihilum reputari? ergo eò maximè potuit Deo inuidere, quò illum ſe infinitè ſuperiorem agnoſcebat. Et hinc prima ratio ex Ariſtotele deducta, & ſecunda, quæ ſolùm eſt declaratio prioris, reiicitur.

Probabilius eſt, quòd potuerit dæmon Deo inuidere.

Argumẽtum primum aduerſariorum retorquetur.

Primum & ſecundum argumentum hinc reiicitur.

Confirmationi occurritur.

Ad confirmationem reſpondeo, Sicut eius auctor docuit, Angelum potuiſſe ſaltem conditionaliter appetere æqualitatem cum Deo, & nec ibi apprehendiſſe rationem mali per eam conditionalem, *Si ego ipſe per impoſſibile eſſem Deus*, &c. ita potuit dolere ſeu triſtari quòd ipſe non eſſet Deus, vel quòd Deus eſſet infinitè perfectior ſe. Nec video quare contra hanc triſtitiam obiiciatur, eam cum Deo æqualitatem eſſe malam Angelo: nam in eo iudicio conditionali iam excluditur ea malitia. Vnde à contrario infero, etiam Angelum inferiorem ſuo modo potuiſſe ſuperiori inuidere, etiamſi non poſſit illum nec diuinitus adæquare.

61 Ad vltimam dico, eſto Lucifer nouerit ſe à Deo conſeruari, ab eo productum, &c. & ex hoc capite illum non potuerit vt ſibi efficienter malum iudicare; potuiſſe tamen formaliter ſeu obiectiuè vt ſibi malum illum apprehendere, iuxta paulò antè dicta, & de illo ob eam rationem triſtari.

Reſpondetur vltimo argumento.

Occurrit poſt inuidiam impatientia; vel quia hæc oriri ſæpè ſolet ex inuidia, vel è contrario. Impatientia cauſſat inuidiam, vt docuit Tertullianus libro de Patientia. Suppono, Angelum ex ſe capacem eſſe patientiæ, quia hæc non ſolùm verſatur circa mala ſenſus, ſed circa dolores & moleſtias animi; & fortè ibi maximè locum habet. Imò haud improbabiliter aliquis diceret, Deum ipſum habere veram patientiam; quod paſſim Scriptura teſtari videtur; non quia dolorem habere poſſit, ſed quia mala extrinſeca & iniurias ſibi illatas patientiſſimè tolerat. Quo poſito,

Angelus capax eſt patiẽtiæ.

Etiam Deus probabiliter habet veram patientiam.

Multi cenſent, in Angelis ante damnationem non potuiſſe eſſe impatientiam ab inuidia diſtinctam. Probant inde, quia impatientia ſupponit triſtitiam, vel dolorem: inde enim quis eſt impatiens, quòd dolores vel triſtitias non ferat æquo animo: at Lucifer in via non habuit dolorem aut triſtitiam ante inuidiam; ergo ante illam non potuit eſſe impatiens; imò nec iam in inferno, poteſt habere impatientiam de bono alterius, niſi præcedat inuidia, per quam illud bonum diſpliceat, vt malum Lucifero. Hæc tamen ratio multum probat, ſcilicet, nec quidem poſt inuidiam poſſe eſſe propriam impatientiam ab eâ inuidia diſtinctam: nam bonum alterius vt tale, non eſt mihi malum, neque eſt obiectum impatientiæ, niſi iudicetur vt mihi malum; diſplicere autem in eo ſub hac ratione eſt formaliſſima inuidia, ergo. Nec poteſt dici, triſtitiam ex eâ inuidia ortam eſſe materiam impatientiæ; hoc, inquam, dici non poteſt: nam ea triſtitia eſt ex ſe mala moraliter, & conſequenter non debet patienter tolerari, ſed potius debet deponi; ergo non potuit habere impatientiam propriam, iuxta doctrinam eorum cum quibus ago, etiam poſt inuidiam.

Ante damnationem nõ potuiſſe in Angelis eſſe impatientiã, probant aliqui.

62 *Ratio aduerſariorum nimium probat.*

Replica diluitur.

Addunt iidem, multò probabilius poſſe attribui Lucifero motum iræ diſtinctæ ab impatientia: nam impatientia verſatur circa triſtitiam, quæ ibi non habuit locum; ita verò circa vindictam, quam poterat ſaltem inefficaciter appetere; vel contra Deum, vel contra homines, ſi illis inuidiſſet.

63 Cenſeo tamen etiam propriam impatientiam potuiſſe locum habere in Lucifero: pro quo ſumo hoc principium contrarium his auctoribus, ſcilicet patientiam poſſe etiam eſſe de malo extrinſeco, antequam tranſeat ad cauſſandam triſtitiam, vel dolorem intrinſecum. Non enim ſolùm dicitur habere patientiam, qui famem, ſitim doloréſque corporis tolerat; ſed multo magis ille qui mala extrinſeca, infamiam v. g. contumelias, &c. æquo animo tolerat: neque puto vllum dicturum, hominem ſanctiſſimum, qui auidiſſimè optat pati pro Chriſto; illum, inquam, cùm data occaſione contemnitur, non poſſe exercere actum patientiæ, niſi priùs triſtitiam aut dolorem habeat de eis contumeliis. Imò ego dicerem, quo minùs ille de eis triſtatur, & quo libentiùs habet mala illa extrinſeca, eò maiorem exercere patientiam. Et ſanè ita omnes homines ſupponunt; & niſi faciamus quæſtionem de nomine circa ſignificationem vocis *patientia*, non videtur id poſſe negari.

Potuit propria impatiẽtia locum habere in Lucifero. Probatur.

Hinc infero, eo ipſo quòd diabolus inuenit

Cur dæmon nõ debuit eſſe impatiens.

aliquam

aliquam rationem mali extrinſeci ſibi vel in exiſtentia Dei, vel in exiſtentia hominis, quatenus propria dignitas inde minui quodammodò videbatur, debuiſſe iure naturæ eam rationem mali qualem qualem patienter tolerare; quòd ſi non tolerauit, eò ipſo fuit impatiens. Ex hac autem impatientia orta eſt inuidia: eò enim quòd impatienter tulit malum extrinſecum, inuidit; non verò è contrario, ideò impatienter tulit, quia inuidit. Vnde iure merito Tertullianus (quem immeritò aliqui reiiciunt) dixit libro de Patientia: *Diabolus decepit hominem, quia inuiderat; inuiderat autem, quia doluerat; doluerat autem, quia patienter vtique non tulerat.* vbi cauſſam inuidiæ dolorem, doloris verò impatientiam de eo malo extrinſeco benè poſuit. Non curo iam, vtrùm ea inuidia fuerit in primo inſtanti, an in ſtatu damnationis: ſolùm enim induco Tertullianum, ad oſtendendum impatientiam poſſe antecedere, imò ordinariè ſemper ab illa inuidiam oriri; ideóque Luciferum fuiſſe etiam in primo lapſu capacem illius, ſiue de facto ita contigerit, ſiue non.

Vnde inuidia in eo orta.

Auctoritate Tertulliani Confirmatur.

64 Secunda pars doctrinæ ſuprapoſitæ, quòd ſcilicet potuerit eſſe ira in Lucifero, vera eſt; inde tamen formo argumentum hoc contra priorem partem doctrinæ eorum auctorum, & pro præcedenti noſtra reſolutione: nam ira eſt affectus vindictæ in alium, quem reputat ſibi nociuum aut malum; ergo locus eſt tunc patientiæ, vt ſcilicet æquo animo toleraret illud malum, ſeu illud nocumentum, quod ex alio ſibi apprehendit prouenire: tam ergo eſt locus pro patientia, & conſequenter pro impatientia, quàm pro ira.

Potuiſſe iram in Lucifero eſſe certum eſt, & conſequenter patientiam & impatientiã.

SECTIO NONA.

Quid de aliis ſpeciebus peccati: vbi, quid ſit de facto probabilius.

DE odio Dei diximus ſuprà, Angelum eſſe capacem illius; de blaſphemia eodem modo etiam dicendum eſt, poſſe in illum cadere: ſine dubio enim potuit exteriùs alios inducendo ad peccatum loqui de Deo iniurioſè, ac de ſe magnificè. quæ eſt propria blaſphemia.

Odium Dei & blaſphemia habuit locum in Angelis.

Circa iniuſtitiam poteſt etiam eſſe difficultas, an cadat in Angelum. Cenſeo omnino cadere ſecundùm ſe: poteſt enim homini in fama detrahere iniuſtè, poteſt bona illius vſurpare: & eodem modo reſpectu aliorum Angelorum. Dico *ſecundùm ſe*, quia modò circa homines & Angelos non potuit in via eam habere; non enim fuerunt homines; circa alios verò Angelos non fuit materia, potuit tamen circa Deum, quem per peccatum lædi contra iuſtitiam alibi oſtendi.

Iniuſtitia etiam cadit in Angelum.

65 Dices, Sine permiſſione diuina nõ poteſt dæmon homini aut Angelo nocere; ergo etiam ex ſe numquam committit iniuſtitiam, quia Deus eſt dominus hominis, & dat illi ius in hominis bona, dum permittit ea damna. Ob hanc obiectionem putat P. Tannerus vix cadere in dæmonem tale peccatum. Verùm obiectio leuis eſt, & quæ benè conſiderata eodem modo habet locum in hominibus: nam etiam nullus, niſi Deo permittente, poteſt alteri nocere aut in bonis aut in fama; non tamen ideò excuſatur ab iniuſtitia: aliud enim eſt permittere phyſicè, aliud dare licentiam, vt fiat licitè. Primum concedimus obiectioni, ſecundum verò negamus. Fortè de facto ex ſingulari Dei prouidentia non poterit diabolus ſimile quid facere, niſi Deo licentiam & quaſi ius in bona noſtra ipſi concedente; at hoc eſt per accidens: nam ex natura rei diabolus poteſt hominem mactare, ſicut homo alterum hominem, & conſequenter eodem modo facere iniuſtitiam. Adde, Deum non poſſe dare licentiam, vt licitè dæmon mentiendo diffamet hominem; ergo ſaltem tunc peccabit contra iuſtitiam.

Obiectio.

Nil probat.

Ex natura rei poteſt dæmon hominẽ mactare.

Reſtant nunc deſperatio & infidelitas; in quibus maior eſſe poteſt difficultas, vtrùm potuerint in Angelum cadere. De deſperatione res eſt facilior. In materia de ſpe dixi tripliciter poſſe contra eam peccari. Primò, contemnendo beatitudinem ſupernaturalem. de quo peccato egi paulò antè, dum de ſuperbia Angeli tractaui. Secundò, diffidendo auxiliis Dei, quibus ad eam beatitudinem obtinendam indiget: & hoc peccatum, quia aliquid includit de infidelitate, pertinet ad hæreſim, de qua ſtatim. Tertiò, ſi eam beatitudinem vellet quidem habere, non tamen adhiberet media ſimpliciter neceſſaria ad conſecutionem illius: vt, ſi quis hora mortis ſciens ſe eſſe in mortali, quia iniuſtè retinet aliena, nolit ea reſtituere, ne filium priuet hereditate, ſine dubio peccaret contra ſpem. quo poſito. 66

Tripliciter contra ſpem peccare potuit Angelus. Primò. Secundò.

Tertiò.

Hoc tertio modo potuiſſe Angelum peccare, imò de facto ita peccaſſe, mihi certum videtur: cùm enim Deus terminum viæ Lucifero & ceteris præfixiſſet, in quo deberent benè operari, vt beatitudinem conſequerentur; eo ipſo quòd vltimo inſtanti noluerint merita habere, ſed potiùs peccauerint (quodcumque fuerit peccati motiuum, de quo iam non diſputo) eadem etiam via peccarunt contra ſpem, virtualiter contemnentes beatitudinem.

Tertio modo potuit peccare Angelus contra ſpem; imò peccaſſe videtur.

Dices fortè, Hæc malitia eſt communis & tranſſcendens omnia peccata mortalia: nam quodlibet mortale eſt virtualis contemptus beatitudinis; ergo non eſt ſpecialis deſperatio, de qua hîc agitur. Reſpondeo negando antecedens: nam alia peccata, quando eſt locus pœnitentiæ, ſtant optimè, cum voluntate etiam efficaci (quantum eſt ex parte peccantis) de obtinenda beatitudine, quia habere poteſt tunc peccator propoſitum agendi opportunè pœnitentiam; at quando peccatum committitur vltimo inſtanti, in quo terminatur via, & poſt quod non ampliùs datur locus remedij; ſi id ſciatur à peccante, ſine dubio ſingularem & ſpecialem malitiam includit contra virtutem ſpei, quæ ad procurandam & obtinendam beatitudinem datur, ac ad excitandum hominem, vt media applicet neceſſaria ſimpliciter. ideò ſuprà non dixi, Angelos hoc peccatum commiſiſſe, quia peccarunt mortaliter; ſed quia ſciuerunt, non futurum tempus ampliùs pro obtinenda venia ab eo peccato, & conſequenter agnouerunt certò ſe amittere beatitudinem.

Obiectio.

Reſpondetur.

Maior eſt difficultas circa infidelitatem: quæ poteſt eſſe duplex, vel quia contrarium reuelatis creditur, vel quia omittitur actus fidei, ad quem hîc & nunc tenebamur. Primum peccatum putant aliqui non poſſe in Angelum cadere, quia ille quandocumque habet ſufficientia motiua ad credendum etiam per reuelationem in ſe obſcuram, habet etiam euidentiam, quòd Deus ſit qui loquitur; cúmque aliunde ſciat euidenter, Deum non poſſe mentiri, eo ipſo ſcit neceſſariò illud eſſe verum; ergo non poteſt iudicare contrarium, ergo poſitiuè non poteſt peccare contra fidem. quod maiorem habet locum, ſi Deus ipſis Angelis immediatè reuelaſſet 67

Duplex infidelitas.

Priorem infidelitatem non poſſe in Angelum cadere, probant quidam.

reuelaſſet quid eſſet credendum: tunc enim haberent euidentiam in atteſtante, eſſéntque magis determinati ad iudicandum id eſſe verum.

68 *Obiectionem contra ſe factã ſoluunt.* Si verò obiicias, hominem poſſe habere euidentiam de credibilitate myſterij, & tamen adhuc eſſe liberum ad credendum contrarium; ergo eodem modo in Angelo continget. Reſpondent negata conſequentia: nam Angelus cognoſcit diſtinctè & clarè omnia motiua credibilitatis, & in eis ſemper aliquid cognoſcit ſupernaturale, ratione cuius euidenter infert, illam eſſe locutionem Dei. quod in homine non ita contingit: non enim poteſt ita penetrare ea motiua, ſed humano tantùm modo; qui licet inducat obligationem credendi, habet tamen capacitatem erroris. *Confirmant.* Imò addunt hi auctores, probabilius eſſe, etiamſi non haberet euidentiam in atteſtante, nec euidenter noſceret aliquid ſupernaturale in motiuis credendi; adhuc tamen non fore capacem iudicij oppoſiti, quia etiam tunc ex eis motiuis debet illi apparere ſaltem probabilius obiectum fidei; ergo vel debet ſuſpendere aſſenſum circa illud, vel certè contrarium non poterit credere: nam intellectus non habet libertatem vt aſſentiatur parti minùs probabili, niſi fortè ex magna deprauatione voluntatis, quæ efficeret ne poſſet intellectus conſiderare ea motiua.

Impugnatur ea ſententia. Ego tamen in hac doctrina difficultatem ſentio: nam licet in multis caſibus, verbi gratia, quando ipſemet Angelus miracula ipſa facta in confirmationem fidei intuetur, & noſcit quidditatiuè, non poſſit non iudicare, à Deo ea ſpecialiter prouenire, & conſequenter neceſſariò iudicet verum eſſe quod per ea aſſeritur aut confirmatur: & in hoc videtur habere locum ſententia ſuprapoſita, nihilominùs tamen ex natura rei id non eſt neceſſarium: *Poſſunt Angelis proponi motiua ſolùm probabilia.* poſſunt enim proponi Angelo ea motiua ſine vlla euidentia phyſica de ſupernaturalitate motiuorum, ſed eodem ferè modo quo proponuntur hominibus. Ponamus nunc creari Angelum, cui Deus nihil reuelaret immediatè de Trinitatis myſterio; ille tamen legeret libros Catholicorum, ponderaret vitæ ſanctitatem, integritatem, &c. eo modo quo poteſt vnus homo boni ingenij, qui iam primò inſtruitur in fide.

69 *Exemplo confirmatur.* Certè huic Angelo, qui immediatè non vidit miracula, & habitus ſupernaturales in nobis exiſtentes fidei non cognoſcit, non proponerentur motiua fidei cum euidentia phyſica, cui non poſſet reſiſtere, ſed ſolùm cum morali, qualem nos habemus; ergo non poſſet magis eſſe neceſſitatus ad credendum myſterium Trinitatis quàm nos: imò fortè quia magis penetrat vim illius principij naturalis, *Quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt edem inter ſe*; ex quo principio difficultatem habet myſterium hoc; difficilius etiam ipſi appareret quàm nobis; ergo non minùs potens eſſet ille Angelus ad contrarium iudicandum quàm homo recenter inſtructus: atqui hic poteſt, non obſtante motiuorum euidentia; ergo & Angelus poſſet. *Angelus ex natura rei capax eſt infidelitatis.* Quo diſcurſu ſufficienter reiecta manet vniuerſalis doctrina ſuprà poſita, & ſatisfactum eius fundamento ex euidentia motiuorum deſumpto, ac oſtenſum, ex natura rei Angelum eſſe infidelitatis capacem. Dico *ex natura rei*; nam ſi ipſis fuerit immediatè facta reuelatio, ſine dubio non poſſent, ſicut nec quando vident immediatè miracula, vt dictum eſt; niſi Deus infudiſſet illis iudicium ſolùm probabile de ipſa reuelatione, vt dixi ſuprà.

Secundam infidelitatem poterant cõmittere. Circa alterum verò modum infidelitatis, non eliciendo actum præceptum, minor eſt difficultas: nam facilius eſt non elicere actum credendi quàm contrarium credere.

Dicet tamen quis, Intellectus, poſitis omnibus præmiſſis euidentibus, non ſolùm non poteſt diſſentire, ſed nec cohibere aſſenſum; ergo Angelus, eo ipſo quòd cognoſcat euidenter Deum reuelare, & aliunde ſciat Deum eſſe veracem, cogetur etiam in exercitio aſſentiri myſterio ipſi, maximè cùm in noſtra ſententia fides habeat ſuum diſcurſum. 70 *Obiectio.* *Reſpondetur Primò.* Reſpondet aliquis, intellectum tunc teneri credere actu naturali, non verò ſupernaturali. *Contrà.* Sed contrà, quia vel ſupponimus, eum habere auxilium paratum ad aſſenſum ſupernaturalem fidei, vel non: ſi non habet, tunc ceſſat quæſtio, quia non eſt in poteſtate ipſius credere eo modo; ſi verò habet, vix poteſt percipi, intellectum determinari ad eliciendum aſſenſum per virtutem naturalem, & non ſimul elicere ſupernaturalem, cùm ſit circa idem obiectum, & ſub eodem motiuo. *Reſpondetur Secundò.* Adhuc tamen reſpondeo, poſſe in Angelo eum habitum ſupernaturalem eſſe dependentem in operando à conſenſu voluntatis; & tunc clarè conſtare, quomodo ille actus ſit liber, etiamſi alter naturalis neceſſariò reſultet.

Notatio. Aduerto tamen nunc, conſequenter dicendum, etiam ad credendas præmiſſas per actum ſupernaturalem intellectus fore ſubiectum voluntatis: nam ſi in præmiſſis non eſt, non video quomodo ſit in concluſione; quæ etiam eſt euidens, vt ſupponimus. Adde ex dictis paulò antè, non ſemper Angelum habere eam euidentiam principiorum determinantium ad credendum. Ex quo capite clariùs cernitur, eum poſſe liberè ſuſpendere aſſenſum fidei.

Vtrùm Angeli de facto infidelitate peccauerint, incertum eſt. Conſtet ergo, Angelos ex ſe eſſe capaces infidelitatis; vtrùm autem de facto etiam ea peccauerint, incertum. Probabilius videtur non peccaſſe, quia nullum eſt fundamentum ad id aſſerendum, imò, cùm videatur Deus illis immediatè reuelaſſe ea myſteria, ægrè capi poteſt, quomodo cum tanta euidentia potuerint non aſſentiri, aut quæ præcedens malitia eos excæcauerit, ne id crederent.

Oſtendi hucuſque peccata diuerſa, quæ ex ſe poſſunt cadere in naturam angelicam: item, quæ ſuppoſitis diuinis decretis de incarnatione Verbi, potuerint de facto reperiri in Lucifero. Ex communi autem ſententia dixi, certum eſſe, eum peccaſſe ex ſuperbia, non ex eo amore quem Scotus nominat luxuriam. Dixi item à num. 11. vſque ad 21. inſufficientem eſſe pro eo peccato affectum beatitudinis naturalis. Vlterius num. 25. 26. & 27. dixi, circa beatitudinem ſupernaturalem locum habuiſſe veram ſuperbiam tribus modis: vel illam volendo habere ſine nouis meritis; vel vt inter ceteros emineret optaſſe; ne alij tantum quantum ipſe; vel denique nimis inordinatè appetendo ſibi dari viſionem omnium perfectiſſimam. A num. verò 28. maiorem adhuc ſuperbiam explicui in affectu ex ſe efficaci, quo ob gloriam ſui deſiderabat ne Deus eſſet, ſed ipſemet ſolus eſſet Deus. Inuidiam autem ob incarnationem in homine futuram non admiſi à numer. 37. ſi verò ſolùm vt poſſibilis abſolutè reuelata ei fuiſſet, potuiſſe ex affectu illius inordinato peccaſſe probaui à num. 44.

Dubium quod habuerint de facto Ex his autem & aliis quæ dixi poſſibilia, dubium eſt, quod de facto repertum fuerit in Lucifero. Cùm enim Patres & Scriptura ſolùm dicant in communi fuiſſe ſuperbiam, aliunde autem

autem non habeamus principium, quo in particulari declaretur quæ illa fuerit, quis, quæſo, niſi purè diuinando veritatem hanc tanget? In re dubia valdè propendeo, vt indicem, ex affectu illo quodammodò ex ſe efficaci æqualitatis cum Deo peccaſſe, quia id maximè videtur innuere locus ille Iſaiæ 14. *Qui dicebas in corde tuo: In cælum conſcendam, ſuper aſtra Dei exaltabo ſolium meum, ſimilis ero Altiſſimo.* Cui affectui fortaſſis annexus fuit appetitus efficax in omnes reliquas creaturas dominandi. Sed de hoc vltimo aliquid rurſus tangam infrà, agens de qualitate peccati cæterorum Angelorum; vbi, quomodo eos induxerit ad peccandum Lucifer.

SECTIO DECIMA.

De qualitate & multitudine Angelorum peccantium.

71 *Vtrùm Lucifer fuerit princeps omnium Angelorum, & ex quo ordine. Quæſtio propoſita dubia eſt.*

ET quidem Primò quæri poteſt, vtrùm Lucifer, ſeu princeps dæmoniorum, fuerit ſupremus omnium Angelorum, è quóve ordine. Res hæc ſola auctoritate decidi poteſt: in qua breuiſſimè.

Sententia Damaſceni, Auguſtini, D.Thomæ.

Dico Primò, Res eſt ſimpliciter dubia, quia nec ex Scriptura, nec ex Conciliis ſufficienter quidquam colligi poteſt; ſunt enim variæ & oppoſitæ etiam Patrum de ea re ſententiæ: Damaſcenus enim lib. 2. c. 4. ait, illum fuiſſe primum ex inferioribus ordinibus. Quam ſententiam retulerat August. lib. 3. de Geneſi ad litteram; & videntur alij Patres apud Suarium c. 16. eamdem docuiſſe; ac D.Thomas eam probabilem iudicat.

Quòd non fuerit ſupremus omnium probatur. Contrarium aſſerũt Greg. Magnus, Hieronymus, Tertullianus, &c. Probant.

Vt verò non credatur fuiſſe ſupremus omnium, ratio fauet: non enim videbatur decens, vt ſupremam omnium creaturarum Deus permitteret perire. & certè illa quò vicinior Deo, eò difficiliùs peccauit. Ex altera verò parte Gregorius Magnus paſſim, Hieronymus, Tertullianus, Nazianzenus, Chryſoſtomus, Nyſſenus, Cyrillus, Iſidorus, Bernardus, Hugo de S. Victore, D. Thomas, & communiter Theologi, putant eum fuiſſe primùm; tum quia, ſi occaſio peccandi fuit excellentia propria, ob quam elatus eſt, ille maximam habuit occaſionem, qui ceteros excellentia ſuperabat. Quæ ratio maiorem habet vim, ſi peccatum fuit, velle præeſſe ceteris, aut habere vnionem hypoſtaticam: vtrumque enim videbatur maximè conuenire maximo. Ex Scriptura videtur etiam confirmari, dum ille per excellentiam dicitur *Lucifer*, quia ſplendidiſſimus inter omnes. Ecce vtraque habet ſuam auctoritatem.

Confirmant ex Scriptura.

72 *Probabilius eſt, eum fuiſſe vnum è ſupremis.*

Secundò dico cum Suario, in re dubia probabilius eſſe eum fuiſſe è ſupremis, quia ſecunda hæc ſententia abſque dubio maiorem pro ſe habet auctoritatem: etſi enim non ſufficiat ad dicendum, eum fuiſſe primum omnium, certè è primis eum fuiſſe ſufficienter oſtendit.

Dubium eſt, ex quo ordine & ex qua ſpecie fuerit.

Tertiò dico, vtrùm fuerit è ſupremo planè ordine Seraphinorum, & in eo è ſuprema ſpecie, ita vt licet non fuerit ſupra omnes, nullus tamen ſupra ipſum; an verò planè ſupremus, valdè eſt dubium.

P.Granadi ſententia rejicitur.

Non facilè crediderim quod P. Granadus à me alibi reiectus aſſerit, ita fuiſſe congruentius ſupremum omnium cadere, vt ſi Deus id non permiſiſſet, non fuiſſet Deus: ego enim cum P. Suario de Dei bonitate aliter ſentio, & credo ſupremum Angelorum bonorum eſſe vt minimùm æqualem in natura Lucifero; quia non elegit Deus minùs bonum pro ſupremo bonorum, quàm pro ſupremo malorum; cùm facillimè ratione ſcientiæ mediæ potuerit eum ſupremum creare, quem præuiderat non peccaturum, ſi crearetur. Congruentiam P. Granadi, & neceſſitatem illam, quam in Deo inducit, alibi reieci fusè. & certè neceſſitas illa euidentiùs reiicitur, quidquid de facto contigerit, vt ſuo loco probatum eſt.

73 *Qui ceciderint cum Lucifero. Cecidiſſe multos alios probatur ex Scriptura. Plures manſerunt quàm ceciderunt.*

Secundò ergo quæritur, an alij ceciderint; & qui illi. Reſpondeo, alios cecidiſſe, conſtare manifeſtè ex Scriptura; vbi *Diabolus & Angeli eius* dicuntur. item Lucæ 8. & Marci 5. dicitur in vno homine fuiſſe vna integra legio dæmonum; & paſſim fit mentio multorum dæmonum: vnde valdè multos cecidiſſe ſentiunt omnes Theologi. Creduntur tamen plures permanſiſſe quàm ceciderint, iuxta illud Eliſei 4.Reg. 6. *Plures nobiſcum ſunt quàm cum illis.* Vide Suarium cap. 12. num. 60. Rationem huius reddit D. Thomas, ex eo quòd peccatum eſt contra naturam Angelorum: id autem quod eſt contra naturam in paucioribus contingit, ergo pauciores peccauère quàm ſteterint.

Ratio Diui Thomæ non vrget.

Quæ ratio difficilis eſt: nam ſicut, non obſtante ea peccati contrarietate cum natura, fuit illud peccatum in duobus aut tribus millionibus Angelorum, potuit eſſe in quatuor eadem facilitate. Vrgeo, Si Deus non creaſſet tot Angelos quot de facto, illi tamen qui non fuiſſent creati, eſſent è numero qui ſteterunt; tunc eadem facilitate hi peccaſſent, & quidem tot, eſſéntque tunc plures, quàm qui permanſerunt; ergo hæc ratio de contrarietate non multum vrget.

74 *Probatur meliùs proxima aſſertio*

Meliùs in noſtra ſententia de ſcientia media res declaratur, quod & benè notauit Suarius: dicimus enim, Deum per ſcientiam mediam præuidiſſe fortè infinitos, qui, ſi crearentur, peccaturi erant: infinitos verò alios, qui permanſuri. Quo poſito, pro ſuo libitu potuit ſolùm creare è numero eorum qui erant caſuri, aut è contrario ſolùm è numero permanentium; voluit tamen Deus ex vtroque creare, vt & vis gratiæ & naturæ libertas appareret: elegit autem plures è permanſuris, vt & magis eius liberalitas appareret, eſſétque maior in beneficiis quàm in punitione; cur autem in hominibus non etiam plures creet è ſaluandis, ipſe ſolùm cauſſas nouit.

Ratio cur Lucifer non fuerit ſupremus omniũ.

Hæc autem ratio è ſcientia media deſumpta applicari poteſt ad dicendum, Luciferum non fuiſſe maximum omnium, ſed elegiſſe Deum è non peccaturis vnum nobiliorem, quàm eſſent omnes peccaturi, quos de facto voluit producere. Quæ ratio in Adamo & Heua eodem modo locum habet, vt & Suarez notauit; facilè enim potuit Deus vel alios homines creare loco illorum, quos per ſcientiam mediam præuiderat peccaturos, vel hos aliis auxiliis, ſub quibus non erant caſuri, præuenire; voluit tamen ob iuſtas cauſſas hos creare: nec tamen ideò dico, Deum, ſi oppoſitum voluiſſet, non habiturum etiam alias iuſtas tot, & fortè plures cauſſas, quoniam non ſemper facit id quod melius eſt ex parte obiecti. quod alibi ex communi ſententia à me probatum eſt.

Poterat alios creare Deus loco illorum, quos per ſciẽtiam mediã vidit non peccaturos.

75 *Angeli qui ceciderunt non fuerunt ex decimo ordine.*

De qualitate ſeu dignitate eorum qui ceciderunt, communis ſententia eſt, eos non conſtituiſſe vnum diſtinctum ordinem à nouem, qui iam ſunt, quaſi decimus totus perierit: ex Dionyſio enim, & communi ſententia Theologorum conſtat, non fuiſſe creatos niſi nouem ordines. Dices, Leo Papa VIII. vel IX. in cap. *Hi duo.* de Conſecrat. diſtinct. 1. docet, non aliquos ordines ex nouem ordinibus, ſed decimum ordinem cecidiſſe, & ita numerum angelicum

Obiectio ex Leone Papa.

Reſpondet Suarius. Reijcitur Suarius. Reſpondetur meliùs.

gelicum minuiſſe. Reſpondet Suarius, Leonem non negaſſe, Angelos cecidiſſe ex nouem ordinibus, ſed ſolùm vocare decimum ordinem multitudinem malorum Angelorum. Verùm hæc ſolutio contraria eſt iis quæ ipſe ex eodem Leone dixerat, ſcilicet non aliquos Angelos ex nouem ordinibus. Meliùs ergo dicetur, Pontificem ibi non agere de eo puncto, ſed obiter id dixiſſe ex aliquo particulari principio.

Qui ceciderunt, non erãt ex vnico ordine. Congruentia pro concluſione. Confirmatur.

Secundò item communiter aſſeritur, eos non cecidiſſe ex ſolo vnico ordine è nouem. quod fortaſſe probari poſſet, quia omnes dæmones plures ſunt, quàm omnes Angeli vnius ordinis; ergo, ſi omnes fuiſſent ex vno, penitus illum reliquiſſent vacuum. Quidquid autem ſit de hac congruentia, auctoritas communis ſatis confirmat ſententiam aientem, eos cecidiſſe ex omnibus, aut ſaltem ex multis ordinibus; & ex illo ad Epheſ. 6. *Aduerſus principes & poteſtates tenebrarum harum*, colligitur ſatis probabiliter, ex ordinibus Principatuum & poteſtatum cecidiſſe multos; ex ordine Angelorum ipſe vſus loquendi, Scriptura & Patres probant. Cherubim ab Ezechiele vocatur ipſe Lucifer. Vide Suarium num.3.

SECTIO VNDECIMA.

Vtrùm Lucifer alios ad peccandum induxerit: vbi, quale fuerit ceterorum peccatum.

Omnes poterant peccare ex ſe.

Sicut primus non inductus ab alio peccauit, ita potuere & ceteri peccare. Quæſtio ergo non poſſibilitatem, ſed factum inquirit.

SVBSECTIO PRIMA.

Reſoluitur quæſtio quoad primam partem.

Durandi & P. Vaſquez ſententia. Probabile eſt, alios à Lucifero inductos. Probatur. Sic ſenſit Nazianz. Cæſarius, Origenes, & alij.

76 Durandus in 2.diſt.6.artic.3. quæſt.2.& Vaſquez diſputat. 238. numer.3. cui etiam ſubſcribunt, putant rem eſſe dubiam, quia non eſt fundamentum nec ad id aſſerendum, neque ad negandum. Alij verò omnino negant. Fateor rem non omnino certam eſſe; nihilominùs probabile & ferè moraliter certum eſt, Luciferum ceteros in peccatum induxiſſe: ita enim D. Thomas & Thomiſtæ ferè omnes, aliique multi Scholaſtici apud Suarium num. 15. eſt etiam expreſſa ſententia Nazianzeni, Cæſarij, Origenis, Chryſoſtomi, Cyrilli, Damaſceni, Euſebij, Ambroſij, Hieronymi, Gregorij, Lactantij, Arnobij, Auguſtini, Proſperi & Bernardi: quorum expreſſa & clara verba citat Suarius num. 16. Tantus autem Patrum & Theologorum conſenſus in quæſtione à ſola auctoritate decidenda ſine dubio rem facit pluſquam probabilem, etiamſi non ſint pro ea
77 vlla Scripturæ teſtimonia. Quo fundamento ductus, putauit Vaſquez ſe oſtendiſſe rem eſſe dubiam. Adde, meritò ex Scriptura eamdem doctrinam confirmari poſſe: nam quòd à Chriſto Domino Matth.25. dicatur, *Diabolus & Angeli eius*, haud leuiter denotat aliquam Luciferi in ceteros auctoritatem; quæ non niſi ex eo, quòd illos induxerit ad peccandum, commodè explicari poteſt.

Confirmatur ex Scriptura.

Obiectio. Reſpondetur Primò. Secundò.

Dices, etiam dicitur in Apocalyſi, *Michaël & Angeli eius*; & tamen non eſt credendum, Angelos non à ſe, ſed inductione Michaëlis permanſiſſe. Reſpondeo Primò, etiam eſſe valdè probabile, Michaëlem ceteros adhortatum ad perſeuerantiam, ideóque illos omnes vocari Angelos eius. Reſpondeo Secundò, in Michaële poſſe concedi eum principatum ob maiora merita; at dicere, Luciferum eſſe principem dæmonum (quod eſt quoddam genus auctoritatis) præciſè, quia grauiùs peccauit, videtur indignum, cùm propterea magis deberet ſubiici aliis minùs reis; debet ergo dici, ideò eos ſubiectos ei in pœnis, quia ſe ſubiecerunt in peccato. Fauet etiam locus Apocal. 12. de dracone trahente tertiam partem ſtellarum. Vide alia apud Suarium ſuprà.

Quæſtio, quo pacto ceteros induxerit. P. Suarez pro ſua ſententia refert Nazianzenum, Cæſarium, Ambroſium. Confirmatur Scriptura.

Priùs verò quàm obiectiones contra hanc ſententiam ſoluantur, quæri poteſt, quomodo ceteros induxerit; an ſolo exemplo, quatenus videntes illum peccantem, ceteri peccauerunt; an etiam perſuaſione. P. Suarius omnino iudicat, perſuaſione id factum, quia Nazianzenus, Cæſarius & Ambroſius ab ipſo ibi citati id videntur expreſsè docere. Et cùm peccatum Luciferi fuerit internum, non potuit eſſe aliis occaſio peccandi, niſi ab ipſomet eis proponeretur: non eſt autem veriſimile, Luciferum ſolùm illis dixiſſe, *Hoc facio*, nullas ſui facti rationes proponendo; maximè cùm ideò declarauerit aliis peccatum, vt & illi peccarent: imò videtur valdè probabile, adhibuiſſe totum ſuum conatum, rationes multas illis adducendo. id quod etiam Ezechiel denotat, dum dicit 28. cap. *in multitudine negotiationis repletum* illum *iniquitate*: *negotiatio* autem commodè indicat ſolicitudinem illam ceteros allicienda ad peccatum.

Licet ſint probabiles hæ congruentiæ, improbantur tamen. Probabilius eſt, quòd inductio in peccatum ſit exẽplo facta. Reſpondetur rationibus Patris Suarij. Ratio non vrget. Probatur concluſio auctoritate Durandi, Alberti, Alenſis, Bonauẽturæ, Richardi.

Fateor has congruentias ſatis eſſe probabiles; 78
nihilominùs, quia (vt ſtatim videbimus) explicari vix poteſt, in quo ſita fuerit ea perſuaſio, & non niſi recurrẽdo ad ſententiam à nobis reiectam de appetitu vnionis hypoſtaticæ in inuidiam humanitatis Chriſti commodè explicatur; hoc autem valdè eſt durum, dum ferè certam opinionem de inductione Luciferi ad peccandum vni dubiæ & abſolutè minùs probabili alligamus: crediderim, eam inductionem non aliter quàm exemplo factam. Nec loca Patrum à Suario allata vrgent: nam Ambroſius ſolùm loquitur de imitatione: licet enim dicat *trahit*, etiam de exemplo dici poteſt, quòd trahat. Gregorius ſolùm docet illum fuiſſe ducem & magiſtrum: at poteſt dici magiſter, qui facto ſuo, non verbis, oſtendit quid ſit faciendum. Quo etiam modo facilè Cæſarius & Chryſoſtomus exponi poſſunt. Fundamentum verò à ratione eſt probabile, non tamen conuincens: nam fortè Lucifer ſuperbia iam elatus iudicauit, ſufficienter ſe poſſe ceteros allicere, licet præciſè eis ſuum factum proponeret; imò haud facilè eſt, aliquam rationem inuenire quam illis proponeret, quæque priùs ab ipſis cogitata non fuiſſet.

Porrò ſolo exemplo eum fuiſſe cauſſam peccati aliorum tenent Durandus, Albertus, Alenſis, Bonauentura, Richardus & Ægidius apud Suarium ſuprà. Probatur autem ex dictis, quia alius modus eos inducendi ad peccatum non poteſt commodè reperiri; hic autem eſt ſufficientiſſimus, ergo.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectio ſoluitur.

Veniamus iam ad obiectiones; quibus vni- 79
uerſaliter probari poſſet, Luciferum nullo modo ceteros induxiſſe ad peccandum. Prima ſit, & grauior; vix tamen ab vllo tangitur.

Illud

Obiectio Prima, quòd Lucifer non induxerit alios ad peccandum.

Illud peccatum Luciferi, quod dicitur fuiſſe cauſſa aliorum, nec potuit eſſe ſimul tempore, nec priùs cum peccatis aliorum; ergo non potuit eſſe cauſſa illorum. Quòd non fuerit ſimul patet, quia vnicum inſtans reale non videtur eſſe ſufficiens, vt Lucifer peccauerit, & ſimul aliis ſuum peccatum manifeſtauerit, ac ipſi etiam conſenſerint: multa enim quæ requirunt moram aliquam temporis interuenire debuerunt in ea perſuaſione & conſenſu. Quòd verò nec priùs tempore patet. Primò, quia Lucifer in inſtanti ſequenti poſt peccatum damnatus eſt; ergo, ſi tunc ſeduxit, iam damnatus ſeduxit. Quod videtur repugnare: nam illi potiùs fuiſſent tunc vehementer pœna ipſius territi quàm exemplo inducti. Secundò, quia, cùm primùm Lucifer eſt damnatus, ceteri qui non peccauerant ſunt beatitudine donati; ergo iam nullus erat qui caderet.

80

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo tamen Primò, cùm in noſtra ſententia inductio illa non fuerit niſi exemplo, dicendo aliis quod ipſe vellet; in eodem autem inſtanti quo Angelus vult, poſſit ſuam voluntatem manifeſtare; ea enim manifeſtatio ex parte ipſius ſolùm fit volendo; Deus autem eodem inſtanti infundit aliis ſpecies de ea, vt ſuo loco diximus, agentes de locutione angelica; hinc fit, vt in vnico inſtanti æquè facilè potuerit omnibus ſuam voluntatem ſeu peccatum manifeſtare quàm vni: quia æquè facilè poteſt quis velle, vt multis Deus infundat ſpecies de ſuo peccato quàm vt vni, licet Deus ipſe producat plus in vno caſu quàm in altero. Clariſſimè ergo explicatur, ſine labore aut moleſtia potuiſſe in eodem inſtanti quo peccauit ſuum aliis peccatum dicere; & hinc illos induci vt poſteriùs natura peccarent. & ita etiam Suarius cenſet cap. 18. numer. 14. & Pater Vaſquez diſput. 138 num. 10. licet enim dubium cenſeat, vtrùm Lucifer ceteros induxerit; ait tamen data ea ſententia dicendum, omnes ſimul tempore peccaſſe. ita etiam Ægidius in 2. diſt. 6. art. 3. & Argentina ibidem art. 2.

Æquè potuit in inſtanti omnibus ſuū peccatum manifeſtare ac vni.

Confirmatur auctoritate Suarij, Vaſquez, Ægidij Argentina.

Obiectio grauis.

Occurrit tamen mihi in hoc puncto grauis replica: cùm enim in eo inſtanti reali omnes Angeli ex parte actus primi in ſe fuerint independentes ad operandum vnus ab alio, non minùs ceteri à Lucifero quàm Lucifer à ceteris; quo fundamento dicemus, priùs natura Luciferum ante omnes Angelos tam bonos quàm malos ſe determinaſſe ad operandum, & poſteà omnibus ſuam manifeſtaſſe voluntatem, ac primò tunc bonos illi reſtitiſſe, malos verò conſenſiſſe? cur enim non tam citò in actus bonos prodiêre boni, & in malos mali, quàm ipſe Lucifer? quòd ſi tam citò, iam non fuit poſſibile, vt in eo inſtanti peccauerint inducti ab illo. Id quod clariùs patet in eis qui vſi ſunt benè ſua libertate: etenim cum eo bono vſu omnino repugnat peccatum; ergo ſi tam citò ceteri ſuam libertatem in bonum determinarunt, iam eo inſtanti non potuerunt cum ea bona determinatione peccatum habere; ſi verò in malum etiam tam citò ſe determinarunt, ergo æquè independens fuit eorum peccatum à peccato Luciferi, quàm è contrario. Declaro id ampliùs: Exercitium liberum

81

Declaratur magis obiectio.

aliorum Angelorum in eo inſtanti non magis fuit pendens à libertate Luciferi, vt dixi, quàm contrà, actus liber Luciferi à libertate aliorum. id quod verum eſt, etiamſi ille fuiſſet maximus inter omnes: non enim propreteà alij cogebantur vti ſua libertate poſt illum præuiſum; ergo in priori naturæ ante operationem aliorum non fuit peccatum Luciferi magis, quàm in priori ante Luciferi peccatum non fuêre operationes aliorum: nam in priori naturæ ea ſola intelliguntur, quæ ſunt cauſſa requiſita ad operationem: atqui, vt alij ſua libertate vterentur, non prærequirebatur exercitium libertatis Luciferi; ergo nec illud fuit in priori naturæ, ergo peccatum Luciferi non magis præceſſit aliorum vſum libertatis, quàm è contrario. Hæc obiectio planè conuincit intentum, niſi dicamus, Deum diuinitus voluiſſe non parare reliquis omnibus Angelis concurſum proximum ad operandum, niſi præuiſa priùs natura operatione libera Luciferi. Quod vix videtur credibile: cur enim Deus tantum miraculum faceret, niſi volens tentare ceteros? quod ego non mihi perſuadeo.

Reſpondetur obiectioni.

82

Obiectio.

Dices, Ergo pari ratione numquam nec vnus Angelus reſpectu alterius, nec vnus homo reſpectu alterius poterit in eodem inſtanti reali ſuo actu inducere ad faciendum aliquid. quod eſt abſurdum. Probatur ſequela: nam in eo inſtanti tam citò libertas vnius determinatur quàm alterius; & conſequenter vna non poterit eſſe cauſſa alterius, vt in Angelis argumentabamur. Facilè reſpondeo negando ſequelam. Primò enim poteſt alter ex libertate ſua ſe determinare ad nihil volendum, donec videat quid alius velit; tunc autem clarè intelligitur vnde proueniat ea prioritas; non poſſumus autem niſi improbabiliter planè dicere, Angelos omnes quaſi conueniſſe cum Lucifero in primo inſtanti, quando fuêre in gratia, vt ſcilicet non vellent in ſecundo inſtanti ſe determinare liberè, niſi poſtquam vidiſſent quid Lucifer vellet; ergo ibi non habuit locum ea prioritas. Secundò reſpondeo, quando actus, qui excitatur in me occaſione alterius actus, non eſt primarius vſus meæ libertatis, ſed quaſi accidentatius; tunc rectè poteſt alter in eodem inſtanti ſuo actu me determinare. Verbi gratia, ego in inſtanti reali non habebam cognitionem de Paulo, quia de illo non cogitabam, nec cogitaturus eram, ſi iſte non excitaſſet mihi ſpecies de Paulo; tunc optimè intelligitur, quomodo actus illius poſſit eſſe prior natura reſpectu mei actus. At ſi ambo ſumus æquè primò conſtituti in potentia proxima ad amandum, & debemus nos in eodem inſtanti ad amorem vel eius carentiam determinare, non poteſt fieri vt vnus citiùs altero amet, quia citiùs tempore non poteſt in eodem inſtanti; nec item natura (excipio iam duos caſus, de quibus ſuprà) quia actus alterius non complet meum actum primum, ſeu non eſt principium meæ operationis: independenter enim ab illo habeo omnia requiſita, nec poteſt magis ille expectare meum actum quàm ego illius; ergo in eodem inſtanti non potuit Lucifer exercere ſuam libertatem citiùs quàm alij.

Reſpondetur Primò.

Secundò.

83

Solutio Prima improbatur.

Propter hæc puto, eam primam ſolutionem non eſſe probabilem, licet repugnantia non proueniat ex capite quod obiectio tetigerat. & ita abſolutè defendit Bonauentura in 2. diſt. 5. art. 2. qu. 2. Luciferum priùs tempore peccaſſe, licet fundamentum quo vtitur efficax non ſit; ergo ad obiectionem è numer. 79. aliter reſpondeo, viam angelicam fuiſſe non ſolùm vnius inſtantis, ſed multorum. quod maximè in ſententia Ariſtotelis de compoſitione temporis dicendum eſt: nam vnum inſtans non ſequitur immediatè aliud; ergo poſt primum inſtans creationis debuit fluere tempus diuiſibile, antequam Angelus peccaret; in eo autem tempore quia habuit

Reſpondetur melius obiectioni ſuprà factæ.

habuit diuiſibilitatem in infinitum, potuit priùs Lucifer quàm alij peccare, poſteà verò reliqui ab eo inducti. Neque verum eſt, in inſtanti immediatè poſt primum inſtans peccati fuiſſe Luciferum damnatum, & bonos donatos gloria, vt ſupponit obiectio; vnde nec fuit neceſſarium, vt ceteri viderent eum damnatum iam: nam licet in eo ſtanti amiſerit gratiam, eam tamen carentiam gratiæ non notabant Angeli.

Non eſt verum, quòd Lucifer poſt primum inſtans peccati fuerit damnatus.

Obiectio nona.

84 *Reſpondetur.*

Dices, Videtur eſſe eadem difficultas, quomodo in ſecundo inſtanti fuerit priùs natura peccatum Luciferi, quæ in primo. Reſpondeo, non eſſe: nam in ſecundo inſtanti ea cognitio de peccatò illius, quia fuerat acquiſita priùs tempore, & conſeruabatur alioquin neceſſariò in ſequentibus inſtantibus, in intellectu aliorum extitit ſine dubio priùs natura quàm ipſi ſe determinarent; hoc autem nòn potuit habere vllo modo in primo inſtanti, quia cùm tunc penderet à libero exercitio alterius in eo inſtanti; tam citò autem vnus quàm alter in eodem inſtanti ſuam exerceat libertatem; non poteſt in eodem inſtanti ſcientia operationis liberæ alterius eſſe prior mea operatione libera, ad quam ego eram proximè potens æquè primò ac ille, vt probatum eſt & explicatum ſuprà.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliæ ſolutæ: vbi de qualitate peccati aliorum.

Obiectio Secunda contra præcipuã cõcluſionem.

Secunda obiectio contra præcipuam concluſionem ſit: Nullum eſt peccatum, ad quod inducere potuerit Lucifer ceteros Angelos: ſuppono enim contra aliquos, eos non fuiſſe inductos ad peccatum carnis, quia in ſe illud non poſſunt committere, niſi actu optando, vt ab hominibus committatur: qui affectus iam ſupponit Angelos deprauatos. quo poſito, ſic argumentor: Peccatum Luciferi non fuit appetitus vnionis hypoſtaticæ pro natura angelica in genere, nec pro ſe in indiuiduo; ad quod videbatur eos poſſe inducere, ſi id appetiiſſet, oſtendendo illis, quàm ea vnio eſſet glorioſa omnibus Angelis: iam enim oſtendi ſuprà, de facto non fuiſſe hoc peccatum Luciferi; ſed nec induxit illos, vt pro ſe ſolo procurarent primatum in ipſos, quia id erat in odium & graue aliorum damnum; vnde ipſi teſtitiſſent potiùs quàm conſiſſent Lucifero. Nec ſufficit dicere, etiam illis promiſiſſe primatum ſupra alios inferiores; non, inquam, ſufficit, quia id non redundaret in bonum illorum: ſi enim fiebant ſuperiores aliquorum, fiebant etiam ſubditi aliorum; & tunc tantum amittebant quantum lucrabantur. Nec videtur morale, Luciferum voluiſſe tot principes conſtituere. Nec denique poteſt dici, quod voluerint non ſubeſſe Deo, ſed ſoli Lucifero: nam id fuiſſet in eorum damnum, relinquere Deum loco creaturæ. Si verò Lucifer peccauit, ſpernendo ſupernaturalem beatitudinem, contentus naturali, præterquam quòd diximus ſuprà id eſſe creditu difficile, non apparet nunc, quid eis dicturus eſſet Lucifer, vt eos induceret: nam ſine errore non poterat eis proponere hoc eſſe melius; non præceſſit autem error in Angelo. Prætereà, Lucifer non intendit alios pertrahere ad peccatum, niſi quatenus inde aliquid ſperabat emolumenti aut gloriæ: atqui ex eo quòd ceteri ſuam felicitatem naturalem hoc modo amarent, & ſpernerent ſupernaturalem, nihil Lucifero accreſcebat; ergo nec quidem ſolo exemplo poterat eos ad id inducere. Denique eadem videtur eſſe difficultas, ſi Lucifer peccauit optando habere beatitudinem ſine meritis, aut æqualitatem cum Deo, prout ſuprà diximus fuiſſe poſſibile: nam nullum ipſe lucrum reportabat ex eo, quòd alij idem concupiſcerent: vnde non apparet, cur voluiſſet illis ſuum factum detegere, eóſque ad ſe attrahere.

85 *Reſponſio quædam reijcitur.*

Reſponſio Secunda reijcitur.

Vrgetur argumentum Primò.

86 *Vrgetur Secundò.*

Fortè reſponderes cum nonnullis, inferiores Angelos putaſſe ſe poſſe beatitudinem Luciferi ope ſine meritis obtinere. Verùm hæc ſolutio non ſatisfacit, quia id ſine magno errore non poterant credere; quomodo autem tantum errorem tot Angelis perſuaſiſſet, cùm fuiſſet illis euidenter notum, rem ſupernaturalem, viſionem, verbi gratia, non poſſe propriis viribus ab ea ſubſtantia naturali produci? Nullum ergo apparet peccatum, ad quod eos Lucifer inducere potuerit.

Reſponſio quorumdam reijcitur.

Nihilominùs tamen dico, etſi incertum ſit, quale fuerit peccatum Luciferi, vt ſuprà diximus; nam, licet probabile valdè ſit, illum ex ſuperbia peccaſſe, non conſtat tamen quali ſpecie ſuperbiæ; quod idem de ceteris dicendum eſt; ad obiectionem tamen reſponderi facilè, ſi quocumque ex his tantùm tribus modis paulò antè enumeratis peccauit, potuiſſe ſuum factum ceteris proponendo inducere illos ad peccandum. Ad replicam factam dico, illud emolumentum fuiſſe à Lucifero intentum, dum ceteros ſuo exemplo voluit inducere, ne ſcilicet eſſet ſolus in peccato & pœnis: agnita enim eodem inſtanti in ſe gratiæ & ceterorum ſublimium donorum priuatione, ne confuſus ſolus maneret, ceteris peccatum ſuum propoſuit, vt ſic illos ad peccatum inuitaret. vel certè illam inde vtilitatem voluit habere, vt ſe contra Deum quodammodò vindicaret, ſi alios induceret; nam ab eo momento ſummo odio Deum proſequi cœpit: ſicut etiam de facto dæmones vix aliud habent motiuum, vt homines ad peccatum trahere conentur, quàm eam in Deum vindictam. Vel etiam dici poteſt, eum ſperaſſe ſe futurum principem eorum quos ſuo exemplo ad peccatum traheret, & appetiuiſſe eum primatum in ſuis licet miſeriis.

Aſſertio. Incertum eſt, quale fuerit peccatum Luciferi.

Obiectio ſuprà facta de tribus modis, quibus peccare potuit, reſoluitur.

Replica diluitur.

87 *Reſpondetur Secundò ad replicam.*

Verùm hinc argues contra dicta à nobis ſuprà: videtur enim ſequi, etiam ſuaſione potuiſſe Luciferum ceteros ad peccatum inducere. quod negatum eſt à nobis. Probatur autem ſequela: poterat enim illis proponere ea motiua quæ ipſe habuit ad conſentiendum peccato: ſine dubio enim aliquod debuit habere. Reſpondeo negando ſequelam, quia nullæ fuêre rationes quæ proponi ceteris potuerint ſine magno errore: non enim dicere illis poterat, id eſſe ipſis melius aut conuenientius, aut ſimpliciter expediens: hæc enim omnia falſa ſunt. quòd autem ipſe ex ſua libertate permiſerit ſe moueri, non efficit ipſum habuiſſe aliquid amplius quod illis diceret, præter ea quæ ipſi à ſe cogitabant. Niſi fortè vehementiorem de ea bonitate quam amauit cognitionem excitare voluiſſet: hoc autem difficulter intelligitur, cùm intenſio ex libertate ipſius audientis proueniat, non ex voluntate loquentis, quando hîc non proponit nouam veritatem: qualis nulla cernitur in præſenti.

Obiectio contra ſuprà dicta.

Reſpondetur.

88 *Quæſtio, quidnam effecerit exemplum Luciferi.*

Adhuc tamen vrgere videtur tota difficultas: quid enim effecit exemplum Luciferi, vt ad peccandum induceret ceteros, quandoquidem nullam eis attulit rationem inductiuam ad peccandum? Reſpondeo, cùm priùs ipſi habuerint motiua ad peccandum, qualia ipſe Lucifer, & ratione

quorum

quorum poterant etiam eo non peccante ipſi peccare, faciliùs multò poſteà accedente malo exemplo peccaſſe.

Obiectio Tertia ex dictis deducta.

Obiicies tamen hinc Tertiò, Si omnes illi habuère ſimilia motiua ad peccandum, videtur planè incredibile dicere, nullum ex illis, Lucifero excepto, in primo inſtanti peccaſſe: ſicut enim Lucifer tunc ſe determinauit ob ea motiua, cur non ceteros dicemus determinatos, vel ſaltem multos, aut certè vnum alium ex eis, qui eo ipſo non inductus peccaſſet?ergo vel falſum eſt,omnes fuiſſe à Lucifero inductos, vel debemus dicere non ſolo exemplo eos induxiſſe.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò,ipſum Luciferum, vt maiorem habentem occaſionem ſuperbiæ præ ceteris qui ceciderunt, priùs etiam & ſine impulſu ob exemplum aliorum cecidiſſe. *Secundò.* Secundò, potuiſſe facilè per ſcientiam mediam à Deo diſponi, vt ceteri in eo inſtanti non peccarent,dando eis tunc auxilia congrua, quæ poſt primum peccatum negauit. *Tertiò.* Tertiò, fortè non eſſe certum, omnes omnino qui peccarunt fuiſſe inductos; quis dicere poterit cum fundamento, non æquè primò multos cecidiſſe? *Solutio Tertia improbatur.* Hæc tamen tertia ſolutio non videtur cohærere cum argumento quo ſuprà probaui,Luciferum alios induxiſſe; ſcilicet ideò eum ceterorum eſſe caput,quia eos induxit; ergo cùm omnium planè ſit caput, etiam omnes induxiſſe dicendus erit:vel ſi ſine vlla in aliquos inductione conſtituitur eorum caput, etiam poſſet conſtitui omnium caput,licet nullum induxiſſet. Adde, Patres,qui dicunt Luciferum alios induxiſſe, vniuerſaliter loqui de omnibus; ergo, hac tertia ſolutione omiſſa,duæ primæ in re hac non omnino certa probabiliores apparent.

89 *Obiectio Quarta.*

Obiicies Quartò, Si dæmones inducti ſunt à Lucifero ad peccandum,iam videtur ceſſare ratio, qua multi SS. Patres vtuntur ad oſtendendum, cur debuerit homo reparari,quia ſcilicet non peccauit à ſe,ſed inductus à diabolo;dæmones autem à ſe ſine inductione, aut tentatore: ſi autem ponimus omnes Angelos, vno excepto, fuiſſe inductos, erit reſpectu illorum eadem ratio, vt indigeant redemptore,quæ reſpectu hominum.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò, Fortè hoc argumentum habere vim contra Suarez & alios, qui ſuaſione eos inductos credunt: nam tunc videtur eadem ratio de illis quæ de hominibus; at contra nos, qui ſolo exemplo id factum dicimus,nulla eſt difficultas: nam exemplum non ita potuit eos quaſi cogere ac rationes, quæ magis immediatè determinant. *Secundò.* Secundò dico, etiamſi per ſuaſionem id contigiſſet,adhuc diſparitatem magnam eſſe:nam Heua verè fuit ſeducta,putans ſe non morituram; error autem valdè minuit voluntarium, at Angeli non fuère ſeducti, ſed, licet Lucifer eis motiua aliqua propoſuerit, ſemper tamen quid in eis eſſet cognouerunt, ideóque magis voluntariè peccarunt. *Tertiò.* Adde Tertiò, reſpectu hominis duplicem quaſi fuiſſe tentationem:& ob bonum internum, quòd futuri eſſent dij; & externam, à pomo ipſo alliciente. quæ reſpectu infirmæ feminæ magna proculdubio fuit;ſecùs in Angelis.

90 *Reſponſio Suarij.*

Reſpondet etiam Suarez, illam rationem Patrum intelligendam de tota multitudine Angelorum, etiam collectiuè includendo ſuum caput: nam vt ſic ſine inductore peccarunt, ſaltem caput illorum. At homo, etiam includendo totam collectionem generis humani,peccauit ex ſuggeſtione; ratione autem capitis maximè debetur, aut non debetur redemptio. *Inefficax oſtenditur.* Probabilis ſolutio, non tamen omnino ſufficiens: nam quòd tentator fuerit idem ſpecie aut genere tantùm cum aliis qui ſeducti ſunt, non videtur vllo modo minuere aut augere culpam ceterorum Angelorum; vt propterea deberent carere redemptore:numquid, ſi omnes illi ab homine fuiſſent ſeducti, ideò eſſent digniores redemptore? Et tamen tunc fuiſſet tota eorum quaſi reſpublica in capite ſaltem ſeducta; ergo ea ſolutio non videtur eſſe ſufficiens. Denique, ſi Angeli omnes ſpecie differant, fortè magis erit diuerſus Lucifer ab infimo, quàm hic ab homine.

SECTIO DVODECIMA.

De tempore quo Angeli peccauere.

Licet Angeli in primo creationis inſtanti ex ſe peccare potuerint; de facto tamen non potuerũt. Probatur ratione.

Angelos in primo creationis inſtanti ex ſe peccare potuiſſe,ſi gratia illis data non fuiſſet ante operationem liberam, fusè alibi probaui; de facto verò non potuiſſe, communis eſt ferè omnium ſententia. ita D. Thomas,Alenſis, Altiſiodor. & alij apud Suarium c.19.num.31.Probatur autem ex eo, quòd Angeli omnes in primo inſtanti habuerunt gratiam:ita enim videtur definitum in Bracharenſi I.Concilio cap.7.vbi damnantur,qui dicunt,diabolum non fuiſſe priùs Angelum bonum à Deo factum. Sunt etiam alia teſtimonia, quæ videri poſſunt apud Suarium; & 91
nos tetigimus ſuprà. Ita tamen intelligendum eſt, per gratiam ablatam illis potentiam peccandi, eo quòd fuerit data independenter à meritis, vt nos alibi diximus.

Obiectio Dices, In Scriptura dicitur diabolus ab initio peccans. 1. Ioannis Epiſtola cap. 3. & Euangelij cap.8. ***Ille homicida erat ab initio.*** *Reſpondetur.* Reſpondetur, ea loca intelligi commodiſſimè de initio in creatione hominis, quando cœpit eos tentare; vel quia moraliter fuit ab initio;quandoquidem non præceſſit niſi ferè indiuiſibilis mora à creatione ad peccatum.

Obiicies Secundò, Si in primo inſtanti Angelus benè operatus eſt, non potuit poſteà mutare ſuam voluntatem, ergo nec peccare. Reſpondeo, iam à me ſuprà oſtenſum,eos eſſe mutabiles,etiam moraliter;imò ex hoc capite reiici efficaciter omnes quotquot negant eam mutabilitatem poſſibilem,non ſolùm phyſicè loquendo, ſed etiam moraliter; quandoquidem de facto tot eam mutarunt.

Quæſtio, an ſtatim poſt primum inſtans peccauerint, vel peccare potuerint.

Illud in dubium verti poteſt, an ſtatim poſt primum inſtans creationis peccauerint, aut ſaltem potuerint peccare. *Non potuiſſe peccare probãt quidam.* Cenſent nonnulli, non potuiſſe, quia aliàs actus bonus in primo inſtanti habitus deſineret per vltimum ſui eſſe,& alius inciperet per vltimum non eſſe. quod repugnat. *Reſponſio Suarij.* Reſpondet Suarius lib.6.cap.3. num. vlt. non repugnare, vt res permanens deſinat per vltimum ſui eſſe: vrgétque id ampliùs,quia ſaltem intendi poterat actus in ſecundo inſtanti; in illa autem intenſione videtur eadem eſſe difficultas, vnde 92
Sententia Suarij. omnino cenſet cap. 21. potuiſſe peccare in ſecundo, licet poſteà dicat id eſſe difficile, & de facto non peccaſſe. *Quid dicendum hac de re in ſententia Ariſtotelis.* Ego tamen, relictis illis terminis, de ***vltimum eſſe, aut primum ſui non eſſe***, cenſeo in ſententia Ariſtotelica, quam & Suarez defendit, & nos vt probabiliorem propter communem auctoritatem docuimus, argumentum illud eſſe euidens: nam ſi amor ille primus durat vno inſtanti tantùm,& immediatè ſequitur peccatum, dantur duo inſtantia temporis, vnum poſt aliud, & ſic

relabimur in ſententiam Zenonis. Probo ſequelam manifeſtè: nam peccati actus, qui eſt indiuiſibilis, non poteſt incipere niſi in inſtanti: incipit enim totus ſimul, & quidem eodem modo, quo ſi incepiſſet in primo creationis inſtanti (vt potuiſſe fieri docet ipſe Pater Suarez) tunc autem in inſtanti incepiſſet; ergo dantur duo inſtantia: primum boni operis, & vltimum eiuſdem. quod eſt vnicum & primum peccati. Vrgeo retorquendo eiuſdem rationem, quam habet hîc num. 1. ait enim, Angelum eſſe naturæ mutabilis, & habito actu bono nihil eſſe quod eum cogat in illo perſeuerare; ergo poteſt in inſtanti ſequenti illum mutare. Hæc ille. Demus ergo immediatè poſt primum inſtans illum peccaſſe, ſic argumentor: Angelus eſt mutabilis, & ipſum etiam peccatum illud habitum non neceſſitat eius voluntatem; ergo poterit peccatum illud ſolùm durare pro vnico inſtanti, & ſic in tertio poterit Angelus repetere actum bonum, aut ſaltem alium indifferentem; iam autem eſſent tria inſtantia, aut ſaltem certè duo; primum boni operis, & ſecundum peccati; ergo in Zenonis ſententiam relaberemur. Quòd ſi dicatur; illud peccatum ſemel productum debere durare per tempus diuiſibile, cur non idem dicitur de primo opere bono? & ſic cum maiori conſequentia ad ſententiam Ariſtotelis diſcurretur.

Vrgetur argumentum pro concluſione factum.

93

Reſponſio reycitur.

In ſententia Ariſtotelica neceſſariò actus angelicus debuit per aliquod tempus perſeuerare.

Vnde in hoc puncto cenſeo dicendum, in ſententia Ariſtotelica neceſſariò eum actum debere per aliquod tempus perſeuerare, ob rationem factam; in ſententia verò Zenonis dici poſſe, non apparere repugnantiam, quòd vnico ſolùm duraret, & immediatè pòſt peccaret, ac in eo peccato rurſus ſolùm vnico inſtanti permaneret.

In ſententia Zenonis quid dicendum.

Nō repugnat actus liber vnico inſtanti durans.

Dico, non eſſe repugnantiam ratione ipſorum inſtantium: nam alibi docui, probabile eſſe ex natura rei multos eſſe actus liberos, qui ſemel producti determinant ſibi certam durationem, & diuiſibilem & determinatam, infra quam non poſſunt ceſſare; eſt autem dubium, vtrùm Angeli talem habeant voluntatem.

94

Obiectio

Obiicies Primò, Si dicamus, debere eum actum durare per certum tempus, non poſſumus determinare vllum ad quod ſit determinatus; ergo debemus dicere, poſſe ſolo vnico inſtanti. Reſpondeo, difficultatem eſſe communem omni alij rei: deſumitur enim ex difficultate ſententiæ Ariſtotelicæ de continuo: in qua dicendum, actum illum debere durare aliquo tempore; nullum tamen eſſe aſſignabile, ante quod non potuerit deſtrui: quomodo autem id ſit intelligendum in omnibus aliis etiam rebus, vide in Phyſicis, vbi ea quæſtio vniuerſaliter tractatur.

Reſpondetur Primò.

Secundò.

Reſpondeo Secundò, poſſe ex paulò antè dictis probabiliſſimè ſuſtineri, eum actum liberum exigere etiam determinatam morulam, infra quam deſtrui nequeat. quod alibi benè notauit noſter Granadus; & ego in materia de peccatis, de merito, & alibi oſtendi.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò, Angeli in ſecundo inſtanti potuerunt amare Deum ſuper omnia, & permanere in gratia eodem modo quo Michaël, ergo priùs natura habuerunt gratiam, qua complebantur ad illum amorem, ergo eam non potuerunt amittere in eo inſtanti per peccatum: id enim quod eſt prius natura ad operationem liberam, non poteſt per ipſam operationem expelli. Reſpondeo, Angelos in eo inſtanti pro priori naturæ præcisè habuiſſe auxilium ſupernaturale, quo reddebantur completi in actu primo ad non conſentiendum peccato; cum eo autem auxilio ſtat optimè peccatum; at gratiam habitualem non habuiſſe in eo priori, in quo fuêre liberi ad peccandum, ſed in poſteriori ante bonam operationem poſitiuam; vt de omni iuſto, quandocumque benè operatur reſiſtendo tentationi, diſcurrendum eſt: in priori enim naturæ ad reſiſtendum non completur per gratiam, ſed per auxilium extrinſecum; quomodo autem cum hoc cohæreat, vt actus bonus dignificetur tunc à gratia, alibi explicui, duas quaſi determinationes liberas ponendo: vnam, qua non conſentit peccato, ad quam non præcedit gratia; alteram poſteriorem natura, qua elicit actum bonum ſupernaturalem, & ad quam gratia præcedit, vt principium illius. quod fuſiùs declaratum eſt à me in materia de gratia. & quoad Angelos habet locum eodem modo, quo in hominibus.

95

Reſpondetur

Quòd ſi quæras, cur in eo primo ſigno naturæ non conſeruetur gratia. Reſpondeo, Deum, qui voluit in eo ſecundo aut tertio inſtanti probare Angelorum fidelitatem, eis libertatem ad peccandum concedendo, decreuiſſe non conſeruare illis gratiam, niſi priùs videret, an ſe liberè determinaſſent ad non peccandum. Secundò cenſeo, etiamſi potuiſſent tam phyſicè quàm moraliter in ſequenti inſtanti peccare, non tamen eſſe fundamentum ad dicendum, eos de facto ita peccaſſe; ſed probabiliſſimum eſſe, aliquam fuiſſe, moram notabilem, in qua manſerunt in gratia. ita Suarius ſuprà num. 3. Cuius fundamentum eſt, quòd non incepit nouum inſtans angelicum, niſi ex noua reuelatione aut excitatione Dei, ita vt Primò reuelatum fuerit Trinitatis myſterium; Secundò incarnationis: atqui non eſt prudenter credibile, Deum eas mutationes facere per ſola inſtantia, ſed reliquiſſe aliquamdiu eam primam excitationem, ergo. Ratio hæc ſupponit eam doctrinam de myſterio incarnationis reuelato Angelis in via. quam nos reiecimus, ideò hinc diſplicet. Nec puto Deum in inſtanti quo Angelus peccauit nouam illi infudiſſe cognitionem à prima diſtinctam.

Quæſtio, cur in primo ſigno naturæ non conſeruetur gratia. Reſpondetur quæſtioni.

96

Non peccarunt Angeli ſtatim poſt primum inſtans gratia. Ratio Suarij reijcitur.

Melius eſt alterum eiuſdem argumentum, quia ex parte ipſius voluntatis angelicæ videtur valdè improbabilis ea tam repentina mutatio: neque eſt aliquid, quod nos cogat eam adſtruere; imò illa verba Ezechielis, quæ Lucifero accommodantur, *Perfectus in deliciis paradiſi fuiſti, & in medio lapidum ignitorum ambulaſti*, aliquam moram videntur denotare. Eſt denique ſententia inter multos Theologos communis.

Secunda ratio Suarij melior.

Quæri iterùm poteſt, an ſaltem in ſecundo inſtanti angelico Angeli peccauerint. Inſtans angelicum vocatur inſtans, in quo nouam operationem inchoat; vnde idem eſt ac interrogare, vtrùm poſt primam operationem bonam ſecunda fuerit peccaminoſa; ſiue illa vno, ſiue duobus, ſiue pluribus noſtri temporis inſtantibus durauerit. Diuus Thomas quæſt. 63. art. 5. ſupponens, Angelos omnes aliquando fuiſſe in gratia (quia, vt paulò antè dixi, communis conſenſus Theologorum & aliqua Scripturæ loca id teſtantur) ait, ſi eam gratiam non habuerunt in primo inſtanti, tunc in ſecundo eos benè operatos, & ſe ad gratiam diſpoſuiſſe; vnde non ſecundam, ſed tertiam operationem eorum potuiſſe eſſe peccatum. In qua doctrina, ſuppoſitis his principiis, nulla eſt difficultas; ſi verò in gratia fuere creati, tunc ait ſecundam eorum operationem fuiſſe peccatum, & ita in ſecundo eorum inſtanti peccaſſe. Quæ ſententia eſt valdè probabilis, quia non eſt fundamentum ad ponendos

97

Quæſtio, an in ſecundo inſtanti angelico Angeli peccare potuerint.

D. Thomæ reſponſio.

Probabilis eſt ſententia D. Thomæ.

dos eos alios actus quaſi diſparatos; & ceſſatio à primo non videtur poſſe eſſe niſi per ſuperueniens peccatum.

Quæſtio, quamdiu reſpectiuè ad noſtrum tempus manſerint in gratia. Aduerto tamen, ſiue per nouum actum bonum, ſiue per nouam liberam tamen continuationem primi, neceſſariò dicendum, duraſſe alios Angelos, qui inducti à Lucifero peccarunt: oſtendimus enim, eos primò peccaſſe poſtquam Lucifer peccauit; ergo illi adhuc permanſerunt liberè in bona operatione, quando peccauit Lucifer.

Probabile eſt, quòd nec vno die manſerint. Vltimò dubitari poſſet, quamdiu reſpectiuè ad noſtrum tempus manſerint in gratia. ſed res eſt incerta; hoc tamen probabile, non fuiſſe nec quidem vnius diei, multò minùs ſex aut ſeptem, vt aliqui putarunt: nam communis ſententia Theologorum (quæ in re dubia, & quæ ſola auctoritate decidi debet, ſine dubio magnum habet pondus) docet breuiſſimam fuiſſe; & vix tria inſtantia rigoroſa multi concedunt. & Auguſtinus item lib. 1. de Geneſi ad litteram c. 17. prima ipſa die, dum dicitur diuiſa lux à tenebris, putat malos Angelos à bonis fuiſſe diuiſos. *S. Auguſtini argumentum explicatur.* Verùm hæc diuiſio fortè eſt in ordine ad pœnas. Eſt autem poſteà ſpecialis quæſtio, quàm citò fuerit finitum tempus viæ illorum: hîc enim non agimus niſi de duratione eorum in gratia & amore Dei.

DISPVTATIO VIGESIMAQVINTA.

De pœna dæmonum quoad intellectum & voluntatem.

CVLPAM ſequitur pœna; ideò, explicato Angelorum peccato, de pœnis agendum erit; priùs tamen aliqua præmittenda.

SECTIO PRIMA.

Nullus Angelus egit aut potuit agere pœnitentiam.

1 *Certum eſt, quòd non omnes Angeli qui peccarunt egerint pœnitẽtiam. Nullus etiam fructuoſam egit pœnitentiam. Probatur ex Scriptura.*

ET quidem non omnes Angelos, qui peccauerunt, egiſſe de ſuis peccatis pœnitentiam, & reparatos fuiſſe, euidens eſt, ſuppoſito, quòd multi ſint de facto mali: ſi enim omnes fuiſſent reparati, nullus eſſet de facto in pœnis inferni. Nunc addo, nullum eorum fructuoſam de peccatis ſuis pœnitentiam egiſſe. quæ eſt communis omnium Catholicorum ſententia; imò nec hæreticus vllus videtur contrarium docuiſſe. Probatur autem ex 2. Petr. 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit.* quæ neceſſariò debet æquiualere huic, *Nulli pepercit*; alioquin de hominibus etiam idem deberet dici: nam maiori incomparabiliter parti hominum non parcit de facto, quia nec ipſi pœnitentiam agunt. *Probatur Secundò communi auctoritate. Cyrilli Hieroſol. ſententia. Explicatur illa ſentẽtia, ſed minus commodè.* Eſt etiam communis conſenſus Patrum, quos citat Suarius lib. 8. c. 1. ſolus Cyrillus Hieroſolymitanus Catech. 2. videtur contrarium ſentire, dum ait: *Noſcimus quanta & Angelis condonauerit; indulget enim & illis.* Fortè quis diceret, eum loqui de aliquibus peccatis venialibus ab Angelis bonis commiſſis. Verùm hæc ſolutio videtur improbabilis; non quia, vt ait Suarez, incertum ſit, vtrùm Angeli peccare poſſint venialiter: eos enim ex natura rei poſſe, vt certum ſuprà oſtendimus. cur enim leuiter nos poſſumus mentiri, &c. & illi non poterunt nobis? Nec item reiicienda eſt ea ratio, eò quòd ſine integrâ ſatisfactione tunc Angeli fuiſſent ſaluati, niſi aliquos in Purgatorio fuiſſe dicamus. quod videtur eſſe inauditum. Hæc, inquam, ratio non ſufficit, quia poſſet dici, eos habuiſſe actus doloris intenſos, quibus ſatisfeciſſent pro pœna. *Meliùs reiicitur illa explicatio.* Meliùs ergo reiicitur ea ſolutio, quia ſine vllo planè fundamento tale peccatum eis tribuitur, imò, cùm probabiliſſimum ſit, bonos ſemper fuiſſe in intenſiſſimo Dei amore occupatos, non relinquitur moraliter locus pro venialibus, vt & Suarez notauit. *Meliùs explicatur Cyrillus.* Poteſt ergo Cyrillus exponi de anticipata remiſſione per gratiam Dei facta, qua illos præſeruauit, ne grauia peccata commiſerint. & benè in hanc explicationem inducit Suarius ea verba eiuſdem Cyrilli; *Indulget illis, quandoquidem vnus tantùm eſt qui peccare non poteſt*; quaſi indulgere dicat tenere eos ne peccarent. quod tamen poſſunt facere, ſeu facerent, ſi permitterentur.

Dices contra ſuppoſitionem, Via angelica fuit aliquorum inſtantium, vt ſuprà diximus; & idem ſtatim etiam confirmabimus; aliunde autem ipſi poſſunt mutare voluntatem; ergo potuerunt pœnitere. 3 *Obiectio contra ſuppoſitionem.* Nec dici poteſt, eis negatum auxilium: videtur enim id indignum infinita Dei miſericordia. Ergo potuerunt conuerti, & quidem fructuosè; ſi autem potuerunt, non poteſt probabiliter dici, nullum in tanta multitudine conuerſum. *P. Salmeronis ſententia reijcitur à Suario.* Pater Salmeron apud Suarium numer. 4. cenſet, Deum diu inuitaſſe Angelos ad pœnitentiam, antequam eos è cælo eiiceret. Meritò Suarius dicit eam doctrinam, ſaltem quoad illam diuturnam expectationem, non eſſe probabilem: eſt enim contraria omnibus Theologis, vt præcedenti diſputatione vidimus. *Reijcitur Secundò.* Addit, nec poſſe defendi, Deum illos expectaſſe, aut dediſſe locum pœnitentiæ; nam illa verba Petri, *non pepercit*, non ſolùm denotant, illos non fuiſſe conuerſos, ſed nec Deum ex ſe fuiſſe paratum ad concedendum eis locum pœnitentiæ: id enim ſignificare videtur illa reſoluta locutio. *Reijcitur Tertiò.* Ego addo, etiamſi è loco Petri non refutetur ea doctrina; quia tamen noua eſt, & ſine fundamento vllo; omnino reiiciendam. *Confirmatio.* Confirmo: Si Deus expectaſſet omnes, vix moraliter contigiſſet, vt nullus planè reſipueret; ideò abſolutè dico, Deum non voluiſſe iuſtas ob cauſſas eis dare auxilia nec congrua nec ſufficientia ad conuerſionem; neque id eſſe contra miſericordiam ipſius, ſicut non eſt, quòd infinitis propè hominibus non det congrua & multis valdè remotè ſolùm ſufficientia. *Noluit Deus dare Angelis auxilia vlla ad pœnitendum.*

Nonnulli vix ſe in hoc puncto determinant, 4 *Sententia quorumdam.* ex tribus autem, ſcilicet ex breuiſſima mora viæ angelicæ, ex aliqua difficultate in eo quòd reſipiſcant, & ex eo quòd Deus non eis dederit vberiora auxilia, dicunt confici vnam integram rationem, ob quam dæmones non egerint pœnitentiam: ideò autem hanc tradunt doctrinam, ne videantur cogi docere, Deum denegaſſe illis locum pœnitentiæ, cùm illam non neget etiam obſtinatiſſimo homini dum eſt in hac vita.

Imprbatur ea ſententia. Verùm in hac re valdè obſcurè hi auctores loquuntur; nam abſolutè negant illis auxilia, etiam ſufficientia, ad agendam pœnitentiam: vnde

euidenter

euidenter infertur, totum reduci in Deum, nolentem iuſtè ea auxilia dare: quòd verò dicant, etiam in ſecundo inſtanti peccati Deum adhuc in eis conſeruaſſe auxilia priora, vel non ſatisfacit, vel eſt contra hos auctores; nam vel per ipſa ſola auxilia ſic durantia potuerunt ſimpliciter conuerti, vel non: ſi non, ergo nec phyſicam potentiam habuerunt: quod his videtur durum: ſi potuerunt, ergo iam habuêre auxilium etiam redemptionis ad ſurgendum à peccato. quod hi negant. Meliùs ergo abſolutè in Dei voluntatem id reducitur; poſſunt autem congruentiæ accipi ex ea breuitate temporis, & aliqua pertinacia voluntatis angelicæ.

Meliùs id in Dei voluntatem reducitur.

SECTIO SECVNDA.

Quo inſtanti damnati ſunt dæmones.

5 ANte quæſtionem de facto inquirimus, vtrùm potuerint in eodem mathematico inſtanti, quo liberè peccarunt, damnari, Si de pœna priuationis gratiæ ſermo ſit, nulla eſt difficultas; quia gratia & peccatum non poſſunt, nec quidem vnico indiuiſibili inſtanti, ſimul eſſe; vnde eo puncto, quo primò peccarunt mortaliter, affecti ſunt ea pœna. Eſt ergo difficultas de pœna ſenſus. Negant multi qui cenſent, propriam pœnam damnationis aliquid includere formaliter repugnans diſpoſitioni neceſſariæ ad peccandum liberè; nam in ſtatu damnationis ſimpliciter non poteſt Angelus non peccare: per damnationem enim obſtinatur voluntas in malo; obſtinatio autem tollit potentiam ad non peccandum. Nec ſufficit dicere, eo primo inſtanti ex ſuppoſitione peccati non poſſe non peccare; id, inquam, non ſufficit: nam obſtinatio non ſolùm includit impotentiam ex ſuppoſitione, ſeu ex ſenſu compoſito peccati ad non peccandum, ſed abſolutè & ſimpliciter. Confirmant: quia in inſtanti, quo liberè quis peccat, habet auxilium ſufficiens ad non peccandum; at in ſtatu damnationis caret auxilio ſufficienti, ergo. Item in ſtatu damnationis Deum apprehendit vt inimicum & hoſtem, quem non ita apprehendit in primo inſtanti, quo peccat liberè, ergo.

Quæſtio, vtrùm potuerint in eodem mathematico inſtāti, quo liberè peccarunt, damnari. Difficultas hic eſt de pœna ſenſus. Quorumdam hac de re opinio.

Obiectio contra illos.

Soluitur.

Confirmatio.

Cenſeo tamen (& quidem id meo iudicio euidens eſt) nullatenus repugnare, vt in primo inſtanti peccati ſequatur poſteriùs natura pœna ſenſus: nam in primis dolores illi nullam habent repugnantiam cum libertate, ſi ſecundùm ſe conſiderentur: animæ enim in Purgatorio tales patiuntur, & nihilominùs habent libertatem ad benè operandum, & non peccandum. Ex quo capite, etiamſi ea pœna ſenſus eſſet prior natura quàm ipſamet operatio voluntatis, potuiſſet adhuc libera eſſe omnino ea operatio; ergo ea pœna ſecundùm dolorem phyſicum compoſſibilis eſt cum peccato in primo inſtanti.

Aſſertio: non repugnat, vt in primo inſtanti peccati ſequatur poſteriùs natura pœna ſenſus. Probatur Primò.

6 Secundò, ſi conſideretur ſub ea reduplicatione, quòd infligatur in pœnam peccati, etiam eſt compoſſibilis: nam de facto Deus in eodem inſtanti, quo homo peccat, punit illum, priuando eum gratia. Tertiò, etiamſi ipſa pœna eſſet phyſicè repugnans cum carentia peccati, adhuc potuiſſet in eodem inſtanti reperiri cum libertate: nulla enim forma, quantumuis repugnans cum carentia operationis, aut cum libera operatione, tollit libertatem, niſi in eo inſtanti infundatur priùs natura ante operationem liberam: ſi enim infundatur poſteriùs natura, iam venit tardè ad tollendam libertatem. Vnde etiamſi gratia repugnet cum peccato naturaliter, & in multorum ſententia etiam diuinitus; tamen quia infunditur poſteriùs natura ad actus contritionis, non tollit libertatem illius actus in eo inſtanti: & hi cum quibus ago docent, potuiſſe humanitatem Chriſti Domini diuinitus priùs natura eſſe liberam ad peccandum vel merendum, ita vt ſi mereretur, daretur ei vnio hypoſtatica, non verò ſi peccaret. Quæ doctrina eſt veriſſima & communiſſima, vnde euidenter argumētor, Tunc viſio beata ſummè repugnans cum peccato non abſtuliſſet libertatem ad peccandum, eò quòd data fuiſſet poſt exercitam ipſam libertatem. Ergo eodem modo, etiamſi pœna illa ſenſus ſummè repugnaret cum carentia peccati, quia tamen data eſſet poſt exercitam libertatem ad peccandum, non potuiſſet auferre eam libertatem.

Secundò.

Tertiò.

Confirmatur.

7 Hinc ad rationem in contrarium facilè reſpondetur. Aduerto tamen Primò, fortè fieri poſſe quæſtionem de nomine circa ſtatum damnationis (vnde ego conſultò dixi, pœnam omnem ſenſus & damni, id eſt, ignem & carentiam viſionis, poſſe eſſe in eodem primo inſtanti peccati.) Si enim arguens velit nomine damnationis intelligere eum ſtatum, in quo nec antecedens potentia ſit ad non peccandum, ſine dubio nullus poterit eſſe tam ſimplex, qui dicat eum ſtatum cohærere cum peccato libero, quia vt liberum dicit eam potentiam antecedentem; at nos non loquimur in hoc ſenſu, ſed de pœnis omnibus ſenſus & damni, excepta voluntate non dandi auxilium ad non peccandum, quia ea voluntas ſine dubio in eo inſtanti, quo liberè exiſtit peccatum, non poteſt habere locum. Neque curo iam, vtrùm dicenda ſit in eo primo inſtanti voluntas obſtinata, an non: id enim pertinet ad modum loquendi. & gratis ab aduerſariis dicitur in primo inſtanti damnationis requiri eam obſtinationem priorem natura: ego enim dico, non requiri, ſed ſufficere, ſi in primo ſit quaſi poſterior natura, debita tamen pro ſequentibus inſtantibus, vt in eis duratura & ablatura libertatem ad non peccandum; ſi fortè talis impotentia concedenda ſit damnatis.

Notandum pro reſponſione ad contrarium argumentum.

8 Hinc ad confirmationem dico, in ſtatu damnationis pro primo inſtanti non carere neceſſario auxilio, ſufficienti ad non peccandum; ſed ſufficere, ſi tunc ſit ea pœna ſenſus & damni, & determinatio Dei non dandi illi pro ſequentibus inſtantibus auxilium vllum ſufficiens. Imò addo, ſimpliciter falſum eſſe, etiam toto damnationis tempore damnatos carere tali auxilio: nam peccatum vt peccatum eſſentialiter dicit libertatem, alioquin non eſt peccatum; ergo repugnat in terminis dicere, Angelum non habere auxilium ſufficiens ad vitandum peccatum, & tamen peccare. Fortè non volvere hi auctores dicere deeſſe auxilium, niſi ad moraliter vitandum peccatum. Hæc tamen impotentia ſæpè eſt etiam in non damnatis; & è contrario videntur poſſe damnati, ſaltem vel per vnicum inſtans moraliter, non peccare. Numquid Iudas, etiamſi vnico ſolo inſtanti non haberet odio Deum, aut nullum peccatum committeret, damnatus propterea non eſſet?

Reſpondetur confirmationi.

Confirmatur reſponſio.

Secundæ confirmationi eodem modo quo primæ reſpondendum eſt, non eſſe de neceſſitate damnationis in primo inſtanti, vt damnatus iudicet Deum ſuum hoſtem: vel, ſi hoc eſt neceſſarium, dico dæmonem poſteriùs natura ad peccatum, quando vidit ſibi auferri gratiam (quod non poteſt Suarius negare fieri in eodem inſtanti, quo primùm

Reſpondetur Secunda confirmationi.

primùm quis liberè peccat) reputare Deum vt hoſtem, id eſt, vt punientem; prius verò natura non iudicauit contrarium; id enim repugnat; ſed vel iudicauit Deum paratum eſſe ſecum concurrere ad non peccandum, vel certè neque id in eo priori cogitauit, ſed ſolam bonitatem & malitiam moralem, quæ in obiecto apparebat. Conſtet ergo, poſſibile eſſe vt in eodem inſtanti peccati ſimul ſit pœna, ſicut ſuo loco diximus è contrario de poſſibilitate viſionis beatæ in eodem inſtanti, quo homo eam meretur. Hoc ergo ſuppoſito,

Poſſibile eſt, vt in eodem inſtanti peccati ſit pœna.

9 *Quæritur, quidnam de facto contigerit. Quorumdam ſententia. Confirmant.*

Illud in dubium verti poteſt, vtrùm res ita de facto contigerit. Nonnulli apud P. Suarium cenſent in primo inſtanti peccati fuiſſe damnatos, ſicut & Beati in ſecundo inſtanti creationis, & primo, quo ſe à malis ſegregarunt, præmium accêpere. Confirmari id poteſt, quia homo priuatur gratia in primo inſtanti peccati, ergo & Angeli puniuntur.

Aſſertio: probabilius eſt, quòd de facto per aliquot inſtantia in peccato perſeuerarint ante pœnam. Probatur Primò. Secundò.

Probabilius tamen eſt, de facto per aliquot inſtantia eos in peccato fuiſſe ante pœnam. Loquor de pœna ſenſus, nam damni, quæ eſt priuatio gratiæ & iuris ad gloriam, ſine dubio in eodem inſtanti peccati inflicta fuit; licet fortè actualem dolorem de carentia viſionis beatæ tunc non fuerint experti. Ratio huius ſententiæ eſt, auctoritas communis, vno aut altero excepto. Secundò, quoad peccatum Luciferi ex dictis ſuprà, res eſt clarior: diximus enim, illum peccaſſe ante ceteros, alioquin non potuiſſet eos inducere ad peccandum; ergo per aliquot inſtantia manſit impunitus: ſuppono enim omnes ſimul damnatos: nec potuiſſet bene Lucifer iam patiens ignis tormenta ceteros inducere ad imitationem ſui: territi enim fuiſſent ea pœna, niſi dicamus diuinitus impeditos, ne eam agnoſcerent. quod ſine fundamento excogitaretur.

10 *Probatur Primò. quoad ceteros Angelos. Probatur Secundò.*

De ceteris verò probatur, quia licet, vt dixi, non repugnet ſimul eſſe pœnam & peccatum, non tamen eſt credendum ita properaſſe Deum in ea pœna infligenda. Secundò, quia (vt benè obſeruauit P. Suarius) indignum videbatur, vt in ipſo cælo torquerentur; debuerunt ergo inde eiici, & tunc primò igne torqueri. Quòd autem gratia adimatur in eodem inſtanti, nihil probat de inflictione pœnæ ſenſus: nam gratia adimitur ob repugnantiam naturalem cum peccato: at peccatum non exigit in eodem planè inſtanti pœnam ſenſus.

Quæſtioni, vtrùm ſcilicet omnes ſimul damnati fuerint, reſpondetur.

Rogabis Primò, an omnes ſimul fuerint damnati. Reſpondeo fuiſſe, quia non eſt fundamentum, ad diſcurrendum diuerſo modo de vno quàm de alio; ergo omnibus æqualem moram aſſignauit Deus, & eodem momento illos omnes damnauit.

Obiectio.

Dices, Aliqui dæmones manent adhuc in hoc aëre, qui non videntur eſſe in pœnis. & inſinuatur id verbis illis Matthæi 8. *Veniſti huc ante tempus perdere nos*: & 2. Petri cap. 2. de illis dicitur, adhuc in iudicium reſeruari. quod ipſum Iudas Apoſtolus repetit. Reſpondetur, etiam dæmones, qui aërei vocantur, torqueri igne; quomodo autem id fiat dicetur inferiùs. Ad locum Chriſti ex Matth. reſpondeo, dæmones non conqueſtos de pœna præcipua, ſed de accidentali, quam ex aduentu Chriſti habebant. Quod verò dicunt Iudas & Petrus, eos ſeruari in diem iudicij, facilem habet explicationem de iudicio publico; ad quod omnes etiam homines, qui iam ſunt in inferno, ſine dubio reſeruantur.

Reſpondetur.

Loca ex Scriptura reſpondetur.

Rogabis Secundò, an in peccato manſerint per aliquot inſtantia noſtri temporis, an verò in ſequenti ſtatim damnati ſint. Reſpondeo, in ſententia Ariſtotelica neceſſariò debere dici eos aliquamdiu manſiſſe: nam in eodem inſtanti ſupponimus ex dictis non fuiſſe damnatos; non potuerunt autem immediatè pòſt: nam pœna illa incipit in inſtanti; non datur autem vnum inſtans poſt aliud immediatè, ergo debuit fuiſſe aliquod tempus diuiſibile. Video poſſe dici, ſaltem immediatè poſt primum inſtans potuiſſe eos eiici è cælo; nam motus localis, qui non incipit totus ſimul, poteſt incipere in tempore, & non in inſtanti. Fateor ita eſſe, nihilominùs non video, cur tantam præcipitationem debeamus ponere: quota autem fuerit illa morula, dubium planè eſt. Probabile cenſeo, non fuiſſe longam, nec ad horæ quadrantem perduraſſe.

11 *Quæſtio, an in peccato manſerint per aliquot inſtantia noſtri temporis. Reſpondetur. Replica occurritur.*

Vltimò poſſet quæri, an æquales fuerint hæ morulæ in omnibus. Reſpondeo, primam in gratia non fuiſſe, quia Lucifer ante ceteros peccauit; vnde nec ſecunda in peccato, quia Lucifer citiùs peccauit. An verò omnes alij in eodem inſtanti conſenſerint, dubium eſt; & ſatis probabile, non ſe omnes ſimul determinaſſe. Ex dictis tamen ſuprà obſeruandum eſt, eos non peccaſſe in inſtanti immediato poſt peccatum Luciferi, quia non datur in noſtra ſententia inſtans immediatum alteri. Quatuor ergo morulis res tota videtur conſtitiſſe: in prima omnes fuêre in gratia, in ſecunda ſolus Lucifer peccauit; in tertia ceteri peccarunt; in quarta eiecti ſunt è cælo.

12 *Quæſtio, an æquales fuerint hæ morulæ in gratia & peccato in omnibus. Reſpondetur. Notandum.*

Pater Suarius tres ponit; quia peccatum Luciferi in eodem inſtanti cum aliorum peccato conſtituit. quod nos ſuprà efficaciter reiecimus. Et hæc ſufficiant in re tam incerta: de qua, quia nihil reuelatum eſt, nihil poſſumus, niſi ferè diuinando, dicere.

Patris Suarij explicatio.

SECTIO TERTIA.

Quid ſit pœna damni & ſenſus.

Difficultas hæc communis eſt tam dæmoni quàm homini; & in ea multùm diſceptatur de modo loquendi: dilucidè rem proponemus. Pœna damni dicitur priuatio æternæ beatitudinis & aliorum donorum ſupernaturalium; ſenſus verò ea, quæ ex poſitiuo aliquo malo torquente conſurgit.

Quid ſit pœna damni & pœna ſenſus.

Scotus & alij apud Suarium cap. 4. videntur dicere, omnem pœnam damni eſſe etiam ſenſus; vnde impertinentem eam diuiſionem iudicant: inquiunt enim eam carentiam gloriæ, ſi ſecundùm ſe conſideretur, non eſſe pœnam; ergo in tantum erit pœna, in quantum de ea Angelus triſtatur, ſeu dolet. hæc autem formaliſſimè eſt pœna ſenſus: non enim Angeli habent alios ſenſus quàm dolorem, ſeu triſtitiam. hæc Scotus. Alij verò fusè probant eam eſſe optimam diuiſionem.

Scotus cum quibuſdam improbat eã ſententiam.

Dico Primò, Etiamſi vtraque pœna vltimò conſiſteret in ea triſtitia (de qua paulò pòſt) adhuc meritò traditur ea diuiſio in pœnam damni & ſenſus, ſaltem ratione obiectorum, ex quibus ea triſtitia ſumitur: nam vna ſumitur ex priuatione boni, quod aliàs erat obtinendum; alia verò ex poſitiua aliqua qualitate, aut nocumento inflicto ab igne. de quo infrà. Neque hanc diſtinctionem negauit, aut negare potuit Scotus: eſt enim res ex terminis nota, ſuppoſitis principiis fidei, quòd ſcilicet dæmones & ſint priuati gloria, & ſint adiudicati cruciatibus perpetuis ab igne. hæc de

13 *Aſſeritur bonam eſſe eam diuiſionem.*

te

re certa. Vtrùm autem ipſa triſtitia de beatitudine amiſſa, quia in ſe affligit ſeu torquet, dicenda ſit pœna ſenſus; an verò ratione obiecti negatiui, vnde deſumitur, tantùm ſit dicenda pœna damni; quis non videat quæſtionem eſſe de nomine? in qua meritò retinetur communis diuiſio in duplicem eam pœnam.

Hæc pœna duplex reſpōdet duplici malitiæ in peccato repertæ.

Reſpondet duplex hæc pœna duplici malitiæ in peccato repertæ: quatenus enim homo per peccatum Deum virtualiter contemnit & deſerit, punitur etiam ea Dei deſertione, & auerſione, ne fruatur tanto bono; quatenus verò ad creaturam ſe conuertit, accipit quaſi ſuam mercedem ab illa per eos cruciatus.

14 *Aſſertio Secunda. Etiam independenter à triſtitia eſt propria pœna damni. Probatur.*

Dico Secundò, etiam independenter ab ea triſtitia eſt propria pœna damni. Hanc videtur negare Scotus; re tamen non puto negari. Probatur autem manifeſtè: nam etiamſi quis non ſciat ſe eſſe priuatum aliquo ſummo bono, ſine dubio, ſi verè illo priuatus ſit, verè inflictum eſt ei graue damnum. nec id poteſt Scotus aut vllus prudens negare. Numquid non eſt grauiſſimum damnum, priuatum eſſe rationis vſu, etiamſi ſtultus id non agnoſcat, & conſequenter non triſtetur de eo, ſed fortè ſit lætior quàm antè? Item, ſi anima rationalis annihilaretur, nónne eſſet ipſi malum; & certè non poſſet iam annihilata ſentire, & gemere ob annihilationem. Et in ipſa gloriæ priuatione manifeſtè conſtat: nam ſi quis fuiſſet anteà beatus, & poſteà priuaretur, etiamſi numquam ſe reflecteret ſupra id, pateretur grauiſſimum damnum, eſſétque malum illius. Ratio à priori eſt, quia malum non ſolùm eſt poſitiuum aliquid contrarium, ſed etiam in priuatione conſiſtit: imò multi non aliud agnoſcunt malum quàm priuatiuum, & hinc fit (quod benè vrget P. Suarez ſuprà) vt non ideò ſit mihi mala carentia ſcientiæ, quia ego de illa doleo; ſed ideò formaliſſimè doleo, quia mihi eſt mala. Similiter non eſt mala dæmoni priuatio gloriæ, quia de ea triſtatur; ſed potiùs ideò triſtatur, quia eſt ei mala. Vnde etiam fit, paruulos cum ſolo originali decedentes verè puniri pœna damni, ſeu priuatione cæleſtis viſionis, etiamſi fortè Deus miraculosè impediat, ne ea de re ipſi triſtentur; ergo cùm dæmonibus Deus cauſſet eam priuationem gratiæ ad puniendum peccatum eorum, ſine dubio malum illud priuatiuum erit rigoroſiſſima pœna, etiam independenter à triſtitia ſecuta; & conſequenter optima erit diuiſio in pœnam damni puri, ablata etiam triſtitia, & in pœnam ſenſus: quæ abſolutè poſitiua eſt.

Confirmatur. *Ratio à priori.*

15 *Cur paruuli in originali decedentes priuentur pœna damni.*

Notandum.

Quod de pœna ſeu de malo priuatiuo dixi, intelligi debet eodem modo de malo poſitiuo, ſcilicet priùs natura aut tempore quàm homo de illo triſtetur, eſſe verè malum illius; vnde error, licet de eo quis non doleat, eſt homini malus: item, ſi habeat febres, licet dormiat, & eas non ſentiat, malè eſt illi: & qui factus eſt infamis, malum patitur, licet ipſe id ignoret. Quæ omnia per ſe nota ſunt, & habet locum hîc ratio in præcedenti facta, quòd ſcilicet non ideò mala eſt febris, quia ego triſtor de illa; ſed ideò triſtor, quia mihi eſt mala. Hæc, vt dixi, omnino certa ſunt:

16 *Occurritur obiectioni.*

ſi autem quis dicat, ſe non velle eam carentiam vocare pœnam, niſi accedat triſtitia, iam erit quæſtio de nomine circa ſignificationem eius vocis *pœna*: & in ea certè talis aberrabit, quia omnes Theologi in infantibus vocant eam priuationem pœnam. independenter à triſtitia illorum. Et ex dictis id ipſum conſtat apertè: nam ſi alicui ob delictum reſpublica daret potionem, qua iudicium amitteret; nullus non diceret illum eſſe punitum, etiamſi ipſe poſteà non doleret. Et idem vrgetur, ſi anima eſſet mortalis, & non eſſet locus poſteà de morte dolori, nónne tunc latro diceretur puniri, qui in ſomnis mactaretur, etiamſi nec anteà, nec pôſt, de morte potuiſſet dolere? Ergo & res ipſa & modus loquendi in hac materia videntur eſſe certiſſima.

Oportet tamen aliquas ſoluere difficultates, quæ hinc oriuntur. Prima eſt, vtrùm in pœna damni ſint æquales omnes damnati. Reſpondeo, de re vix poſſe eſſe difficultatem: ſi enim accipiamus pœnam damni vt purè priuatiuam, tunc Primò certum eſt, eos æqualiter carere gloria; quia nullus habet gradum aliquem, aut quidquam illius; ergo omnes æqualiter carent. Secundò certum eſt, non omnes fuiſſe anteà euectos ad æqualem gloriam, ſed aliquos fuiſſe proximè capaces maioris quàm alios: ille enim qui è maiori gratia cecidit, ſine dubio plus amiſit: ille item, qui habuit maiora auxilia ad efficiendum intenſiorem actum, etiam fuit vicinior maiori gloriæ: cùm ergo ea carentia in tantum cenſeatur pœna, ſeu malum, in quantum priuationis rationem ſortitur (vt ſtatim dicemus) non videtur in ratione priuationis æqualitas eſſe in omnibus, licet ſit in ratione carentiæ gloriæ; eò quòd nullus habet quidquam, at vnus plus erat habiturus, ideóque pluribus eſt priuatus. Da duos homines ſpoliari, vnum ditiſſimum, alterum pauperem; in ratione carentiæ poſteà ambo ſunt æquales, quia neuter quidquam habet; at maiorem vnus habet priuationem quàm alter; & conſequenter, vni illatum eſt maius damnum quàm alteri. In eo ſenſu etiã ex parte obiecti poteſt dici, dari inæqualitatem in ea priuatione. quæ eſt ſententia Patris Suarij cap. 5. Denique, ſi de triſtitia ob eam priuationem loquamur, res eſt clarior: poteſt enim de eadem amiſſione vnus magis altero triſtari, & conſequenter ex eo capite pœna creſcere, vt etiam in hac, quæ eſt præcipua, grauiùs puniatur, quia grauiùs deliquit.

Quæſtio, vtrùm in pœna damni ſint æquales omnes. Reſpondetur. Certum eſt, quòd æqualiter careant gloria.

17 *Secundò certum, quòd non omnes æqualiter euecti fuerint ad gloriam.*

Confirmatur.

Poteſt de eadem amiſſione vnus magis triſtari quàm alter.

Quæſtio Secunda. Vtrùm, licet homo non fuiſſet eleuatus ad gloriam, dici poſſet ea carentia malũ illius.

Secunda difficultas eſt, vtrùm, etiamſi homo non fuiſſet eleuatus ad gloriam, dici poſſet ea carentia gloriæ illius malum: (dico *malum*; nam pœna non potuiſſet eſſe, cùm independenter ab omni culpa non eſſet habiturus gloriam:) ex vna enim parte videtur eodem modo tunc futurum malum, quo nunc: nam de facto ideò eſt malum, quia eſt carentia ſummi boni: ſed tunc eſſet carentia: tam enim tunc non frueretur eo bono, quàm iam eleuatus non fruor, ergo. Aliunde verò non videtur futurum malum: nam inde ſequeretur, nos etiam nunc pati grauiſſimum malum, ex eo quòd nobis non ſit vnita perſona diuina. Item omnes Beatos pati etiam grauiſſimum malum (licet non in pœnam) quia non habent infinitam viſionem intenſam. quod videtur abſurdum.

18 *Reſoluitur quæſtio.*

Reſpondeo, hîc etiam poſſe eſſe quæſtionem de nomine, an illa carentia, ſeu negatio boni poſſibilis, ſit dicenda malum, eò quòd non ſit priuatio. Communiter non dicitur malum, niſi quatenus ſupponit vel debitum habendi, vel proximam capacitatem, vt ſic poſſit ſortiri rationem priuationis. Vnde carentia Epiſcopatus non cenſetur malum in femina, ſic verò in eo qui vel priuatus illo eſt, vel cecidit à proxima ſpe illum habendi. Et hinc reſpondeo, nec in Beatis nec in nobis dici propriè malum carentiam

tiam

Carentia vnionis hypoſtaticæ, vel viſionis infinitè intenſæ, nec in Beatis nec in nobis dici poteſt propriè malum.

tiam vnionis hypoſtaticæ, aut vnionis infinitè intenſæ; licet quodam modo poſſet dici ſecundùm quid malum, quatenus carere tali bono, quomodocumque conſideretur, non eſt bonum.

Quæſtio Tertia. Quæ pœna ex duabus propoſitis maior ſit. Reſpondetur. Ratio reſponſionis. Replica occurritur.

Tertia difficultas eſt, quæ ſit ex his duabus pœnis maior. Reſponderi poſſet ex Chryſoſtomo homil. 13. in Epiſt. ad Philippenſes: *Tantum mihi malum videtur de tanta gloria cecidiſſe, vt gehennam pro nihilo habeant præ hoc damno & ruina.* Ratio verò eſt; quia viſio beata longè eſt maius bonum in genere boni, quàm malum in genere mali, tormentum ignis; vnde multò grauius eſt eo bono priuatos eſſe, quàm aliis tormentis affligi. Video hanc rationem aliquam habere difficultatem, ſi vniuerſaliter accipiatur; eò quòd non eſt tam mala carentia boni, quantum eſt in genere boni id cui opponitur. Verùm, ſiue tanta ſit, ſiue non, certum eſt, quando bonum eſt maximum, plus hominem ſentire ſæpè eius carentiam & priuationem quàm alia phyſica tormenta. Vide quæ dicam 5. tomo diſp. 52. ſect. 4.

Quæſtio Quarta, An priuatio gratiæ ſit pœna damni, &c. Reſpondetur. Quid reſpondendum in ordine ad homines.

19 Quarta difficultas, an priuatio gratiæ ſit pœna damni, & an peccator in hac vita dicendus ſit habere pœnam damni. Reſpondeo, pœnam damni per excellentiam ſolùm applicari carentiæ viſionis; re autem ipſa verè eſſe aliquod malum, & pœnam, licet non tantam. Quoad homines in hac vita attinet, dico eam priuationem non vocari pœnam damni, quouſque irreuocabiliter homo eſt priuatus ea gratia; ſecundùm quid verò etiam eſt aliqua pœna. Et eodem modo etiam de animabus Purgatorij ſpecialiter eſt pœna priuatio gloriæ ad tempus, quia iam ſpecialiter de ea dilatione triſtantur, quod nos non habemus in vita: imò in nobis non eſt pœna, quia non differtur ob peccata noſtra; ſic verò animabus Purgatorij; eſt tamen in nobis carentia magni boni, quæ, vt paulò antè dixi, vocari poteſt malum ſecundùm quid.

SECTIO QVARTA.

De pœnis dæmonum quoad intellectum.

Dæmonibus non eſt ablata ipſa potentia intellectiua. Probatur. D. Dionyſius confirmat.

20 DE pœna præcipua damni nihil occurrit amplius dicendum; iam ceteras oportet declaraſſe. Et in primis circa intellectum ſupponendum eſt, non illis ablatam ipſam potentiam intellectiuam; tum quia in mea ſententia non eſt diſtincta à ſubſtantia illorum; tum quia, etſi poſſet ſeparari, neceſſum tamen fuit eam in illis manere, vt poſſent cruciari pro peccatis; imò, nec habitibus naturalibus, aut ſpeciebus naturalibus, à Deo eis in primo creationis inſtanti infuſis, priuati ſunt. ita enim ſentiunt omnes Theologi; & eſt doctrina D. Dionyſij cap. 4. de Diuinis nominibus: *Quia quæ per naturam ſunt incorruptibilia, per peccatum non corrumpuntur.* Et licet hæc verba in rigore ſolùm videantur intelligi de donis naturalibus incorruptibilibus: vnde ſi quis diceret ea dona naturalia, quæ naturaliter poſſunt corrumpi, fuiſſe illis ablata, non opponeretur D. Dionyſio; nihilominùs communiter à Theologis ad omnia naturalia dona ſimpliciter extenditur ea doctrina.

Cur dæmones poſſint cognoſcere omnes veritates naturales. Sententia Iſidori, Auguſtini, D. Thomæ.

Hinc fit, vt dæmones veritates naturales omnes cognoſcere poſſint, quas anteà. Quod inſinuauit Auguſtinus & Iſidorus apud Suar. cap. 6. num. 3. eſtque expreſſa ſententia D. Thomæ quæſt. 64. art. 1. imò ſucceſſu temporis multa de nouo ex contingentibus cognoſcunt paſſim, ex quibus facilius de futuris diuinare poſſunt. Vbi benè aduertit Suarius, eos; licet ſæpè circa hæc futura errent, non tamen id prouenit ex eo quod minùs de illis naturaliter cognoſcunt quàm ſancti Angeli: nam quoad præmiſſas idem vtrique cognoſcunt (ſuppono illos eſſe in natura æquales;) ſed quia boni operantur prudenter, non inferunt conſequentiam de ineſſe in talibus caſibus; ſed, *Probabile eſt hoc futurum*, ideò numquam falluntur; dæmones autem imprudenter ſæpè concludunt, *Abſolutè ita erit*: vnde in eo conſequenti errant. quod alibi notaui agens; vtrùm Angeli ſint capaces erroris.

Notatio Suarij.

Quid dicendum circa cognitiones practicas.

Circa cognitiones practicas cōmuniter dicitur, illos ſemper errare; quia, cùm errent in fine ſuarum actionum, ſemper errant in mediis. Ego tamen, niſi fiat quæſtio de nomine, crediderim, hunc errorem non eſſe tam intellectus quàm voluntatis: ille enim non iudicat, meliùs eſſe ſibi peccare tentando hunc hominem, quàm non peccare: nam is eſſet etiam error ſpeculatiuus. Nec dicit ſibi ſimpliciter id eſſe conueniens; nam ea particula *ſimpliciter* habere poteſt hunc ſenſum, *Omnibus penſatis, hoc eſt melius*; & ſic reditur ad primam; vel, *Hoc eſt mihi phyſicè delectabile, & abſolutè capax vt ametur, licet in eo peccem, & ſit minùs bonum meum.* In hoc autem ſenſu iudicium illud poteſt quidem eſſe in eo; at nullus penitus eſt ibi error. Vide quæ fusè dixi ſuprà, probando non requiri errorem in intellectu ad peccandum, nec quidem practicum: ea enim huc facilè applicantur. Per quod tamen non nego dæmonem aliquando etiam ſpeculatiuum errorem habere: ex paſſione enim & odio excæcatus, haud rarò fortè iudicat hoc eſſe melius quàm illud. & hæc circa naturales cognitiones. 21

Nullus habitus ſupernaturalis nec actus manſit in dæmone. Obiectio. Reſpondetur.

Circa ſupernaturales verò illud videtur omnino certum, nullum habitum ſupernaturalem in eo manſiſſe, nec de facto vllam habere cognitionem ſupernaturalem: nam eiuſmodi cognitiones ſunt indebitæ naturæ; non eſt autem credibile, Deum cum illis ſpecialiter ſupernaturaliter concurrere ad eiuſmodi cognitiones. Et ita communiter ſentiunt Theologi, vno fortè aut altero excepto. Obiici ſolet illud Iac. 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt.* Quæ verba de fide informi, id eſt, ſine charitate, multi interpretantur. Verùm huic teſtimonio facilè reſpondetur, ſolam naturalem fidem ibi intelligi. quando autem à D. Thoma & aliis dicitur ea fides informis, non id eſt intelligendum de informi ſupernaturali, qualis eſt in peccatoribus Catholicis, ſed de naturali; qualis circa multa myſteria eſt in hæreticis. Meritò autem dicitur *informis*; quia nec quidem in eo ordine naturali coniungitur cùm bonis operibus, ſed omnino eſt ſola; & proptereà etiam D. Thomas illis fidem concedit, negat ſpem etiam intra ordinem naturalem: nam nec quidem naturalem ſpem de beatitudine habent, aut de alio bono ſimplici; fidem autem naturalem habent de omnibus fortè myſteriis, etiam ſupernaturalibus. 22

Obiectio Secunda. Reſpondetur Primò.

Secundò obiicies, Illi non peccarunt contra fidem, ergo non amiſerunt habitum fidei, qui ſolùm amittitur per infidelitatem. Reſpondeo, fortè ex natura rei non minùs habitum fidei amitti per quodlibet peccatum mortale quàm ceteros habitus infuſos; quia non eſt ratio cur ille habitus ex natura ſua non fluat à gratia, ſicut ceteri alij; quod autem Deus in peccatore Catholico illum relinquat, eſt ſingularis fauor, vt habeat peccator initium ſuæ conuerſionis. Cùm autem in damnatis ceſſet hæc ratio, non eſt cur Deus illis eum fauorem ſingularem oſtendat. Secundò, 23

Secundò.

etiamſi ex natura rei non deſtrueretur fides, niſi per ſolum peccatum infidelitatis; nihilominùs dicendum eſſe, eam non manere in dæmonibus, & aliis damnatis, quia improbabile eſt eum habitum ſine auctoritate, ratione aut fine in dæmonibus & damnatis admittere, cùm ſint iam omnino extra viam, debeántque ideò priuari omni habitu ſupernaturali ad conſecutionem beatitudinis ordinato.

SECTIO QVINTA.

De obſtinatione voluntatis angelicæ ad non operandum benè.

FVſe & eruditè hac de re P. Suarius à cap. 7. vſque ad 12. Res tamen breuiſſimè à nobis expedietur.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de impotentiâ ad veram pœnitentiam.

24 *Dæmones numquam ſunt acturi talem pœnitentiam, quâ veniam conſequantur, ſic contra Origenem Epiphanius Auguſtin. Hieronym. Ratio aſſertionis.*

SVpponendum eſt, dæmones numquam acturos talem pœnitentiam, quâ de peccato ſuo veniam conſequantur. ita contra Origenem docent Epiphanius, Auguſtinus, Hieronymus apud Suarium eo cap. 7. eſtque expreſsè definita æternitas pœnarum inferni in V. & VI. Synodo, & in Concilio Lateranenſi ab Innocentio III. & ex multis Scripturæ locis colligitur: clariſſimè Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum*, &c.

Ratio huius eſt, grauitas mortalis de ſe eam æternitatem pœnæ merentis, quam Deus iuſtè remittere non vult. de quo puncto fuſiùs agitur in materia d. peccatis.

Quæſtio, ſitne de fide, quòd dæmones non ſint acturi pœnitentiam. Sententia P. Suarez.

Vtrùm autem ex hac pœnarum æternitate colligatur etiam vt de fide certum, dæmones non acturos veram pœnitentiam, licet non ſint conſecuturi veniam, dubium eſt. Affirmat. P. Suarius; quia de fide eſt, Deum omnibus veram agentibus pœnitentiam condonaturum peccatum; ergo, ſi de facto non eſt condonaturus, ſignum eſt, eos numquam habituros verum actum pœnitentiæ. Vnde rurſus colligitur, dæmones non habere potentiam ad eiuſmodi pœnitentiam agendam; quia, ſi haberent, poſſent eam facere, & contingere poſſet, vt aliquis eorum aliquando illam ageret, & ſaluaretur. quod repugnat ſuppoſitioni factæ.

25 *Aſſertio. Licet non habeant potentiam ad veram pœnitentiam, ratio tamen Suarez nil conuincit.*

Ego tamen, licet omnino cenſeam, eos non habere potentiam ad veram pœnitentiam, neque illam effecturos, non puto id eſſe adeò certum; nec enim argumentum factum vrget: nam voluntas illa generalis, *Quòd Deus velit condonare peccatum omni agenti veram pœnitentiam*, poſſet intelligi de ſolis illis qui in hoc mundo, ſeu tempore viæ, illam ſunt acturi; non autem de his qui extra viam ſunt; nec poteſt facilè oſtendi ea extenſio ad terminum damnationis. Pari enim modo dicitur ſæpè in Scriptura. *Deus remuneraturus omnia noſtra bona opera, ſicut & puniturus mala*; & tamen id ſolùm intelligitur de bonis operibus in via factis: nam quæ extra viam, licet habeant omnes alias conditiones requiſitas ad merendum vel pœnam vel præmium, non tamen de facto quidquam merebuntur, Deo id ita iuſtiſſimas ob cauſſas diſponente; cur ergo idem dici non poteſt de vera pœnitentia, ſcilicet in hac vita, eam obtenturam remiſſionem, extra viam verò non? Neque id eſſet indignum Deo: nam dolor ille, quantumuis eſſet ob Deum ſummè dilectum, & etiam ſupernaturalis, non eſſet condigna ſatisfactio pro peccato, ſed adhuc ferè infinitè inferior; ideóque Deus nunc in nobis eam pœnitentiam acceptans, multum liberaliter condonat, vt ſuppono cum ipſo Suarez contra P. Vaſquez; ergo potuit iuſtè erga damnatos nolle eam liberalitatem exercere, & eorum pœnitentiam non acceptare. quod ſine dubio ſimpliciter poſſibile valdè eſt.

Deus liberaliter multum condonat, dū acceptat pœnitentiam.

26 *Probatur Secundò aſſertio.*

Secundò argumentor: Etiamſi concederemus eis potentiam ſimpliciter phyſicam ad eam pœnitentiam efficiendam; non propterea fieret, vt contingeret aliquem eam efficere, & ſaluari: poſſet enim impotentia moralis eſſe tanta; vt numquam contingeret contrarium, vt ipſemet P. Suarez docet de potentia ad actum naturalem vndequaque honeſtum, quam illis tribuit; ait tamen, vllum ex illis talem actum habiturum; ergo, cùm in Scriptura licet ſit definitum eos non liberandos à pœnis (aut, ſi vis, nec pœnitentiam facturos) at eos phyſicè non poſſe pœnitentiam agere nullibi decidatur, non debet id iudicari de fide certum.

Confirmatur. Probabiliter infertur, dæmones non acturos pœnitentiam. Probatur Primò.

Adde tamen, ex eo quòd non exituri ſint, licet non inferatur certitudine ſumma, eos nec acturos pœnitentiam, nec poſſe illam agere; inferri tamen id valdè probabiliter, quia fruſtrà videretur Deus eos ad eiuſmodi pœnitentiam excitare, quæ non habitura eſſet vmquam effectum.

Secundò.

Secundò id probo, quia (vt paulò anteà diximus) ſunt priuati omni gratia ſupernaturali, & cognitione; ergo non habent nec quidem potentiam phyſicam ad eam pœnitentiam. Tertiò denique, quia circa alios actus naturales faciliores vix habent potentiam, vt dicemus ſtatim, multò ergo minùs circa eam pœnitentiam. Conſtet ergo, eos nec potentiam ad veram pœnitentiam habere, etiamſi id non ſit de fide certum, vt contendebat Suarez.

Tertiò.

27 *Quæſtio, cur dæmon non poſſit exire à peccato. Reſpondetur.*

His ergo poſitis, illud in dubium vertitur, vnde oriatur in dæmone impotentia exeundi à peccato. Reſpondeo breuiſſimè, duo hîc poſſe conſiderari: vnum eſt, cur non poſſint ſatisfacere pro peccato, aut illud ex æqualitate tollere. Cui vno verbo reſpondeo, quia nec Deus vult illis condonare gratis peccatum, nec ipſi poſſunt pro illo dare æqualem ſatisfactionem, etiamſi poſſent habere actum contritionis; multò ergo minùs, quando nec talem actum poſſunt. Et ad hoc explicandum non eſt neceſſum recurrere cum Suario ad quæſtionem de conſtitutiuo peccati habitualis; vtrùm ſcilicet in poſitiuo conſiſtat, an in negatiuo: in quocumque enim conſiſtat, certum eſt; illud non tolli niſi à Deo non condonante magna ex parte, vt diximus, gratis. Quod ſi, vt poteſt, non vult illud condonare, eo ipſo quaſi per accidens eſt cauſſa cur conſeruetur: ea enim negatio condonationis & ſatisfactionis æqualis quaſi conſeruat peccatum. Et quoad hoc difficultas eſt planè communis peccato hominum in via, quæ ſcilicet cauſſa conſeruet peccatum habituale in nobis, differentia verò inter nos & damnatos debet deſumi non ex diuerſis cauſſis aut conditionibus, ſed ex maiori illarum duratione, ſeu perpetuitate. Denique totum hoc eſt independens ab eo, quòd peccatum conſiſtat in poſitiuo aut in negatiuo.

Explicatio P. Suarij improbatur.

Aliud, quod in præſenti conſiderari poteſt, eſt impotentia

Quæſtio vnde oriatur impotentia ad faciendam veram pœnitentiam. Reſpondetur. Sic ſentit D. Thomas, Durandus, Suarius.

impotentia ad faciendam veram pœnitentiam. Et huius cauſſam dico eſſe carentiam diuini concurſus in actu primo ad eum actum; negatur autem ille actus & concurſus ob culpas præcedentes. Quòd autem ea pœna ſit proportionata peccato mortali, ſuppono aliunde; eſtque difficultas etiam homini communis, & hæc eſt ſententia D. Thomæ, Durandi, & aliorum multorum, quos refert & ſequitur Suarius lib.8.c.7. Et quoad hoc non eſt neceſſum quærere aliam cauſſam poſitiuam, quæ producat in dæmone qualitatem aliquam, vel actum repugnantem ei pœnitentiæ: nam independenter à forma repugnante ſi non datur cauſſa neceſſaria ad illum actum, ſine dubio nec poterit eſſe actus.

28

Confirmant id quidam.

Confirmant hoc idem nonnulli, quia, iuxta Ariſtotelem, ſi affirmatio eſt adæquata cauſa affirmationis, negatio erit adæquata cauſſa negationis; ſed auxiliũ diuinum eſt cauſſa adæquata pœnitentiæ, ergo ablatio illius erit cauſſa carentię. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia auxilium non eſt cauſſa adæquata pœnitentiæ, neque ab eo axiomate pendet veritas poſita: nam malum ex quocumque defectu, bonum ex integra cauſſa; ergo vt detur impotentia ad pœnitendum, non eſt neceſſum, vt auxilium quod deeſt ſit cauſſa adæquata pœnitentiæ; ſufficit, ſi ſit inadæquata, requiſita tamen. Et verò ita eſt: nam etiam ipſa voluntas eſt concauſſa pœnitentiæ; vnde, etiamſi exiſteret auxilium, dummodo non eſſet cognitio, aut alia ex concauſſis, non eſſet ſimpliciter potentia ad talem actum.

Reiiciuntur.

Obiectio infrà ſoluenda.

Circa reſolutionem poſitam obiiceret quis, dæmones pœnitere de facto; ergo habent potentiam ad hoc. Verùm de obiectione hac infrà; dum de actibus bonis naturalibus commodiùs agemus.

29

Obiectio ſecunda.

Specialiter autem obiici poſſet è Scoto, dolorem naturalem eſſe ſufficientem pœnitentiam, dummodò acceptetur à Deo; ſed hunc poſſunt elicere Angeli, ergo & pœnitentiam proportionatam habere.

Reſoluitur.

Suarius ſuprà à num. 13. diſputat, vtrùm Scotus ſolidè poſſit huic argumento reſpondere; & concludit vix, aut ne vix. Ego tamen præter abſurditatem communem eius doctrinæ tam in viatoribus quàm in nobis, hîc nullam video difficultatem: nam rectè Scotus dicet, non acceptari eum dolorem; ſine acceptione autem eum dolorem non eſſe æqualem. quod licet falſum ſit, non tamen ex puncto præſenti, ſed aliunde debet reiici; neque eſſet neceſſarium ad defectum intenſionis aut aliarum circumſtantiarum eius actus recurrere, vt putat Suarez. ſed de hoc ſatis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de impoſſibilitate ad actum ſimpliciter bonum.

Poſſe dæmonem elicere aliquem actũ honeſtum naturalem, ſentit Scotus, Durandus, &c. Ratio eorum.

QVærimus, vtrùm dæmon aliquem ſaltem actum vndique honeſtum naturalem elicere queat. Affirmant Scotus, Durandus, Baſſolis, Tartaretus, & alij apud Suarium eo lib.8.cap.8. num. 1. Fundamentum eorum eſſe poteſt, quia dæmones retinent libertatem, ergo poſſunt elicere actum aliquem naturalem bonum: nec apparet, vnde poſſint omnino impediri ne tales actus efficiant, ergo.

30

Probabilius eſt, illos non habere potentiam ad actũ honeſtum. ſic Magiſter Senten. D. Thomas, & alij.

Reſpondeo tamen, Probabilius eſſe eos de facto non habere potentiam moralem ad talem actum. ita Magiſter Sentent. D. Thomas, Caietanus, Bonauentura, Richardus, & alij multi, quos citat & ſequitur Suarez. eſtque ferè omnium Theologorum ſententia; & ipſe Scotus tandem in eam propendet. Confirmatur autem auctoritate Ignatij Martyris, Fulgentij, Proſperi, Innocentij III. Gregorij Magni; quorum verba ibi ponit Suarius. Pro ea ſtant aliqua Scripturæ loca, quæ vniuerſaliter negant apud inferos eſſe aliquem ordinem, aut vllam prudentiam. & Ioan. 9. Chriſtus ait, *Venit nox, in quâ nemo poteſt operari.* quaſi diceret, In inferno nullus benè operari poteſt. Licet autem iſta loca non ſint ita clara, vt nullam patiantur expoſitionem (poſſet enim dici, ibi eſſe ſermonem de operatione vtili ad ſalutem, non autem de aliis operationibus naturalibus) adiuncto tamen conſenſu omnium Theologorum, vt diximus, reddunt noſtram ſententiam longè probabiliorem. Ratio pro ea reddetur explicando obſtinationem dæmonum; vbi ſimul reſpondebitur argumento pro Durando è libertate petito. Obiici verò poteſt totum caput 5. Sapientiæ, vbi inducuntur damnati in inferno agnoſcentes ſuum errorem, & pœnitentiam agentes. Item Lucæ 16. inducitur diues ille in inferno ſolicitus, ne fratres eamdem pœnam patiantur; vbi Chryſoſtomus homil. 4. de Lazaro ait, *Vide quàm humanum, quàm manſuetum culpa illum reddiderat.* quibus videtur Chryſoſtomus innuere, eum actum fuiſſe bonum & honeſtum.

Confirmat idem Ignatius Martyr, Fulgentius, & alij. Confirmatur Secundò locis Scripturæ.

Ratio infrà dabitur.

Obiectio ex Scripturâ.

31

Reſponſio Suarij ad primum locum Scripturæ. Reiicitur.

Ad primum reſpondet Suarez, pœnitentiam, quæ toto eo cap. Sapientiæ 5. deſcribitur, non eſſe bonam naturaliter; quia non ex motiuo honeſto; ſed propter incommoda & mala, quæ ipſis adfert. Hæc ſolutio videtur diminuta: nam qui de facto dolet de peccato propter pœnas inferni, ſine dubio habet pro motiuo damna, quæ ſibi afferrent tales pœnæ; & tamen hoc eſt motiuum ita honeſtum, vt ſufficiat pro attritione ſupernaturali; ergo motiuum illorum, de quibus Sapiens, etiam eſt honeſtum ex eo capite.

Soluitur obiectio.

Meliùs ergo reſpondetur, per illum dolorem non deteſtatos illos malitiam peccati, ſed huic ſimilem habuiſſe actum: *Doleo me peccaſſe, non quia offendi Deum, ſed quia incurri has pœnas:* vbi expreſsè videtur adhuc affici erga peccatum. quî autem differat hic actus ab eo, quo nihil excludendo dicit, *Doleo me peccaſſe, quia inferni pœnas incurri*, dixi in materia de pœnitentia. Quòd verò hoc modo doleant illi, fit inde probabile, quòd actu tunc (vt ſtatim dicemus) vel Deum odio habent, vel alios actus peccaminoſos efficiunt; ergo ſimpliciter non deteſtantur malitiam, nec quidem vt obiectum materiale.

Ad ſecundũ locum reſpondetur Primò. Secundò reſpondet Suarez.

Ad illud de Epulone reſpondetur ex ſententia multorum, illam vltimam partem de petitione ſalutis pro fratribus parabolicè tantùm à Chriſto ibi inductam. Secundò reſpondet Suarius, etiamſi verum ſit Epulonem optaſſe ſalutem fratrum, id
feciſſe ex odio Dei, ne in illos ſe Deus vindica- 32
ret. Verùm ego non video, quomodo poſſit eſſe in odium Dei, optare vt peccator doleat de ſuis peccatis, & conuertatur ad ipſum Deum, eóque in æternum fruatur. Poteſt ergo dici, illum voluiſſe non tam vt fratres ſui Deum non offenderent, quàm in eâ pœna cruciarentur, ſiue peccarent, ſiue non. Chryſoſtomus autem oratoriè ibi loquitur ad explicandam acerbitatem dolorum.

Reſpondetur, Tertiò melius.

SVBSECTIO TERTIA.

Vaſquez & Ægidij ſententia de cauſſa obdurationis dæmonum.

Quæſtio, cur dæmones nullum actum bonum faciant. *Sententia P. Vaſquez.*

IAm ergo oportet explicare, quæ ſit ea cauſſa, cur nullum dæmones faciant actum bonum. In quo puncto prima ſententia eſt Patris Vaſquez diſp. 241. cap. 4. qui conſequenter ad doctrinam generalem, quòd omnis cogitatio congrua ad benè operandum ſit gratia ſpecialis Dei indebita naturæ, etiam ſuppoſito dono creationis, ait, Deum ob demerita peccati iuſtè negare dæmonibus omnem cogitationem congruam, ideóque illos non poſſe vnquam bonum vllum opus etiam naturale efficere.

33 *Reiicitur Vaſquez à P. Suario. Reiicitur Primò à me.*

Eruditè & ſolidè ſolutionem hanc Suarez reiicit toto ferè cap. 9. breuiſſimè nos eam reiicimus. Primò, quia in ſententia Societatis, cùm auxilium ſeu cogitatio in ratione congruæ non conſtituatur niſi per denominationem ab ipſo effectu futuro, licet, qui non habet congruam cogitationem; numquam operetur; operari tamen poteſt non ſolùm phyſicè, ſed etiam moraliter; ergo, ſi dæmones non habent maiorem obſtinationem, aut impotentiam ad benè operandum, quàm ex defectu eius auxilij ſimpliciter poſſunt benè operari, non minùs quàm in hac vita homo ille, qui de facto non facit bonum opus vndequaque perfectum, habet tamen auxilium ſufficiens paratum ad illud. *Replica diluitur.* Nec ſufficit dicere, dæmonibus reuelatum eſſe, ſe non facturos tale opus, viatori verò non: id inquam, non ſufficit, quia ea reuelatio etiam poſſet fieri viatori, nec proptereà eſſet obſtinatus in malo, ſeu impotens ad benè operandum. *Secundò.* Secundò, quia gratis fingitur ea reuelatio. *Tertiò.* Tertiò, cùm ea ſit poſterior ad totam durationem futuram in inferno, & ad omnia opera, non poteſt inducere vllam neceſſitatem, non magis quàm ſcientia Dei de actione meâ libera cras exercenda. Ratio autem eſt, quia per eam reuelationem non impediuntur auxilia ſufficientia, quæ dent ſimpliciter poſſe.

Reiicitur Secundò.

Secundò principaliter reiicitur Vaſquez, quia in ſententia, quam vt probabiliorem ſuprà defendi, quòd Angelus ſeipſum determinet ad hanc cogitationem potiùs quàm illam, non eſt explicabile, quomodo à Deo ſpecialiter proueniat, quòd occurrat cogitatio congrua, non verò purè ſufficiens; vnde ex parte cogitationis non poteſt explicari ſingularitas fauoris ex parte Dei. Vide dicta diſput. 13. à numer. 14. vbi hanc dilucidè explicui.

34 *Tertiò.*

Tertiò reiicitur, quia falſum principium ſupponit, de quo in materia de gratia, eſſe ſcilicet ſingularem fauorem diſtinctum à dono creationis auxilium congruum ad quodlibet opus bonum: niſi enim aliunde contrarium exigatur (vt de inferno dicemus) debitum eſt naturæ rationali aliquod auxilium congruum, niſi fiat quæſtio de nomine circa illas voces *debitum* & *gratia.* de quo fuſiùs ſuo loco.

Quartò.

Quartò, quia vel ante decretum illud ſpeciale negandi omnia auxilia, Deus per ſcientiam mediam vidit aliquem damnatum, aliquando per totam æternitatem actu correſpondentem alicui auxilio, & conſequenter benè operantem, vel nullum vidit: ſi nullum vidit, ergo ea infallibilis in infinitis ferè hominibus & Angelis per infinitas durationes reſiſtentia debuit habere aliquam cauſſam antecedentem; fuiſſet enim impoſſibile, infinitas perſonas in omnibus poſſibilibus occaſionibus malè vti ſemper actu ſua libertate, ſi potuiſſent, & quidem ſine difficultate, eâ benè vti; ſi autem datur aliqua cauſſa præuia, cùm illa non poſſit eſſe voluntas Dei quam Vaſquez ponit; quia hæc eſt poſterior ad illam ſcientiam mediam, debet alia aſſignari; & illa erit cauſſa obdurationis, non verò hęc voluntas, quia licet Deus voluiſſet contrarium (vt ſic dicam) non potuiſſet habere voluntatem naturalem dandi tale naturale auxilium congruum damnato vlli, quia nullum viderat tale auxilium per totam ſuam ſcientiam mediam.

Si verò dicatur, per ſcientiam mediam præuideri à Deo multos benè operantes naturaliter in inferno, & conſequenter habentes multas cogitationes congruas, Deum verò ſingulari prouidentia omnes eas congruas cogitationes impedire, & ſolùm dare eas quas vidit non eſſe congruas. 35 *Obiectio.*

Contrà euidenter, quia per hoc non ſatisfit auctoritati communi: nam Theologi & Patres, dum dicunt, in inferno non eſſe futura bona opera, non videntur ſolùm loqui de hac ſerie rerum, ſed ex principiis quaſi vniuerſalibus, quòd ſcilicet id ſit commune omni inferno; in ſententia verò Vaſquez æquè per ſcientiam mediam videntur in inferno bona ac mala opera naturalia. *Contrà Primò.*

Secundò poſſet hæc ſolutio impugnari, quia inde ſequeretur, Deum poſitiuè eſſe cauſſam peccatorum; quia non ſolùm non dat auxilium congruum, ſed videtur diſponere poſitiuè cauſſas, vt non occurrat tale auxilium ſeu cogitatio congrua. Quod argumentum fusè proſequuntur aliqui ſuprà, meo autem iudicio non videtur habere magnam difficultatem, niſi recurrendo ad aliquod ex argumentis propoſitis: reſpondebit enim Vaſquez, neceſſarium non eſſe, vt Deus poſitiuè ſit cauſſa, ſed ſolùm vt in qualibet occaſione ex duabus cogitationibus quæ poterant occurrere, vna congrua, altera purè ſufficienti, det hanc, non illam, quod ſine dubio in ſe non eſt indignum Deo. *Secundò.*

Sit ergo ſecunda ſententia circa cauſſam obdurationis dæmonum, quam tradit Ægidius apud Suarium ſuprà: ait enim, voluntatem aut habere volitionem naturalem, quæ eo ipſo, quia libera non eſt, nec eſt mala, nec bona moraliter, phyſicè autem poteſt eſſe bona, aut habere motum gratuitum; hic autem, quia pendet à gratia, quâ dæmon caret, non poteſt eſſe bonus; vel denique habere actum electiuum, in quo etiam ſemper dæmon peccat, quia ſemper eligit ex amore ſui. 36 *Sententia ſecunda Ægidij.*

Hæc doctrina diſplicet Primò: nam quoad motum naturalem non eſt ad rem: fortè enim in voluntate non ſunt alij motus neceſſarij, niſi primò primi, quos vix habet dæmon: quoad ſecundam verò de motu gratuito, ipſe auctor gratuitò finxit nomen illud, vt inde inferret neceſſitatem gratiæ ad tales actus; debuiſſet autem oſtendere tales motus eſſe in re gratuitos, id eſt à gratia pendentes; id enim illi negamus; & cùm eo nomine videatur complecti motus pertinentes ad intentionem, ſi omnis talis eo ſenſu eſſet gratuitus, ſequeretur etiam eſſe gratuitum actum illum, quo quis peccaminoſum aliquem finem particularem intenderet. quod eſt abſurdiſſimum. Porrò eſſe gratuitum patet, quia eſt actus liber, & non eſt electio; ergo gratuitus: non enim aliud quartum volitionis membrum Ægidius agnoſcit. *Reiicitur Primò.* *Secundò.*

Quòd verò addit, electionem ſemper eſſe malam, quia procedit ex amore ſui, etiam facilè reiicitur: nam & in hoc falſum ſupponit. cur enim non 37 *Replica reiicitur Primò.*

non poterit eligere ex amore alterius Angeli ſibi *Secundò.* ſimilis, aut ex alio fine? Secundò, etiamſi ſemper eligeret ex amore ſui, adhuc poſſet eligere: cur enim non poteſt aliquod bonum honeſtum ſibi amare, in quo non peccet? Certè omnis amor in nobis (excepto actu charitatis erga Deum ſuper omnia) incipit ab amore ſui; & tamen non propterea omnes alij actus virtutum ſunt mali. Si verò dicatur in dæmone ſemper eſſe malus amor ſui; iam petitur principium, cur ille ſcilicet actus, cùm ex obiecto ſit bonus, aut ſaltem non malus, reddatur tamen neceſſariò malus.

SUBSECTIO QVARTA.

Quî id ipſum ab aliis explicetur.

Tertia ſententia quorumdam. Sic ſentit Marſilius, & alij. IDeò Tertiò alij dixerunt cauſſam obdurationis eſſe, quòd Deus neget damnatis in pœnam peccatorum concurſum generalem neceſſarium ad omnem actum bonum. Ita Marſilius, Palud. & Molina noſter 1. p. q. 64. art. 2. apud Suárium lib. 8. cap. 9. num. 16. quibus fauet Scotus. *Probatur.* Probarique poteſt: nam per peccatum meretur quis iuſtiſſimè talem ſubtractionem concurſus, ergo iuſtè Deus poteſt illum concurſum negare. *Confirmatur.* Nec ſequitur inde futurum miraculum, aut violentiam voluntati. Non miraculum, quia quando datur exigentia, ſaltem moralis ex parte creaturæ, quæ præponderat exigentiæ phyſicæ, non eſt miraculum, ſi Deus ſe accommodet tali morali exigentiæ. Non etiam fit violentia, ob eamdem cauſſam: nam licet fortè, ſi res phyſicè conſideretur, violentiam aliquam includat; quia tamen creatura totum hoc promeretur; non fit contra id quod ei ſimpliciter debetur; ergo nec fit illi violentia.

38 *Reiicitur ea ſententia à Patre Suario.* Hanc ſolutionem P. Suarez dicit probabilem, etſi aliunde Angelorum obſtinatio explicari non poſſet, non curaret eam abſolutè defendere; eam tamen reiicit, quia eſt indignum bonitati diuinæ negare auxilium eo animo, vt non fiat vllum bonum opus: iam enim videtur Deus per ſe intendere tanquam finem carentiam omnis operis boni; hoc autem ſine dubio abſurdum apparet ex ipſis terminis. *Reiicitur Secundò.* Secundò, quia aliàs multa opera mala fierent Deo non ſolùm permittente, ſed poſitiuè concurrente: nam permiſſio tunc tantùm habet locum, quando datur auxilium ſufficiens, & negatur efficax: in hac autem ſententia etiam ſufficiens negatur; ergo non ſolùm permiſſiuè, ſed poſitiuè Deus influit in talia peccata; quia poſitiuo & efficaci decreto antecedente vult ne fiat oppoſitum bonum opus. *Replica* Quòd ſi aliquis ideò reſponderet, Deum tunc non neceſſitare ad peccatum; nam ſine libertate peccatum nullum eſt; *Impugnatur ex principiis Suarij.* adhuc tamen poteſt id vrgeri: nam hoc ipſum habet indecentiam ſummam, Deum ſcilicet determinare ad eum actum, qui in ſe malus eſt moraliter, v. g. ad odium Dei. Sicut enim Deus non poteſt mendacium velle, quia in ſe malum eſt, etiamſi mendacium ipſum externum peccatum non ſit, ſed id habeat voluntas ſola mentiendi; ita nec poterit velle odium Dei, cùm hoc ex ſe ſit malum obiectiuè, licet non ſit peccatum formaliter, quando fit ſine libertate.

39 *Infringitur Prima impugnatio Suarij.* Probabiliter valdè in hac impugnatione diſcurrit Suarez. Nihilominùs poſſet reſponderi, ſicut Deus poteſt velle permittere peccatum in pœnam alterius, quia ipſum permittere honeſtum eſt; ita eodem modo in pœnam peccatorum præcedentium poſſe velle non dare auxilium connaturale, quia illud non dare eſt ex ſe bonum, & à Deo ſine dubio poteſt amari: & ſicut ex voluntate permittendi peccatum non infertur, Deum velle ne fiat opus bonum, ſed ſolùm infertur, ipſum velle punire hominem; ita eodem modo diſcurri poteſt de voluntate non dandi concurſum generalem, quo reſpondetur primæ impugnationi.

Secunda impugnatio Suarij impugnatur. Ad ſecundam reſpondeo, non ſequi vnquam, fieri malum opus Deo concurrente poſitiuè: nam, ſi dæmoni v. g. occurrit cogitatio de odio Dei habendo, aut de contrario, tunc eo ipſo quòd Deus neget illi concurſum ad contrarium, poterit dæmon illud odium elicere, vel ceſſare ab omni actu, ſi pura omiſſio ſit poſſibilis Angelo (vt puto illam eſſe poſſibilem;) ergo quòd tunc ſe determinet ad peccandum, & non ad omittendum purè, culpa erit pura ipſius dæmonis, non Dei neceſſitantis; quia non determinauit illum ad tale odium.

Reſpondetur ad vltimam replicam. Vnde clarè reſpondetur ad vltimam replicam, Deum numquam determinare, nec quidem ad materiale peccati, quia ſemper eſt liberum Angelo non elicere illud peccatum, ſaltem per puram omiſſionem. Quæ ſolutio clariſſima eſt, & à Deo omnem cauſſalitatem aut determinationem in rem materialiter malam remouet.

Dices, hanc ſolutionem non habere locum, 40 *Obiectio.* quando ipſa pura omiſſio eſt mala; quia tunc vel Deus neceſſariò ad eam determinabit voluntatem, vel certè poterit fieri opus bonum. *Reſpondetur. Probabile, nō habuiſſe dæmones præceptum poſitiuum amandi Deum.* Reſpondeo, omiſſionem non eſſe peccatum, niſi quando datur præceptum affirmatiuum faciendi aliquem actum; probabile autem eſt, in dæmonibus nullum eſſe tale præceptum; quia, ſi aliquod eſſet, maximè illud, *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo,* &c. hoc autem vel numquam determinatè obligat, vel damnati ob impoſſibilitatem moralem ab eo ſunt liberi; vel ſaltem ſunt liberi, quia non habent concurſum; & tunc eſt pura negatio amoris, non omiſſio; & conſequenter nec materialiter mala, ſicut omiſſio actus præcepti in eo qui inuincibiliter ignorat tale præceptum non eſt mala. Et hæc poteſt eſſe reſponſio ad alia etiam præcepta affirmatiua, ſi quæ eſſent: nam illa non obligant, quando non eſt potentia ad actum poſitiuum, qualis non ſupponitur in damnatis.

Oſtenditur ſentẽtia Molinæ eſſe veram; non tamẽ hic tenenda. Hinc concludo, Molinæ & aliorum ſententiam de cauſſa carentiæ actus boni in damnatis eſſe valdè probabilem, imò fortè abſolutè veram. At quia ſect. ſeq. ſubſect. 3. oſtendemus neceſſitatos dæmones quodammodò ad actus malos, per quos ſe reddunt incapaces bonorum, non eſt neceſſarium ſimpliciter ad hanc negationem concurſus recurrere; & in hoc acquieſco Patri Suarez; ergo huius dubij ſolutionem ad eam ſubſect. 3. remitto.

SECTIO SEXTA.

Quid de obſtinatione ad operandum malè moraliter.

DIximus, dæmones non poſſe elicere actus 41 ſupernaturales bonos, dolores de peccatis, &c. vt probabiliùs item defendimus, eos nec quidem naturalem actum vndique bonum elicere poſſe, iam quærimus, vtrùm præter hoc neceſſitati aut obſtinati ſint ad ſemper malè operandum, ſeu quodammodò determinati in malo moraliter; *Quæſtio, an dæmones ſint neceſſitati ad malum.*

moraliter; & in primis ſupponendum eſt, implicationem eſſe in terminis dicere, eos eſſe determinatos omnino ad peccandum. Nam, cùm peccatum vt tale ſit eſſentialiter liberum, repugnat determinatio omnimoda ad illud. Poteſt fortè reſponderi, nõ repugnare, vt ſit determinatio ad hoc vel illud peccatum: eo enim ipſo quòd habeant libertatem circa quodcumque in particulari, poterunt abſolutè peccare, etiamſi vagè determinati ſint ad peccandum in hac aut illa materia. Sed contrà manifeſtè, quia (vt alibi docui fusè) ſi duo illa, quæ dicuntur peccata, ſint æqualia, tunc non erit peccatum, vnum præ altero eligere; & cùm vtrumque non poſſit vitari, non poteſt dæmoni imputari ad peccatum, quòd vnum elegerit. Si verò ſint inæqualia, tunc eligendo minus malum, non peccabit; & conſequenter neceſſitatus non erit ad peccandum, quia poteſt eligere minus, in quo non eſt peccatum. Non ergo loquimur de peccato formaliter ſumpto, ſed materialiter, v. g. an ſit determinatus dæmon ad odium Dei, vel proximi; ſiue vtrumque ſit formaliter peccatum, ſiue vnum tantùm. Aut certè, ſi de peccato formali ſermo ſit, tunc quæritur, an moraliter ſit neceſſitatus: nam moralis neceſſitas, ſi potentia adſit phyſica ad contrarium, non excludit peccatum. exemplo ſint venialia, quæ à nobis omnia vitari non poſſunt moraliter, ſed ſolùm phyſicè; & tamen in illis omnibus peccamus.

Implicat, eos eſſe omnino determinatos ad peccandum.

Obiectio.

Contrà.

Non eſt hic quæſtio de peccato formaliter ſumpto, ſed materialiter.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm proueniat ab habitu à Deo infuſo.

CEnſet Aureolus & Holkot apud Suarium cap. 10. dæmones eſſe neceſſitatos ad tales actus ex ſe malos; id verò prouenire ab habitu quodam infuſo à Deo, & neceſſitante voluntatem ad eos actus, dicúntque, eò quòd Angelus vel vno ſolo peccato & in vna ſola materia promeruerit damnationem, non potuiſſe non eo actu acquirere talem habitum inclinantem ad omnia peccata. In hanc ſententiam vehementer inuehuntur aliqui cum Marſilio in 2. q. 5. art. 3. Primò, quia facit Deum auctorem peccati. quod maiorem habet difficultatem, ſi habitus ille neceſſitet etiam phyſicè ad actus tales: nam tunc eſt maior determinatio ex parte Dei. Secundò, quia ille habitus non poteſt neceſſitare quoad exercitium: voluntas enim per ſe ipſam eſt domina ſui actus, & dominium hoc non tollitur per talem habitum; ergo nec imponitur neceſſitas quoad indiuiduum, maximè cum ille habitus non tollat indifferentiam iudicij.

Aureoli & Holkot ſententia.

Impugnatur ea ſententia. Primò.

Secundò.

42 Nec item neceſſitat quoad ſpeciem, quia libertas illa eſt intrinſeca voluntati; ergo non tollitur per ſuperuenientem habitum. Confirmatur hoc ſecundum; neceſſitas quoad ſpeciem eſt neceſſitas quoad multos actus ſpecie diuerſos; at repugnat habitum vnum ad eos actus neceſſitare: nam cùm illi actus diuerſorum peccatorum non conueniant in aliqua ratione boni, ſub quâ poſſint reſpici ab vno habitu; ratio autem mali moralis, in quâ conueniunt ea peccata, non poſſit eſſe motiuum habitus, quia eſt quid in ſe malum, & habitus reſpicit actus ſub ratione boni; inde fit, vt non poſſit vnus ad omnes actus inclinare. Nec poteſt dici, id fieri per actus diſtinctos: nam & tunc Deus auctor eſſet omnium malorum quæ à dæmone fiunt: & cùm probatum ſit, nullum habitum determinare ad exercitium ſui actus, nec omnes illi ſimul determinabunt.

Confirmatio.

Replica ſoluitur.

Duæ hæ impugnationes mihi non ſatisfaciunt, & vt à facilioribus incipiamus, ſecunda valdè debilis eſt: nam ex ea ſequeretur, per nullam qualitatem poſſe voluntatem determinari ad exercitium mali aut boni alicuius actus: nam ſic ego dicerem, Voluntas ex ſua natura eſt domina ſui actus, ſed illa natura ſeu dominium non tollitur voluntati per phyſicam prædeterminationem aut per viſionem beatam; ergo nec dominium, ergo nec libertas, ergo nec neceſſitabitur ad amorem per illam. Debent ergo argumentans & Marſilius dicere, dominium voluntatis in ſuos actus non eſſe ipſi voluntati adęquatè intrinſecum, ſeu eſſentiale, ſed includere prætereà carentiam alicuius qualitatis aut cognitionis cogentis ad eum actum; cùm ergo in hoc caſu ſupponatur habitus neceſſitans, eo ipſo ſupponitur non eſſe in voluntate dominium. Et hinc etiam conſtat, quod dicunt de neceſſitate ad ſpecificationem non vrgere: nam etiam illa poteſt tolli per aliquam qualitatem.

Reiicitur ſecunda hæc impugnatio.

Dices, Habitus ſolùm eſt ad faciliter poſſe & ad inclinandam voluntatem, ſemper tamen intra terminos libertatis; ergo non poteſt tollere libertatem. Reſpondeo hîc iam fieri quæſtionem de nomine, vtrùm ea qualitas, eo ipſo quòd tollat libertatem, vocanda ſit habitus, an non. De nomine non multùm curo, dum concedatur (vt debet concedi) poſſe libertatem per qualitatem ſuperadditam tolli. 43

Obiectio.

Soluitur.

Quòd in confirmatione dicitur, non poſſe ſcilicet vnum habitum inclinare ad omnia illa obiecta, non vrget; quia haberet tunc locum altera ſolutio de multis habitibus, per quos ea inclinatio eſſet. Quod verò replicatur, Deum futurum cauſſam per illos habitus omnium actuum malorum, iam pertinet ad primam impugnationem; de qua ſtatim; vnde non erit niſi vnum argumentum contra eam ſententiam. Addo, nunc etiam vnico habitu id fieri poſſe. Primò, quia poteſt inueniri aliqua ratio boni in omnibus illis actibus, ſub quâ reſpiciantur ab habitu, ſcilicet quòd ſint in bonum ipſius damnati; vt etiam hi cum quibus ago docent, omnia quæ appetit damnatus, appetere ex affectu concupiſcentiæ propriæ; ergo in omnibus inuenit rationem boni proprij, ſub hac ergo ratione poterunt omnes illi actus reſpici ab vno habitu. Secundò dico, vt habitus reſpiciat multos actus, non eſſe neceſſarium vt conueniant in aliquâ ratione particulari, ſicut ſuperiùs oſtendi, poſſe duo obiecta inter ſe diſparata, imò oppoſita, vno eodemque actu cognoſci, aut amari; & potentia noſtra, voluntas ſcilicet, reſpicit odium & amorem, non ſub aliqua ratione communi, ſed immediatè & per ſe quemlibet ſecundùm ſuam ſpecificam eſſentiam; idem eſt de actu honeſto & malo moraliter; ergo eodem modo poterit vnus habitus reſpicere diuerſos actus. Ratio eſt, quia continentia multorum actuum in ſe diſparatorum non infert virtutem infinitam, aut contradictionem aliquam, ratione cuius non poſſint in vnica indiuiſibili entitate coniungi: atqui poſſunt eſſe multi habitus diſparati qui inclinant ad eos actus; ergo & vnus æquiualens omnibus ad omnes inclinans.

Confirmationi reſpondetur.

Replicæ occurritur.

44

Poteſt etiam dici quòd vnus habitus inclinet ad omnia illa obiecta. Probatur Primò.

Secundò.

Ratio.

Iam ad primam rationem, quæ videtur eſſe ſolidior, quòd ſcilicet ſequeretur Deum eſſe cauſſam omnium actuum malorum, Dico Primò, poſſe eam totam quantam in arguentem retorqueri: cùm enim ipſe dicat, neceſſitatem operandi malè moraliter oriri ex pœna & attentione dæmonum ad pœnas, ex eo item quod non ſperent

45

Prima ratio aduerſarij, quòd ſcilicet ſequeretur, Deum eſſe cauſſã omnium actuũ malorum, retorquetur.

ſperent veniam, quòd illæ pœnæ infligantur à Deo, &c. cúmque Deus ſit omnium harum rerum cauſſa: nam & ipſe eos cogit, vt ſemper ſuam agnoſcant pœnam, ipſe eos punit, ipſe negat eis ſpem veniæ; certè cauſſando hæc omnia erit Deus cauſſa actus mali ex illis ſecuti, non minùs quàm eſſet, ſi ex ſolo vno habitu ſequerentur ea peccata. Quòd enim res, vnde peccatum ſequitur, ſit vna, vel duæ, vel centum, ſi omnium illarum Deus eſt cauſſa, per accidens ſe habet ad punctum præſens: & eodem modo erit Deus cauſſa peccati, ac eſſet, ſi vnicam rem cauſſaret, è quâ idem peccatum ſequeretur; ergo non poteſt ſubterfugi, quin refundenda ſit in Deum mediatè ſaltem ea cauſſalitas. Poteſtque id vrgeri ratione à priori, quia quidquid præcedit actum liberum dæmonis, ſiue hoc ſit, ſiue illud, eſt à Deo determinante dæmonem: libertatis enim propriæ dæmonis vſus, cùm ſit poſt hoc determinatiuum, non eſt cauſſa illius; ergo ſemper mediatè in Deum, ſiue vt negantem auxilium, ſiue vt punientem quocumque alio modo, vnde ſequitur illud peccatum, debet refundi ea neceſſitas vel phyſica vel moralis faciendi actum malum. Vides ergo difficultatem neceſſariò omnibus eſſe communem.

Vrgetur id ratione à priori.

46 *Reſpondetur rationi in contrarium.* Abſolutè ei reſponderet quis, non videri indignum Deo, poſſe diuinitus infundere habitum vitioſum. quod vt probabilius alibi cum P. Vaſquez defendi; vnde in præſenti facilè dicitur, ad puniendos dæmones Deum id facere. Neque inde ſequitur, tribui Deo peccatum: nam ſi ille actus malus non ſequitur cum omnimoda neceſſitate, ſed adhuc ſaltem phyſicam libertatem habet dæmon ad omnes eos actus fugiendos; tunc ipſi tribuetur peccatum, non Deo. Si verò neceſſariò ſequatur actus ille malus, quia tamen tunc non eſt peccatum formaliter, non videtur repugnare, vt mediatè & remotè Deo tribuatur; quia non ipſe Deus, ſed homo ſuo peccato Deum quaſi obligans ad infuſionem eius habitus, dicendus eſt cauſſa per ſe, ad eum modum quo de actuali ipſo peccato diſcurrimus, dum diſputamus, cur Deus nō ſit illius cauſſa, licet phyſicè per eamdem actionem creaturæ concurrat: dicimus enim, eum concurrere determinatum ab ipſa creatura, ideóque non eſſe cauſſam per ſe; hoc ipſum applicari poteſt ad eam productionem habitus, Et vrgeri poteſt, quia non videtur indignum Deo, vt in amente, vbi nullum eſt peccatum formale, poſſit excitare ſe ſolo ſpecies, quando videt inde illum voliturum mentiri, aut iurare falsò; eſt autem planè in eâ excitatione ſpecierum eadem difficultas, quæ in hoc habitu. Secundò, Deus de facto ſe ſolo, iuxta probabiliorem ſententiam, conſeruat habitus vitioſos, nec inde vlla refunditur indecentia: nam id facit quaſi obligatus ex prima eiuſdem habitus à creatura productione. Ergo cùm in noſtro caſu infundat eum habitum, obligatus à peccato, ex iuſtitia promerente vt ſic homo puniatur, non debet tribui Deo; nec quidem ea materialis malitia.

Reſpondetur Secundò.

47 *Tertiò.* Tertium exemplum pro eâ ſolutione deſumitur ex noſtra ſententia de peccato habituali: dixi enim, Deum nolentem condonare peccatum, quodam modo indirectè conſeruare peccatum: nam vna pars eius peccati habitualis vt permanentis, eſt carentia condonationis extrinſecæ. quam carentiam ſine dubio Deus vult, nolendo condonare; non tamen ideò Deo tribuitur illa peccati conſeruatio: nam Deus habet ius ex peccato præterito, & ex carentia ſufficientis ſatisfactionis; habet, inquam, ius ad non condonandum illud. Quòd ſi per accidens, dùm eo iure vtitur, ſequitur peccati conſeruatio, ea non Deo, ſed homini incipienti & danti ius, tribuenda eſt. Pari ratione dico in præſenti, homini danti Deo ius vt ſe per talem habitum puniat, tribuendam eſſe infuſionem illius habitus, licet à ſolo Deo procedat phyſicè; ſicut carentia condonationis in peccato habituali à ſolo Deo phyſicè prouenit.

Hinc conſtat, ſolutionem hanc eſſe valdè probabilem, & ſufficientem pro tota difficultate; nihilominùs tamen eam non defendo ſimpliciter. Primò, quia, licet non ſit ea infuſio habitus indigna Deo, negari non poteſt aliquam habere difficultatem; & cùm aliunde ſuppetat modus explicandi eam obſtinationem, non eſt cur ad hanc recurramus. Quomodo autem in alio modo dicendi non habeat vim argumentum ſuprà factum, quòd ſcilicet Deus ſemper mediatè videatur inclinaturus ad malum, oſtendetur infrà num. 53. & 61.

Solutio data licet ſit probabilis, reiicitur tamen Primò.

Secundò.

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea obſtinatio ex odio Dei damnatis infuſo vel peccato præcedenti proueniat.

Secundus modus eam obſtinationem explicandi eſt, vt Deus infundat in voluntatem damnati odium ipſius Dei, è quo illi determinantur ſemper ad malos actus eliciendos: quicumque enim actu odio habet Deum, quidquid vult & eligit, ſemper eligit ex malo eo fine, & conſequenter ſemper peccat. Ita Gabriel in 2. diſt. 7. q. 1. att. 1. & Okam q. 19. & quodlib. 1. q. 14. Fundamentum huius opinionis eſſe poteſt: nam quidquid non eſt peccatum, poteſt à Deo fieri; ſed illud odium, quia neceſſarium, non eſt peccatum; ergo poteſt à Deo infundi. Eſt item ille actus conſentaneus tali ſtatui: ſicut enim Beati neceſſariò Deum amant, ita è contrario videntur damnati eumdem odio neceſſariò proſecututi. 48

Secunda ſententia explicans obſtinationem, Gabrielis, Okam, &c.

Probatur Primò.

Secundò.

Multus eſt nobilis quidam Doctor, vt hanc ſolutionem reiiciat. Primò, quia non poteſt intelligi voluntas amans aut intelligens per actum à ſe non productum; ergo non poteſt ille à ſolo Deo infundi. Hæc tamen ratio ſupponit falſum fundamentum in meis principiis: oſtendi enim fusè, poſſe eſſe voluntatem quæ amet, & intellectum qui intelligat, per qualitatem non ſolùm à Deo ſolo de facto productam, ſed quæ nec produci petat; &, ni fallor, ipſe arguens alibi docet contra P. Vaſquez, intellectionem poſitam diuinitus in anima ſine productione reddituram animam intelligentem. Secundò, quia poſſent reſpondere auctores eius ſententiæ, Deum non ſe ſolo, ſed voluntate ſimul concurrente, eum actum efficere; ita tamen vt voluntas cogatur ad illum. Quam ſolutionem ipſe ibi inſinuat, benéque oſtendit contra aliquos, non eſſe repugnantiam in eo quòd Deus determinet voluntatem ad aliquem actum, dummodò non ſit malus. 49

Reiicitur Primò à quodā auctore.

Ratio hæc non vrget.

Secundò ea ratio refellitur.

Ideò argumentatur Secundò: Deus non poteſt eſſe cauſſa peccati (vt ſupponitur aliunde) ſed odium illud eſt intrinſecè peccatum; ergo Deus non poteſt eſſe cauſſa illud infundens, aut directè voluntatem ad illud cogens. Nec ſufficit dicere, illud odium tunc ex defectu libertatis non eſſe peccatum: nam in actu intrinſecè malo conſideranda eſt malitiæ deformitas, quam habet intrinſecè ex oppoſitione ad regulam rationis, quæque eſt diſtincta à libertate actuali. Hæc enim illi

Arguit Secundò idem auctor.

Replicam impugnat.

conuenit per denominationem extrinſecam, ex eo quòd oriatur à potentia libera: licet ergo ille actus, quia non prodit liberè à potentia, non ſit formale peccatum; ſemper tamen retinet eam malitiam & deformitatem, quæ non ſolùm phyſicè eſt mala, vt aliqui dicunt, ſed multò magis moraliter.

50 *Confirmatur argumentum contra replicam.*

Confirmo ego hoc argumentum: nam alioquin liceret hæreticis noſtri temporis dicere, Deum cogere voluntatem noſtram ad omnia peccata, idque ideò non repugnare, quia illi actus neceſſariò facti non ſunt actualia peccata. quod eſt valdè abſurdum.

Confirmatur Secundò.

Confirmatur Secundò, licet actus odij Dei in amente non ſit formaliter peccatum; at ſi ego illud odium etiam neceſſarium amarem liberè, vellémque illud ab amente fieri, ſine dubio peccarem: ſicut peccat qui amat adulterium; licet actus ipſe adulterij in ſe non ſit liber, & peccatum, niſi per denominationem ab actu voluntatis libero, à quo procedit; ergo Deus liberè volens actum illum odij, licet non peccet per ipſum odium, &, vt ſic dicam, formaliter; peccabit tamen per illud, tamquam per obiectum in ſe malum intrinſecè ac liberè amatum. Vel ſi præciſè illud ſolum dicatur peccatum, quod eſt contra leges ſuperioris, ideóque etiam tunc illa volitio Dei non vocetur peccatum, erit ſaltem (ne faciamus quæſtionem de nomine) mala moraliter; ſicut ſi Deus mentiretur.

Replica refellitur.

Nec item ſufficit dicere, Deum illud odium velle, non ex odio ſui, ſed ob honeſtum finem; non, inquam, ſufficit: res enim intrinſecè in ſe mala non poteſt reddi bona ex fine; quia non ſunt facienda mala vt veniant bona. Ideò Deus non poteſt velle vnum peccatum vt puniat aliud: peccatum enim in ſe eſt malum, licet poſſit permiſſionem velle, quia permiſſio eſt in ſe bona. Placet mihi hoc argumentum: quod ampliùs paulò pòſt ego vrgebo.

51 *Reiicitur Tertiò ea ſententia ab eodẽ auctore. Reſponſio.*

Tertiò reiicit eam ſententiam, quia, dato eo odio, adhuc non ſit ſatis difficultati: nam odium Dei non videtur impedire, ne dæmon alteri dæmoni, aut ſibi, velit aliquod bonum honeſtum. Quòd ſi dicatur tale eſſe illud odium, vt ex vi illius velit quæcumque poteſt in contemptum Dei facere, & omnia omittere quæ cenſet illi grata: quo poſito, ſine dubio nec ſibi nec alteri quidquam honeſtè amabit, ne Deo placeat; ſed ſemper apponet finem malum, vt ſic Deo diſpliceat.

Reiicitur.

Si, inquam, hoc dicatur, tunc ſequitur, diabolum nullo modo peccare, quia nec in odio peccat, cùm illud infundatur ei ſine libertate; non in aliis actibus ex ſe malis: nam, ſtante eo odio, ſequuntur neceſſariò omnes illi, quotquot ei occurrunt mali & poſſibiles, ergo. Conſequens autem eſt abſurdum contra Scripturam: nam Ioan. Epiſt. 1. cap. 3. ait, *Ab initio diabolus peccat*; & Chriſtus Dominus Ioan. 8. *Ille homicida erat ab initio*, &c. Nec ſufficit dicere, diabolo eſſe liberum hunc aut illum actum in particulari elicere: nam hæc libertas, niſi ſit vel ad omittendum omnes, in quâ omiſſione non erit peccatum; vel ſaltem ad inæquales, vbi etiam non erit peccatum, caſu quo minùs malus actus eligatur, non poteſt eſſe ſufficiens ad peccandum, vt nos paulò antè inſinuauimus, & in materia de actibus humanis & de peccatis fuſiùs dicemus. Adde, vt paulò antè dixi, odium illud videri ad omnes actus malos occurrentes & compoſſibiles cogere.

52 *Impugnatio hæc Tertia approbatur. Obiectio.*

Acquieſco impugnationi huic, quæ eſt Patris Suarij: eſt tamen in eâ adhuc difficultas ex dictis à nobis circa præcedentem ſententiam. Nam ſi repugnat Deo, immediatè velle producere odium ſui, licet non ſit peccatum formaliter; etiam repugnabit producere ſeu infundere habitum, è quo ſequitur neceſſariò tale odium: idem enim omnino videtur, determinare per ſe ad odium, immediatè eum producendo, ac cogere mediante habitu, aut qualitate alia ad illud idem odium; ergo vel vtrumque repugnat, vel neutrum.

Reſpondetur.

Reſpondeo tamen, diſparitatem eſſe magnam: nam licet quoad punctum quaſi cauſſalitatis phyſicæ videatur eadem eſſe ratio; non tamen in ordine ad moralem æſtimationem & rationem deformitatis eſt idem vllo modo. quod exemplis primùm oſtendo, dein ratione.

Oſtenditur id in exemplis, & confirmatur Primò.

Nam licet videat quis ſecuturam pollutionem de nocte ex aliquo cibo, idque certò ſciat, poteſt comedere talem cibum, iuxta probabiliorem ſententiam; non tamen propterea poteſt ipſam pollutionem immediatè in ſe excitare, aut delectari de ea.

Secundò.

Præterea, qui videt concutiendo turrim vt hoſtes opprimat, oppreſſurum ſe ibi ſimul aliquem amicum aut innocentem captiuum; poteſt tamen licitè eum hoc modo occidere deiiciendo turrim, immediatè autem ipſum occidere non poteſt.

Tertiò.

Tertiò, iudex ſciens interrogatum reum de aliquo crimine, falſum dicturum, poteſt dare cauſſam eum vrgendo, vt dicat quid fecerit; non tamen poteſt optare immediatè vt ille mentiatur.

Quartò.

Quartò, reus damnatus ad mortem poteſt ipſe ſumere potionem à iudice aſſignatam, vt moriatur, non poteſt autem immediatè ſe ipſum occidere; cùm tamen reuerà eodem modo videatur eſſe cauſſa mortis ſuæ in vno ac in altero caſu. Hæc & ſimilia quæ adduci poſſent exempla oſtendunt, poſſe licitè & ſine vlla morali indecentia ſæpè applicari cauſſam, in quâ videtur immediatè contentus aliquis effectus, licet ipſum effectum immediatè in ſe non liceat cauſſare.

53 *Ratio à priori.*

Ratio verò à priori eſſe poteſt, quia quando effectus ſolùm ſequitur ex cauſſa quæ intenditur, non eſt neceſſarium vt intendatur ipſe effectus, ſed aliud bonum repertum in cauſſa: quòd autem ſequatur ex illa talis effectus; poteſt eſſe præter intentionem agentis & ponentis cauſſam; & conſequenter licitum illi eſt talem cauſſam dare: hoc autem non poteſt intelligi, ſi ipſe effectus in ſe immediatè ametur, ſeu producatur. Ergo, cùm in habitu inclinante ad actus malos poſſit Deus inuenire alias rationes, cur eum producat, etiamſi non intendat ipſum actum inde ſecuturum; poterit ſine vlla morali indecentia eum producere, licet non poſſit producere actum. Quæ doctrina maiorem habet locum in cauſſa quam nos aſſignabimus pro obſtinatione dæmonum. Et inde apparebit, quòd paulò antè dixi circa eum habitum, maiorem ſcilicet eſſe indecentiam in eius habitus productione, quàm in ſententia noſtra, de quâ ſtatim.

Diſparitas aſſignatur.

Ratio verò diſparitatis eſt, quia ille habitus non videtur habere aliam vtilitatem, niſi in ordine ad actus malos; vnde vix poteſt niſi propter illos amari. At cauſſæ aliæ quas nos ponemus, dolor v.g. triſtitia, &c. à Deo præciſè intenduntur, vt homo puniatur: habent enim rationem pœnæ phyſicæ independenter à peccatis inde ſecuturis. quòd ergo ea peccata ſequantur, eſt præter intentionem Dei.

54 *Tertia ſententia, vnde oriatur obſtinatio. Reiicitur Primò.*

Tertia ergo ſententia docet, eam obſtinationem oriri ex præcedenti primo peccato dæmonis: ſemper enim (inquiunt hi auctores) dæmon operatur in virtute illius primi peccati, quia immobiliter illi adhæret. Hæc tamen ſententia ſupponit immobilitatem voluntatis angelicæ, quam

ſupra

ſupra reiecimus; & ea data non reſpondet ſufficienter: nam primum peccatum non habet phyſicam cum aliis connexionem. quòd enim ſuperbierit, non probat, eum non poſſe ſibi alia bona honeſta amare, vel erga alium beneuolentiam aliquódve aliud opus bonum exercere; ergo ex vi illius peccati non ſolùm non erit obſtinatus ad ſemper malè operandum, ſed nec ad carendum bonis operationibus, niſi ſummùm in eâ materia, in quâ primùm peccauit.

Reiicitur Secundò. Secundò reiicitur, quia in animabus damnatis eſt eadem obſtinatio; & tamen non poteſt in inflexibilitatem voluntatis id reduci. Nec ſufficit reſponſio Caietani apud Suarez cap.11. aientis animas ſeparatas eo fieri inflexibilis voluntatis, quòd careant corpore: *Replica refellitur.* id enim planè ſine vllo vel apparenti fundamento docetur, ad perſiſtendum in præconcepta opinione. Quid enim, quæſo, facit corpus in ordine ad mutationem voluntatis ſpiritualis, maximè quando mutatio fit in nobis ſine vlla noua difficultate corporali occurrente?

55 *Confirmatur argumẽtum.* Adde, fortè hominem damnatum ante mortem doluiſſe de peccato, licet non habuerit contritionem aut attritionem in ſacramento; tunc autem potiùs debuiſſet anima eſſe obfirmata in eo dolore de peccatis quàm in malo. *Replica Caietani.* Reſpondet tacitè huic obiectioni Caietanus, animam in puncto ſeparationis habere malam electionem, in quâ poſteà eſt obſtinata. *Impugnatur Primò.* Sed ecce iterùm noua diuinatio ſine fundamento: vnde enim ipſi de tali actu reuelatum eſt? *Secundò.* Secundò, vel illa electio eſt libera meritoria aut demeritoria: & hoc eſt apertè falſum, & contra communem Catholicorum ſenſum: non eſt enim tempus merendi niſi in corpore; & poſſet contingere, quòd per illam electionem bonam tunc homo ſaluaretur, etiamſi mortuus fuiſſet in peccato. quod eſt hæreticum. Vel non eſt libera & meritoria, ſed neceſſariò ſecuta tam in damnatis quàm in aliis; in his quidem ex ſe bona, in illis verò mala. tunc autem ſic argumentor: Ergo anima habuit vnde cogeretur ad talem malum actum; id autem inquirimus quid ſit, nec habet ibi locum inflexibilitas: nam hæc eſt poſt electionem, non antecedens, aut neceſſitans ad illam.

Reiicitur Tertiò ea ſententia. Denique ex paulò antè dictis reiicitur, quia non dat cauſſam vniuerſalem pro aliis etiam peccatis, quæ non ſunt connexa cum eâ mala electione.

SVBSECTIO TERTIA.

Expeditur difficultas.

56 *Quarta ſententia.* QVartus ergo & vltimus modus dicendi eſt, dæmones phyſicè quidem poſſe non operari malè, imò & facere aliquod opus bonum morale naturale; at ita eſſe impoſſibilitatos moraliter, vt difficillimum illis ſit tale opus bonum efficere, imò & ceſſare ab actibus malis, cauſſam autem huius moralis impotentiæ conflari ex multis capitibus.

Probatur Primò. Primò enim ex parte Dei non dantur illis vllæ extraordinariæ ac fortiores vocationes & excitationes ad benè operandum, ſed ſolùm communes & infimæ. *Secundò.* Secundò, vehementia dolorum, quos patiuntur, ita eos turbat, vt ad bonum morale vix poſſint attendere. quod pulchrè expreſſit S. Gregorius lib.9. Moral.cap.30. *Nam damnatus quiſque*, inquit, *dum foris flamma ſuccenditur, intus cæcitatis igne deuoratur, atque in dolore poſitus interiùs exteriúſque confunditur.* Et experientia id ipſum in nobis oſtendit: *Confirmatur experientia.* quando enim quis vehementi aliquo dolore affligitur, penitus videtur eſſe impotens ad operandum moraliter benè, niſi ſingulari Dei gratia præueniatur: totum enim ſe occupat in auertendo à ſe malo illo. Cùm ergo in damnatis propè infinitè maior ſit ille dolor tam in ſe quàm ratione defectus omnis conſolationis, maximè ob æternitatis conſiderationem, & à Deo non præueniantur ſingulari aliqua cogitatione aut auxilio; ſine dubio erunt incapaces moraliter ad vllum opus bonum faciendum.

Præterea, ſicut naturaliter homo dolore exacerbatus iraſcitur & indignatur contra perſonam illud malum infligentem, ita ſine dubio damnati in odium ſummum Dei exardeſcunt: proprius enim effectus doloris eſt, fugere quantum poſſunt illum, ſi efficaciter non poſſunt; quia non eſt in eorum poteſtate ſaltem conditionaliter, & omnibus modis quibus poſſunt; vnde optant, ne Deus eſſet, vt ſic non punirentur. ecce odium Dei. 57 *Confirmatur Secundò.* *Damnati inſurgunt in Deum punientem ſe.*

Confirmatur Tertiò. Eſt item doloris effectus proprius, velle ſe de infligente vindicare. quod naturaliter experimur: nam licet ſine culpa ſua momorderit me canis (qui ſine dubio non eſt capax culpæ;) naturaliter tamen inde conſurgit in me bilis, non ſolùm ad fugandum ne ampliùs me mordeat, ſed & ad me de illo vindicandum quà poſſum; & è contrario idem effectus vindictæ conſurgit in cane, ſi à me baculo pulſatus ſit. Cùm ergo damnati ſciant pœnam illam ſibi à Deo infligi, vehementer in ipſius odium, vt dixi, conſurgunt; vt verò de eo quà poſſunt ſe vindicent, efficiunt actus malos quotquot occurrunt: ſciunt enim eos Deo ingratos eſſe. Vnde probabilius eſt, eos ſemper grauiter peccare, in eum finem malum vindictæ omnia ordinando quæ amant, etiamſi ſint in ſe alioqui leuia. Inſurgit etiam in illis ſimilis affectus ei, in quem prorupit Sanctus Iob miſeriis oppreſſus: *Pereat dies in quâ natus ſum* longè autem aliter dæmones maledicunt diei ſuæ & Deo, quòd eos creauerit, ſciens damnandos. Similes affectus agnoſcimus in nobis cum proportione, quando grauiter affligimur; habent autem in damnatis incomparabiliter maiorem locum, vt dixi.

58 *Malos actus in damnatis prouocat etiã cogitatio de amiſſa beatitudine.* Eſt item aliud caput haud parum ſimiles actus prouocans, cogitatio ſcilicet perpetua de beatitudine amiſſa, & de aliis qui eâ fruuntur: inde enim ingens inuidia conſurgit, &, ſi poſſent omnes beatos ſpoliarent beatitudine, & ad ſua tormenta traherent. Inter ipſos verò damnatos, quia ſemper aliqui alij ſunt, qui quodammodò vel exemplo, vel ſuaſione, vel alio modo ſaltem indirectè fuere cauſſa vel damnationis vel multorum peccatorum, ob quæ grauiùs torquentur, ingenti in illos odio exardeſcunt, ac mille in eos maledictiones congerunt. Id quod maiori adhuc cum indignatione faciunt, ſi illi, qui ſibi fuere peccati occaſio, acta poſteà pœnitentia ſaluati ſunt: ibi enim & odium, & inuidia, & affectus vindictæ ſimul ſuas exerunt vires, & damnatorum viſcera corrodunt. Certè clarè apparet, hæc omnia, ſecluſa ſpeciali manutenentia Dei, quæ nulla eſt in inferno, eſſe ſufficientiſſima ad inducendam tantam in eis affectibus perturbationem & neceſſitatem, vt valdè probabiliter dici poſſet, nec quidem phyſicè eos poſſe ſe à talibus actibus cohibere.

Hanc rationem fusè P. Suarez ſuprà ex Soto & aliis perſequitur; tota autem eius ſubſtantia ad dicta reducitur; iam verò oportet aliqua ſoluere,

ſoluere, quæ in contrarium obiiciuntur.

59 *Obiectio Prima.* Primum ſit, quia non videtur neceſſarium vt dæmones ſemper percipiant eas pœnas: nam, cùm dixerimus ſuprà, in poteſtate ipſorum eſſe ſe determinare ad cogitandum de hoc vel illo obiecto, poterunt dicere, Nolo iam cognoſcere has pœnas, & conſequenter tunc non debebunt, vel quia dolor eſt ipſemet actus cognitionis qualitatis contrariæ, de quo infrà; vel quia eſt actus appetitus *Solutio quorumdam reiicitur.* ſupponens ipſam cognitionem qualitatis doloriferæ: vnde obiter reiicio illos, qui dicunt ob vehementiam doloris Angelos non poſſe non aduertere ad pœnas; reiiciuntur, inquam, quia dolor oritur ex aduertentia, non è contrario.

Sententia Scoti. Scotus in 2. diſt. 7. quæſt. vnica, §. *Reſtat nunc.* opinatur, omnino poſſe dæmonem ſuſpendere omnes actus ſuæ voluntatis circa pœnas, ita vt *Reiicitur.* nullum habeat dolorem. Quæ ſententia communiter reiicitur; reputatur verò durior quàm ſententia Origenis, aientis futurum tandem pœnarum finem; à Gregorio Ariminenſi apud Suarez cap. 11. num. 12. eò quòd Origenes ſolùm docuit ex liberalitate Dei futurum tandem pœnarum fi- *Explicatur ſenſus Scoti.* nem. At Scotus ponere videtur in manu & poteſtate dæmonis, quando velit, ſuſpendere pœnas; nam, ceſſante ea diſplicentia, ceſſat & dolor ſeu pœna. Ego tamen arbitror non benè in hoc *Gregorij impugnatio refellitur.* puncto diſcurriſſe Gregorium; nam res illa quæ cruciat (vt abſtrahamus à quæſtione de nomine circa eam vocem *dolor*) non eſt ipſe actus volun- 60 tatis, nec diſplicentia ex ipſa pœna, ſed cognitio intellectualis illius qualitatis contrariæ: ſicut in homine dolor propriè, ſeu id quod cruciat hominem, non eſt actus appetitus, ſed perceptio per ſenſum ſummi caloris. Subſequitur autem diſplicentia appetitus: non enim, quia homini diſplicet, ideo affligitur; ſed propterea diſplicet homini ſenſatio illa, quia per eam torquetur: ſicut quod formaliter recreat hominem, non eſt actus voluntatis, quo homini placet cibus, ſed dulcedo illius percepta per ſenſum, illique conformis; ergo, licet dicat Scotus, poſſe dæmonem non habere diſplicentiam in pœnis, non propterea ait, eum poſſe ſe liberare à cruciatu, qui vulgariter ſolet dici dolor; licet accipiendo deriuationem à Latina voce *doleo*, videatur ſolùm ſignificare actum voluntatis; adhuc tamen quando Latinè dicimus, Manus dolet mihi, non volumus denotare meam diſplicentiam de eo dolore, ſed ſenſationem qualitatis mihi contrariæ; non eſt ergo tam dura ea ſententia Scoti.

Probabilius eſt, quòd vehementia ſenſationis etiã phyſicè neceſſitet voluntatem angelicam ad diſplicentiam. Addo tamen, licet cenſuram nullam mereatur ea ſententia Scoti, longè probabilius eſſe, vehementiam eius ſenſationis etiam phyſicè neceſſitare voluntatem angelicam ad diſplicentiam, quâ vellent carere illa qualitate & ſenſatione: vix enim homo habet libertatem, vt poſſit etiam in minimo dolore diſplicentiam naturalem frænare; quid in tanta intenſione? Vel certè, ſi non coguntur ab ipſa pœna, Deus ſpecialiter eos neceſſitat ad tales actus, vt completum ſit tormentum eorum, & pro dignitate puniantur. Hæc circa diſplicentiam.

Iam verò oportet oſtendere, cur teneantur dæ- 61 *Quæſtio, cur teneãtur dæmones ſemper percipere eam qualitatem doloriferam. Reſpondetur.* mones ſemper percipere eam qualitatem doloriferam, & carentiam viſionis quæ dicitur pœna damni, quod petit obiectio num. 59. poſita. Reſpondeo, id non poſſe reduci in vehementiam earum qualitatum, aut pœnarum intenſionem: vt enim diximus ſuprà, agentes de determinatione ad cognoſcendum, etiamſi Angeli intenſiſſimas habeant ſpecies de obiecto quocumque; non tamen tenentur de illo ſemper actu cogitare: non enim in hoc Angelus eſt ſimilis noſtris potentiis cognoſcitiuis, quæ rapiuntur neceſſariò ab obiecto ſibi vehementer propoſito. Vnde reſpondeo abſolutè, reducendam eam neceſſitatem in ſingularem Dei prouidentiam: nam eo ipſo quòd voluit eos perpetuò punire, debuit etiam velle, eos non cohibere cognitionem, in quâ formaliſſimè conſiſtit ea pœna, alioquin non torquerentur, niſi quando vellent, quod planè eſt ridiculum; neque video quæ in hoc difficultas eſſe poſſit.

Dices ſecundò, Si ex his actibus inſurgunt in 62 *Obiectio Secunda. Reſpondetur.* dæmonibus poſteà alij peccaminoſi, quos ſuprà enumerauimus, ergo determinabit Deus ad peccata; & conſequenter erit cauſſa peccati. Reſpondeo ex dictis ſuprà, Deum eiuſmodi tormenta & pœnas non immittere, niſi præciſè ad puniendum & torquendum phyſicè dæmonem. Quòd autem inde actus mali ſequantur, dixi ſuprà eſſe præter intentionem Dei, nec ipſi imputari, ſed homini, vel dæmoni, qui Deum ad eas pœnas doloréſque infli- *Differentia inter noſtram ſentẽtiam & eorũ de quibus primo loco actum.* gendos obligauit. Pro quâ re nonnulla ſuprà attuli exempla; addidíque in hoc differre noſtram hanc doctrinam ab altera ſententia primo loco poſita, quòd ibi infundatur à Deo vnus habitus, qui cùm per ſe non ſit tormentum aut pœna, niſi quatenus determinat ad actus malos, non videtur poſſe à Deo ob alium finem infundi, niſi vt ſequantur illi actus; & conſequenter videtur arguere talium actuum in ſe intentionem, quæ ſanè indigna eſt Deo. At in noſtra ſententia dolor ille & pœna habent totam ſuam bonitatem independenter ab ordine ad actus peccaminoſos, quorum ſunt occaſio, quia ratio punitionis & torturæ reſpondentis grauitati culpæ, eſt quid honeſtiſſimè amabile & Deo & aliis iudicibus inferioribus; hoc autem habet ille dolor, eſto ſequantur vlli mali actus, qui à Deo non amantur, ſed permittuntur. Satis autem magnam oſtẽdit Deus miſericordiam, quòd propter eiuſmodi etiã actus malos, ſi liberi ſint, nõ augeat pœnas; conſiderauit autẽ fortè cum exigua valdè libertate illos fieri, ideóque eos iudicauit dignos cum quibus diſſimularetur, ſolíque illi punirentur, qui in hac vita ſeu in via commiſſi ſunt.

DISPVTATIO VIGESIMASEXTA.

De pœna ignis.

1 ETsi multa quæ in præcedentibus dicta ſunt videantur etiam eſſe communia non ſolùm dæmonibus, de quibus hîc agimus maximè, ſed omnibus damnatis; difficultas tamen de pœna ignis maximè locum habet in dæmonibus. Dico *in dæmonibus*, *Difficultas de pœna ignis maximè locum habet.* quia nec quidem in animabus ſeparatis cenſeo eamdem eſſe rationem dubitandi, vt dicam infrà; eſt ergo tota difficultas in explicando modo, quo puri ſpiritus torqueri poſſint ab igne materiali.

SECTIO

SECTIO PRIMA.

Quædam certa præmittuntur.

Aſſertio. Dæmones & alij damnati igne materiali torquebuntur.

CAtholica doctrina ſupponit vt omnino certum, dæmones & reliquos damnatos igne materiali torquendos. Ita Scholaſtici omnes, vno excepto Catharino. Eſt item conſtantiſſima Patrum ſententia, quos refert Suarez cap.12. à n.11. Suadetur autem innumeris Scripturæ locis, vbi ſemper ignis aſſignatur tamquam pœna damnatorum Matth.3.5.13.16. & 25. *Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo & angelis eius.* & Marci 9. Lucæ 16. in Apocalypſi paſſim, & in aliis Scripturæ locis. Non licet autem tam conſtantem aſſertionem impropriè & allegoricè interpretari; ergo debemus verum ignem concedere, quò dæmones torquentur.

Probatur ex Scriptura.

2 *Obiectio ex locis Scripturæ.* Obiici tamen poteſt, quia Scriptura in talibus locis ſæpè vtitur verbis metaphoricis: nam eo cap.16. animam diuitis Epulonis inducit cum lingua, oculis, &c. & Lazarum cum digitis, & Abrahamum recipientem in ſinu Lazarum quæ omnia allegorica ſunt. Item Iob 24. dicitur: *Ad nimium calorem tranſeat ab aquis niuium, & vſque ad inferos peccatum illius.* non ſunt autem propriæ niues in inferno, ergo neque ignis verus. Item ſæpè fit mentio vermis rodentis; non eſt autem poſſibilis vermis verus qui rodat dæmones, ergo non eſt intelligendus etiam verus ignis.

Obiectio Secunda ex auctoritate Patrum. Secundò obiiciuntur multi Patres, qui vel ignem illum dicunt alterius rationis à noſtro, vt Origenes lib.2. Periarch.cap.10. vel iudicarunt illum eſſe allegoricum, vt expreſsè Auguſtinus lib. 21.de Ciuitate Dei c.10. vbi ait talem eſſe ignem, quo cruciatur diues; qualis ſunt lingua, digitus, &c. Ambroſ.lib.7.in Lucam cap.14.§.5. ita concludit: *Ergo neque corporalium ſtridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis eſt corporalis.*

Obiectio Tertia ex ratione. Tertiò obiici poteſt à ratione: Spiritus non ſunt capaces recipiendi aliquod malum ab igne, ergo ab illo non torquentur.

3 *Obiectio Quarta.* Quartò, pœna ignis ſtatuitur, vt contrapoſita viſioni beatæ, quæ eſt ſummum bonum; ſed dolor ab igne materiali non eſt ſummum malum oppoſitum beatitudini; ergo non debet intelligi ea pœna de materiali igne.

Reſpondetur ad Primam. Reſpondeo ad primam obiectionem, Scripturam vna aut altera vice vti exemplo vermium, ſtridoris, &c vbi facilè poteſt allegoricè explicari; at ignem ſemper quaſi primo loco & conſtanter ponere, ideò clarè denotare, ſe non allegoricè illum vſurpare.

Reſpondetur ad locũ Iobi. In particulari autem ad ea loca reſpondeo, illum quidem Iobi explicari non de iam damnatis, ſed de peccatoribus in hac vita. quod clarè oſtendunt ipſa verba: nam poſt tranſitum ab aquis ad nimium calorem, eis imprecatur, vt vſque ad inferos pertingat peccatum illorum.

Explicatur locus de Lazaro. Ad illud Lazari reſpondetur, vel colloquium illud eſſe parabolicum, vel induci diuitem ac ſi actu haberet corpus.

Quod denique de verme dicitur non vrget: nam & hic vna aut altera vice inducitur, & à Patribus de remorſu conſcientiæ explicatur; vnde ex eo non fit bonum argumentum ad ignem.

Reſpondetur locutioni Patrum. Ad Patres reſpondeo, Origenem fortè in eo fuiſſe errore. Auguſtinus autem alibi expreſsè docet eſſe verum ignem, licet ignoremus modum quo cruciet; vnde eo loco fortè cruciatum ipſum dixit eſſe ſpiritualem, non ignem à quo prouenit. Ambroſium fatetur Suarius in eâ fuiſſe ſententia, quia adhuc non erat ita in Eccleſia declarata ea veritas. quod valdè probabile cenſeo: vix enim verba illius patiuntur explicationem.

Reſpondetur Primæ rationi. Ad primam rationem reſpondebitur infrà, declarato modo, quo torquentur dæmones & animæ ab igne.

Reſpondetur Secundæ rationi. Ad vltimam rationem reſpondeo, pœnam ignis non opponi directè beatitudini: huic enim carentia ſeu pœna damni, quæ maior eſt quàm pœna ſenſus, reſpondet. Addo, de pœna ignis conſtare nobis, de eis autem contrapoſitionibus non ita; ideò ob eas non eſt allegoricè ea pœna explicanda.

Ex dictis in his obiectionibus oriuntur aliquæ quæſtiunculæ haud difficiles. Prima eſt, an ignis ille ſit eiuſdem rationis cum noſtro. Reſpondeo, dubium, an ſit eiuſdem atomæ ſpeciei; certum, eſſe verum ignem qui conueniat cum noſtro in vi adurendi; alioquin vſa fuiſſet Scriptura verbo valdè æquiuoco, & in ſignificatione nobis incognita. Secundò dico, probabile eſſe quòd eiuſdem ſit ſpeciei cum noſtro, quia non eſt neceſſitas ponendi diuerſum. Quod multò magis habet locum in materia prima, quia non cognoſcimus materias primas diuerſas ſpecie in rebus ſublunaribus. 4 *Quæſtio, an ignis ille ſit idem ſpecie cum noſtro, ſoluitur.* *Reſpondetur Secundò.*

Secundò quæritur, an verè ſit in inferno tormentum niuis. Aliquæ circumferuntur reuelationes, in quibus à nimio frigore ad nimium calorem dicuntur damnati tranſire; & videtur eſſe ſententia D.Hieronymi, Petri Damiani, & aliorum apud Suarium num. 22. Vrgerique poteſt; quia ſtridor dentium eſt effectus frigoris: poteſt etiam data eâ ſententia commodiùs explicari locus ille Iob ſuprà citatus. *Quæſtio Secunda, an in inferno ſit verè tormentum niuis. Sententia D. Hieronymi, Petri Damiani. Ratione probatur.*

5 *Reſponſio Suarij.* Meritò reſpondet P. Suarez rem eſſe planè dubiam. Et quidem non ceſſaturam pœnam ignis, etiamſi tranſeatur ad niuem, videtur certum ex eis locis Scripturæ, vbi vocatur cruciatus æternus, &c. ad quod benè inducit Scotus illam petitionem Epulonis, vt refrigeretur, &c. nam, ſi ab igne ad frigus tranſirent, non ſperaret ex aqua refrigerium; quia & in eâ cruciandus paulò pòſt erat, & fuerat antè. Neque locus Iob vrget vllo modo, vt dictum eſt; duo autem illi aut tres Patres non faciunt ſufficientem auctoritatem pro hac ſententia. Quoad ſtridorem dentium dicimus, illum ex irâ vehementi, ex quocumque etiam vehementi dolore paſſim prouenire. Adde, in dæmonibus qui dentes non habent, non poſſe proprium ſtridorem locum habere, ſed debere eſſe metaphoricum; vnde nihil ex eo de aquis infertur. *Locus Iobi explicatur.* *Vnde ſtridor dentium oritur.*

Probabilius eſt, non dari ibi niues, vel aquas. Mihi in hac quæſtione etiam verbſimilius videtur, non dari ibi niues aut aquas, quia nec Scriptura de eis quidquam dicit, ſed ſemper ad oppoſitum elementum recurrit; non debemus autem noua elementa in inferno ponere ſine fundamento, maximè cùm per ignem ſufficienter torqueri poſſint, & aliunde ſint aliæ pœnæ cum igne compoſſibiles, quæ poſſunt ibi locum habere; frigoris autem & caloris dolores, niſi magna multiplicando miracula cohærere non poſſunt ſimul.

6 *Quæſtio Tertia, ſintne ibi veræ tenebræ. Reſpondetur.* Tertiò quæri poteſt, an ſint ibi veræ tenebræ. Reſpondetur, multò probabilius eſſe, illas verè dari, tum quia & Chriſtus Dominus eas ſæpè inculcat, *In tenebras exteriores*; & Iudas in ſua Canonica, *Sub caligine vinculis æternis deſtinatos* dicit dæmones. neque tenebræ illæ paruæ pœnæ ſunt, maximè pro hominibus poſt diem iudicij, pro dæmone etiam, qui non permittitur frui luce, illam

vt

vt exiſtētem intuendo. ſed hoc infrà magis diſcutietur. *Confirmant id Baſilius, Damaſcenus, Petrus Damianus.* In hoc conueniunt Baſilius, Damaſcenus, Petrus Damianus, & alij apud Suarium num. 31. & 32. *Obiectio.* Dices, Flamma cauſſat lucem; ergo in inferno, vbi maxima eſt flamma, magna erit lux. *Soluitur.* Reſpondeo, poſt diem iudicij fortè corporibus ita plenum futurum illum locum, vt non habeat flamma corpus diaphanum, per quod diffundatur; ſed inter damnatos incluſa lucem nullam excitet. Secundò, ignem in materia denſa vix aliquam excitare lucem: denique poteſt Deus eam miraculosè impedire.

Quæſtio Quarta, ſint ne vermes realiter in inferno. Reſpondetur. Quartò quæritur, an vermes ſint realiter in inferno. Reſpondeo, poſt diem iudicij quoad corpora damnatorum poſſe habere locum, non tamen eſſe fundamentum ſufficiens ad eos ponendos; quoad ſpiritus verò non poſſe concedi, ita vt per corroſionem torqueant: nam corroſio non habet locum niſi reſpectu carnis. Iam autem dixi, quomodo ex loco Chriſti non inferatur eos eſſe in inferno, hæc circa primam ſuppoſitionem.

7 *Aſſertio Dæmones verè torquentur ab igne. Probatur Primò.* Secundò ſupponendum eſt, dæmones verè torqueri ab igne, non autem præciſè ex propria falſa apprehenſione, quatenus, licet non torqueantur, putant tamen ſeuerè torqueri. id quod Alberto tribui ſolet; quem Suarius in alia fuiſſe ſententia oſtendit. Suppoſitio hæc videtur euidenter illata ex priori; nam vel loca Scripturæ & Patrum nihil penitus probant, vel illud certè, damnatos verè eo igne cruciari; alioquin non magis ignis quàm aër dicendus eſſet eos torquere, ſi ſola ipſorum falſa apprehenſione torquerentur. *Secundò.* Secundò, dæmones, qui ſine dubio noſcerent ignem ſibi non nocere, non poſſent iudicare abſolutè ſibi nocere; quod verò apprehendant conditionaliter *ſi noceret*, non cauſſat moleſtiam, imò gaudium, quando poſteà cognoſcitur abſolutè non nocere.

Obiectio. Refellitur Primò. Nec poteſt dici, à Deo infundi talem errorem; nam licet inde non ſequeretur, Deum eſſe mendacem, vt multi malè putant; contra quos in materia de fide probaui, Deum infundentem aliquem actum cognitionis, non propterea per illum loqui; & conſequenter, etiamſi ille actus falſus ſit, non continuò Deum mentiri: quod non videntur hîc benè conſideraſſe, qui præcedenti argumento vtuntur: *Secundò.* licet, inquam, id non ſequatur, efficaciter tamen reiicitur ea reſponſio, quia ille error nec diuinitus ſtat cum ſcientia naturali, quam ipſi dæmones habent de contrario, quòd ſcilicet ignis eis non noceat. & per illum non ſatiſfit Scripturæ, &c. vt in primo argumento diximus. & ſine neceſſitate ad eam miraculoſam & difficilem infuſionem erroris à ſolo Deo recurritur. Conſtet ergo, dæmones aliquid verè & realiter ab igne pati; quid autem illud ſit, iam erit explicandum.

SECTIO SECVNDA.

Sententia de actione intentionali reiicitur, & ſtatuitur etiam actio ſeu malum phyſicum.

8 *Per ſpeciem quamdam intentionalē præciſè torqueri Angelum videtur ſentire Albertus, Bonauentura, &c.* CElebris in hac materia ſententia eſt, quæ docet, ignem ſolum producere in intellectu angelico ſpeciem quamdam intentionalem, quâ ipſe ignis cognoſcitur, & ſimul eâ cognitione torquetur Angelus. Tribuitur hæc opinio Alberto, Bonauenturæ, Scoto, Ægidio, Richardo, Okamo, & aliis apud Suarium cap. 13. num. 4. & 5. qui tamen non eodem modo eam declarant; ideò nos breuiſſimè per partes eam reiiciemus.

Explicatio D. Bonauentura de eâ ſpecie. Primò D. Bonauentura putat, eam ſpeciem connaturaliter ab igne produci in Angelo. quod recidit in ſententiam Scoti de ſpeciebus angelicis à rebus ipſis materialibus acceptis, de quâ tuli iudicium ſuo loco; ideò hîc nihil dico, niſi, non eſſe tam improbabile, eam poſſe ab igne produci, vt P. Suarez alibi & hîc etiam repetit; iam non diſputo, an id ſufficiat ad torquendum (de quo ſtatim) ſed de ſola productione loquor.

9 *Explicatio Secunda eiuſdem.* Secundò ait Bonauentura, dæmones alligari diuina virtute indiſſolubiliter igni tamquam carceri, & hinc oriri in dæmonibus timorem & horrorem ignis & caloris, quem refugiunt, Deo id in punitionem eorum ita diſponente. Hæc ſententia videtur relabi in eam de falſa apprehenſione: nam cùm calor ignis nec noceat, nec nocere poſſit dæmoni, non poteſt de vero malo eſſe timor, ſed ex falſa apprehēſione. quod videtur ipſe D. Bonauentura ſupponere, dum ait, *eos timere, vbi non eſt timor*. *Bonauentura videtur accedere ad ſententiam D. Thomæ.* Ita deducunt aliqui ſenſum Bonauenturæ; ego tamen crediderim Bonauenturam parum abeſſe à ſententia D. Thomæ; de qua infrà; & eum poſſe aſſignare ibi obiectum ſufficiens eius timoris, non recurrendo ad ſolam falſam apprehenſionem. Nam cùm ſuppoſuerit, dæmones alligari ei igni tamquam carceri, facilè de eâ alligatione eos gi & dolere dicere poterat; quid autem de eâ alliaffligatione ſentiendum ſit, dicam infrà: eſt enim communis valdè ſententia quæ eam alligationem ad-ſtruit, & diuerſa à ſententia num. 7. reiecta.

Explicatio Ægidij de illa ſpecie. Secundò eam ſententiam ità explicat Ægidius, vt dolorem omnem cenſeat eſſe actum potentiæ cognoſcitiuæ; ait ergo ab igne diuinitus eleuato produci in dæmone ſpeciem alicuius alterius obiecti læſiui, in cuius perceptione putat eſſe dolorem dæmonum: addit autem, ideò eam impreſſionem eſſe dæmoni diſconuenientem, quia eſt vehemens, & fit à Deo qui dæmonem conſeruat.

Impugnatio quorumdam eius explicationis refellitur. In hanc ſententiam inuehuntur nonnulli, eò quòd dolor non ſit actus intellectus, ſed voluntatis, vnde ruit ſuppoſitio Ægidij. Verùm in hac impugnatione aliquid admiſcetur de nomine, vt notarunt ipſimet hæc obiicientes: dixi enim ſuprà (quidquid ſit de voce illa *dolor*) hoc videri omnino certum, qualitatem, quæ formaliter torquet, non eſſe actum voluntatis, ſed potentiæ cognoſcitiuæ: licet enim anima per voluntatem non haberet diſplicentiam, ipſa tamen vehemens ſenſatio caloris aut ſciſſionis manus, &c. torqueret ac vexaret hominem; dolor autem voluntatis habet eam moleſtiam pro obiecto: quæſtio ergo eſt de nomine, an ea moleſtia an diſplicentia in illa dicenda ſit dolor; ergo ſiue in modo loquendi errauerit Ægidius, ſiue non, certè meritò poſuit in intellectu qualitatem torquentem formaliter dæmonem & hominem. Aliunde ergo fortè poſſet 10 *Impugnatio Secunda contra eamdem ſententiam refellitur.* Ægidius impugnari, quia non aſſignauit obiectum eius cognitionis ſeu doloris. Verùm & huic impugnationi reſponderi poſſet, obiectum illud eſſe læſiuum, cuius ſpeciem imprimit ignis: ita enim verbis citatis à Suario ait Ægidius, *Tamquam ſpeciem alterius læſiui, & illa perceptio læſionis eſt dolor.* *Reiicitur efficaciter Ægidius.* Hinc tamen ego eam ſententiam efficaciter reiicio: rogo enim, an ea ſpecies læſiui ſit, quâ tantùm cognoſcatur vis aliqua læſiua in abſtracto, & non vt in ipſo Angelo exiſtens, neque vt ipſum lædens; & tunc fateor poſſe tales ſpecies dæmoni infundi; at nego per illas eum poſſe torqueri; nam etiam Angeli de facto noſcunt vim quam

quam habet ignis ad torquendum hominem; non tamen propterea ipſe torquetur, nec quia homines formaliter vident alium torqueri, eo ipſo torquentur. Et id in Deo maiorem habet vim, qui clariùs & euidentiùs noſcit noſtros dolores; ergo percipere vim alicuius læſiui vt extra ſe exiſtentis, planè eſt impertinens ad torquendum Angelum. Quòd ſi ideò dicatur, illam ſpeciem eſſe de læſiuo aliquo, ſeu læſione in ipſo Angelo, iam oportet explicare quæ ſit illa læſio, an vera, an ficta: ſi ficta, ſeu apprehenſa purè, relabitur Ægidius in ſententiam ſuprà impugnatam numer. 7. ſi veram ponit læſionem, debebit illam explicare. Tota verò præſens difficultas in læſionis talis explicatione conſiſtit.

Non poteſt explicari læſio à ſpecie producta.

11 *Reiicitur alia eiuſdem explicatio.*

Quod verò ait, ideò impreſſionem ſpeciei eſſe nociuam, quia eſt à Deo, & vehemens, apertè eſt falſum: nam ſi Deus imprimat eidem Angelo ſpeciem vehementem de myſterio Trinitatis, non propterea cruciabitur Angelus pœna ignis, aut vlla alia, ſed potiùs erit felicior. Ratio eſt, quia cognitio ideò nocet, quia eſt de obiecto diſſono cognoſcenti, non quia à Deo proueniat, & vehemens ſit, niſi vehementia in nobis per accidens ob ſpiritus vitales dolorem capitis cauſſet. quod in Angelo non habet locum.

Explicatio Tertia quorumdam de eadem ſpecie. Impugnatio Suarij refellitur.

Tertiò, alij ideò dicunt, ab ea ſpecie vexari dæmonem, quia dolet ſe à tam ignobili corpore accipere ſpeciem: in quo modo dicendi non inuenit Suarez obiectum, quod repreſentet eas ſpecies. Ego tamen dico illam poſſe eſſe ſpeciem de ipſo igne, & duo repræſentare, & ignem & ſe ab igne productam: nam ſpecies angelicæ in ſententia etiam Suarij & ſe & ſua obiecta repræſentant: qua ergo parte ea ſpecies repræſentat ignem, non vexat Angelum; qua verò dicit, ſe à tam ignobili cauſſa produci, vexat; ergo ex hoc capite non benè ea doctrina reiicitur.

Impugnatur meliùs.

Confirmatio.

Meliùs ergo argumentatur contra illam idem P. Suarez, quia ea imperfectio, quòd producatur à tali cauſſa, vel nulla eſt, vel exigua moleſtia. Addo, hos auctores debuiſſe inferre contra Scotum aientem, Angelos à rebus ſpeciem accipere, eos torquendos ab omnibus rebus materialibus, quia ab eis recipiunt ſpecies. quæ eſt impugnatio ridicula, licet fortè aliunde ſententia Scoti falſa ſit.

12 *Explicatio Quarta Richardi.*

Quartò, Richardus in 4. diſt. 44. art. 2. quæſt. 9. in vehementia cognitionis de ipſo igne, & quòd non permittat Angelum alia cogitare, ponit eum dolorem, ad modum quo ſenſus noſter vehementi viſione torquetur.

Reiicitur.

Hæc etiam ſententia, quæ partim cum Ægidio conuenit, iam videtur refutata paulò antè: nam vehementia cognitionis non torquet ſpiritum, licet in nobis ob phyſicam læſionem organi, ratione ſpirituum vitalium, vel alio ex capite, fortè aliquam cauſſet moleſtiam. Quòd verò dicitur de attentione ad alia eſt improbabile; quia dæmones, vt dixi ſuprà, valdè multa efficaciſſimè & velociſſimè conſiderant circa alias materias.

13 *Reiiciuntur etiam Scotus, Okam, & alij.*

Hinc reiiciuntur Scotus, Okam, & alij, qui non differunt à præcedenti ſententia, niſi in eo, quòd non ſpeciem, ſed actum ipſum vehementem cognitionis dicunt ab igne immediatè produci in intellectu dæmonis: reiiciuntur, inquam; nam oſtendi eam vehementiam non torquere, & falſum eſſe Angelos non attendere ad alia.

Reiiciuntur Secundò.

Præterea, hi auctores ſe inuoluunt noua difficultate, quomodo ſcilicet ignis eum actum vitalem producat immediatè: ſi enim dicant, à ſolo igne eum produci, rem valdè duram docent, in opinione communiſſima negante etiam diuinitus id poſſe fieri; ſi verò ab igne ſimul cum intellectu eam cognitionem produci cenſent, id etiam eſt ſatis durum, & parum declarans pœnam dæmonum duram, quia ipſe intellectus ſimul cum ſpecie habet ſufficientem vim ad eam cognitionem; vnde gratis recurritur ad concurſum immediatum obiecti; ad quid ergo concurſus ignis?

Reiicitur efficaciùs eorum ſententia.

Quidquid verò de hoc ſit, parum per eam ſententiam declarari pœnam dæmonum, inde patet, quia ſi cognitio illa in ſe bona eſt, quid mihi nocet, quòd Deus aſſumat vt inſtrumentum ad eam producendam ignem? alioquin qui dicunt, gratiam phyſicè in nobis cauſſari ab aqua aut alia materia ſacramenti, tenerentur dicere, nos torqueri pœna aquæ per talem productionem. quod nullus vmquam ſomniauit.

14 *Non ſufficienter ergo explicantur pœna dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat ſpeciem.*

Ex dictis ergo conſtat, non ſufficienter explicari pœnas dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat ſpeciem aut cognitionem, ſeu per talem qualitatem intentionalem, ſed debere aliud malum aſſignari ab igne proueniens, in cuius perceptione conſiſtat vel dolor, vel (ſi nolis eum vocare dolorem) tortura & vexatio, de qua diſplicentiam voluntas habet; ſiue ſimul ignis concurrat ad actionem intentionalem eleuatus diuinitus, ſiue non.

Reiicitur ea ſpecies manifeſtè.

Id quod ratione à priori contra omnes modos explicandi actionem ſolam intentionalem clarè ſuadeo: nam ignis in ſe tam non eſt magis malus ſpiritui quàm aqua, aër. Idem dico de calore ignis; ergo cognitio illius non poteſt eſſe mala Angelo magis quàm cognitio aquæ, aëris, ſolis, lunæ, &c. ergo immediatè ignis non poteſt torquere cauſſando vel cognitionem, vel ſpeciem ſui. Neque item poteſt torquere cauſſando ſpecies de alio obiecto diſſono ſpiritui: tum quia iam debebit explicari illud obiectum; & tunc illud erit quod torquebit propriè, non ignis: tum quia malè aſſumeretur ignis ad producendam ſpeciem de alio obiecto, & connaturalius foret, vt ipſummet obiectum ad id eleuaretur; ergo debet aſſignari aliqua vel actio phyſica ignis, qua producatur in dæmone aliquid illi diſconueniens, quódque poſteà ab Angelo per intellectum cognoſcatur; in qua cognitione conſiſtet tortura, ad eum modum, quo in nobis prior eſt productio caloris, qui eſt nobis contrarius quæ productio nec eſt actus vitalis, nec torquet hominem, poſteà ſequitur ſenſatio illius in qua eſt formalis tortura: ac tertiò & vltimò ſequitur diſplicentia voluntatis, quæ vocatur communiter dolor.

Tortura dæmonis in quo conſiſtit.

15 *Obiectio pro ſententia refutata.*

Contra hanc illationem, & pro ſententia refutata poteſt obiici Primò, quia repugnat, ignem etiam diuinitus eleuari ad producendam qualitatem aliam in Angelo: non enim datur in rebus potentia obedientialis ad quoſcumque effectus.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò, à me eam potentiam probatam ſatis in Phyſicis. de quo hîc nec verbum ampliùs.

Secundò.

Secundò reſpondeo, & magis ad rem præſentem, per hanc obiectionem etiam impugnari qualitatem intentionalem productam ab igne in Angelo, quia & illa eſt qualitas phyſica; & ſi datur virtus ad intentionales, cur non ad phyſicas alias?

Tertiò.

Tertiò reſpondeo, etiam ipſo igne nihil producente fortè per incarcerationem, poſſe explicari eam pœnam. de quo ſtatim.

Obiectio Secunda ex Auguſtino. Secundò obiicitur Auguſtinus lib. 12. de Geneſi ad litteram cap. 32. Verùm ibi magis videtur negare ignem verum, & locum ſenſibilem, quàm *Reſpondetur.* ſolam hanc actionem phyſicam: ideo D. Thomas in 4. diſt. 44. artic. 2. quæſtiuncula 1. ad 2. ait, Auguſtinum ibi procedere inquirendo, non aſſerendo. *Obiectio Tertia ex Gregorio Magno.* Obiici etiam poteſt Gregorius Magnus lib. 4. Dialog. cap. 29. vbi ait de dæmone, *Ignem namque eo ipſo patitur, quòd videt, & quia cremari ſe aſpicit, crematur*: vbi non videtur Gregorius admittere aliquid ab igne productum præter co- *Soluitur.* gnitionem. Reſpondeo tamen, eo ipſo quòd dicat, *cremari ſe aſpicit*, ſupponere ante aſpectum iam cremari; ideò ſic Gregorium expono, *Quia aſpicit ſe pati ab igne qualitatem contrariam, formaliter per ipſum aſpectum torquetur.* quomodo *Obiectio Quarta ab auctoritate Patrum explicatur.* autem id fiat, inferiùs dicetur. Alij etiam Patres obiici poſſunt, qui videntur virtualiter negare verum ignem; de quibus iam egimus ſuprà. Fortaſſe enim ſolùm negant, ignem immediatè per ſe ſecundùm ſuum eſſe materiale eſſe ſpiritui diſſonum, qualitatem autem ſpiritualem ab igne productam, qua torqueantur propriè, & quam nos infrà ponemus, non credo ab eis negari.

SECTIO TERTIA.

Examinatur ſententia de alligatione ſpiritus ad ignem.

16 *Sententia D. Thomæ, Capreoli, & aliorum, dæmones ita igni eſſe alligatos, vt non poſſint ſe liberare ab illo.* Sententia inter recentiores valdè communis docet, dæmones eſſe alligatos igni, ita vt non poſſint ſe liberare ab illo, & ex hac alligatione cognita torqueri. Ita olim D. Thomas, Capreolus aliique Thomiſtæ apud Patrem Suarium cap. 14. numero 4. aliique multi Theologi: quorum fundamentum eſt, quia nihil aliud poteſt aſſignari quod ignis agat in ſpiritus; & hoc eſt ſufficiens, ergo.

Explicatur ea ſententia Primò. Hæc ſententia dupliciter poteſt intelligi. Primò ita, vt ignis nihil agat in Angelum, ſed ſola voluntas Dei eum teneat intra ignem; ex apprehenſione autem huius detentionis Angelus *Reiicitur in quodam ſenſu.* torqueatur. In hoc ſenſu inſufficiens omnino eſt hic modus dicendi ad explicanda Scripturæ & Patrum teſtimonia, quæ ignem ponunt vt pœnam dæmonum, & ab eo dicunt torqueri. Si enim à ſolo Deo ibi detinetur Angelus, vbi eſt ignis, nihil prorſus ab igne patitur; imò ignis ibi omnino ſe habet per accidens, & eo- *Reiicitur Secundò.* dem modo torqueretur Angelus, etiamſi ibi in eo centro terræ nullum prorſus corpus eſſet, ſed Angelus haberet fixam ibi ſuam vbicationem. Imò fortè quis diceret, ex ſuppoſitione, quòd in eo centro terræ debeant detineri, melius illis eſſe, dari ibi ignem, quàm ſi nihil eſſet: poſſunt enim nobile illud corpus contemplari, & ea cognitio- *Tertiò.* ne perfici. Adde, de facto ante diem iudicij non eſſe dæmones ligatos illi loco; ergo non torquentur de facto per ſolam actualem extrinſecam Dei alligationem.

17 *Explicatur Secundò eadem ſententia.* Ideò poſſet explicari Secundò ea ſententia, ſi tribueretur igni ex eleuatione diuina influxus in vbicationem angelicam in eo loco qua impediretur dæmon aliam acquirere, & conſequenter inde exire. Hic modus dicendi iam explicat, quomodo ignis ipſe torqueat, quatenus ſcilicet *Impugnatur à nonnullis.* detinet ibi poſitiuè Angelum. Impugnatur tamen à nonnullis tamquam inſufficiens. Primò, quia hoc ſenſu omnes dæmones & animæ damnatorum æqualiter torquerentur. quod videtur eſſe erroneum: nam qui grauiùs peccauerunt, grauiùs puniuntur: ſequela verò probatur, quia ea alligatio æqualis eſt, præſertim poſt diem iudicij; ergo & pœna ex illa prouenienſ. Hæc im- *Refellitur ea impugnatio.* pugnatio non vrget, quia etſi alligatio in ſe non recipiat magis & minùs; tamen apprehenſio ſeu cognitio de illa poteſt eſſe maior & minor, intenſior vel remiſſior: & conſequenter dolor, qui formaliter conſiſtit in ipſa apprehenſione vel cognitione, poterit eſſe maior vel minor; ſicut de facto in nobis contingit, vt idem malum phyſicum, verbi gratia, amiſſio bonorum aut filij, grauiſſimè torqueat vnum, & alterum leuiter, quia vnus fortiùs apprehendit altero.

Replicabis, Hæc inæqualitas non conſiſtet in 18 ipſo igne. Fateor, ſed quid inde? neque enim Scri- *Replica diluitur.* ptura aut Patres docent expreſsè aut virtualiter inæqualitatem pœnarum immediatè & formaliter prouenire ab ignis inæqualitate. Confirmo *Confirmatio argumenti.* ad hominem; ipſe enim arguens dicit pœnam damni eſſe inæqualem iuxta grauitatem peccati; cùm tamen ea pœna, id eſt carentia viſionis, æqualis ſit ex ſe in omnibus; inæqualitatem autem ſolùm explicant hi per maiorem & vehementiorem apprehenſionem. quod eodem modo locum habet in alligatione ad ignem.

Impugnatio eorumdem Secunda. Secundò, iidem argumentantur, quia ſequitur ex hac ſententia, poſt diem iudicij quemlibet hominem damnatum grauiùs multò torquendum quàm ipſum etiam Luciferum: hic enim ſolùm torquebitur alligatione ad ignem; & hæc fortè erit maior in homine, quia plures partes phyſicas habet, quæ alligentur, anima ſcilicet & corpus. Vltra alligationem autem Lucifer nihil patietur; homo verò ratione corporis patietur grauiſſimos dolores & cruciatus à calore vehementi producto in corpore. hoc autem eſt abſurdum, ergo. *Refellitur etiam hæc impugnatio.* Sed neque hoc vrget: reſpondetur enim ſicut præcedenti obiectioni, poſſe Deum facilè in homine minuere vtramque apprehenſionem & de alligatione, & de calore, & in Angelo intendere vnicam apprehenſionem de ea alligatione; ita vt non ſolùm adæquet, ſed & ſuperexcedat omnes dolores cuiuſlibet hominis.

Reiicitur efficaciùs ea ſententia. Omiſſis ergo his argumentis, prædictam ſententiam ſic reiicio Primò, quia difficulter in ea explicatur, quomodo dæmones, qui vſque ad diem iudicij non ſunt alligati inferno, de facto tamen torqueantur.

Reſpondebis, eos ſemper ſecum ferre ignem. 19 *Obiectio Prima.* Hoc tamen videtur valdè difficile creditu, vt ſcilicet quandocumque illi ſunt in hoc mundo, debeat fieri miraculum & occultationis ignis, & *Refutatur.* ceſſationis à calefactione, &c. ſed quidquid de hoc ſit, contrà efficaciter, quia, ſi illis licet quocumque velint pergere, nihil eis nocet ignis, quem ſecum ferunt, quia nihil diſſonum & contrarium in eis producit (vt hæc ſententia ſupponit) & abſolutè eos non alligat, quia poſſunt exire.

Obiectio Secunda. Reſpondebis Secundò, eos torqueri, quia ſciunt ſe deputatos ad perpetuum carcerem in inferno. *Refutatur.* Contrà, quia, licet hæc cogitatio eos torqueat æqualiter, longè tamen aliud eſt pœnam futuram apprehendere, longè aliud eam præſentem ſentire. id quod ex terminis notum eſt: aliter enim torquetur reus timore rotæ, aliter dum actu franguntur ei crura. Confirma- *Confirmatio argumenti.* tur, quia non torquetur propriè pœna inferni diabolus ille, qui in deſerto ligatus eſt ab Angelo Raphaële, etſi non poſſit inde ſe mouere: item

item diuitis illius Epulonis anima non egreſſum ab illo loco poſtulabat, ſed aquam pro refrigerio contra ignis ardorem. quod eſſet purè impertinens, ſi nullam aliam ibi pœnam pateretur, quàm eſſe ligatam in eo loco. *Refutatur Secundò.* Secundò reiicitur ille modus, quia, ſi eius auctores ſemel concedunt, ab igne poſſe produci in Angelo vbicationem, vel impulſum ſpiritualem, iam videntur deſerere ſuum fundamentum, & potuiſſent eodem modo ponere aliam qualitatem doloriferam magis ad rem ipſam. de qua nos infrà.

20 *Refutatur vlteriùs.* Vrgeo, Omnes Patres videntur ibi diſtinguere duo, & cruciatum, & alligationem; vnde Epulo, vt dixi, non petiit pro ſolatio exire ab eo loco, ſed mitigari eius ardorem. Hoc ipſum Suarez benè confirmat ex animabus Purgatorij, quæ vero igne cruciantur, & non poteſt in alligatione conſiſtere, quia ſciunt ſe breuì inde euaſuras. quo ergo modo in eis conceditur ea tortura, poſſent hi auctores independenter ab alligatione de dæmonibus diſcurrere. *Refutatur Tertiò.* Tertiò ſic vrgeo, quia aliàs animæ puerorum decedentium ſine baptiſmo non minùs pœnam ſenſus paterentur quàm damnatorum, quia etiam ſunt alligatæ ad locum illum ſubterraneum, iuxta communem ſententiam, etiamſi fortè in dolore de illa inæquales eſſent: ergo in eis etiam reperitur tota pœna ſenſus dæmonum. Hoc autem videtur prorſus erroneum, ergo.

SECTIO QVARTA.

Quid de ſententia aſſerente torqueri dæmones calore in ipſis producto.

TRibui ſolet Henrico apud Suarium num. 24. ſententia aſſerens ignem producere in dæmonibus calorem, & per eum illos torqueri. Cui ſententiæ fauet Scotus in 4. diſt. 50. quæſt. vnica, docens, animas eodem planè modo torqueri quo in corpore. Fundamentum huius ſententiæ eſſe poteſt, quia talis modus torquendi eſt poſſibilis: non enim videtur in eo vlla repugnantia, & aliunde ſufficiens, ergo.

21 *Declaratur ea ſententia.* Duo in hac ſententia conſiderari poſſunt: vnum eſt, an diuinitus repugnet in Angelo recipi calorem; alterum, an per eum ſufficienter declaretur dolor dæmonum. *Sententia quorumdam, nec diuinitus poſſe recipi calorem in Angelo.* Circa primum nonnulli omnino videntur cenſere, nec diuinitus poſſe illum recipi in Angelo. Et quidem, non eleuari Angelum ad eam perceptionem per aliquid in ſe receptum, inde videtur ſuaderi, quia vel illud eſt materiale vel ſpirituale: ſi ſpirituale, tam illud incapax erit caloris materialis quàm ipſe Angelus; & conſequenter, ſi Angelus non poteſt immediatè calorem recipere, nec poterit ea potentia ſuperaddita: ſi verò ea potentia dicatur materialis, tunc Angelus tam incapax erit ad eam recipiendam, quàm ad recipiendum ipſum calorem materialem. Quod verò nec diuinitus eleuari immediatè poſſit Angelus inde hi probant, quòd potentia receptiua proximè reſpicit actum: vnde ſi forma eſt incapax informationis ſubiecti, etiam ſubiectum eleuari non poterit ad eam recipiendam, neque in cauſſis formalibus habet locum potentia obedientialis.

22 *Refutatur ea ſententia, aſſeriturque contrarium.* Ego tamen circa hoc punctum non maiorem habeo difficultatem in eo, quòd qualitas aliqua diuinitus recipiatur in ſubiecto incapaci naturaliter illius, vt verbi gratia, diuinitus recipiatur in aqua gratia, & calor in anima, quàm in eo, quòd eleuetur aqua ad producendam ipſam gratiam. Nec puto in hac materia conſequenter locutos hos auctores; non enim aſſignari vlla poteſt diſparitas inter vnam & alteram eleuationem: duo enim vel tria inſinuant capita repugnantiæ, quæ haud operosè ſoluuntur. *Argumentum in contrarium.* Primum, quòd in ſubiecto ſpirituali & indiuiſibili non poteſt res materialis eſſe, quia deberet eſſe ad modum rei indiuiſibilis. *Retorquetur.* Verùm hæc ratio ſtatim retorquetur contra hos, qui alibi ponunt in Angelo vbi ſpirituale diuiſibile: vnde quoad punctum diuiſibilitatis eadem erit difficultas de ea vbicatione, ac ſi illa eſſet materialis. *Reiicitur Secundò.* Secundò, de facto, iuxta probabiliorem ſententiam, actus materialis ſenſationum & appetitionum, item vnio humana recipiuntur ſaltem inadæquatè in anima; nec ibi habet repugnantiam ille modus eſſendi rei diuiſibilis in indiuiſibili, &c. & in ordine ad potentiam abſolutam clariùs apparet, non eſſe ibi vllam repugnantiam: nam diuinitus poſſent poni omnes illæ partes in eodem puncto loci penetratæ inter ſe, quo ceſſaret omnis difficultas; præterquam quòd, cùm Angelus poſſit occupare locum extenſum, poſſunt illæ partes caloris cum extenſione poni.

Secundum argumentum ſoluitur. Secundò inſinuat quod iam tetigi, potentiam proximè reſpicere actum. Cui reſpondeo, potentiam non magis reſpicere actum, quàm cauſſa reſpiciat effectum; vnde non video cur cauſſa poſſit eleuari ad effectum improportionatum, & non etiam ſubiectum ad formam improportionatam. 23 *Confirmatio refellitur.* Quod addunt, ſi forma eſt incapax informationis ſubiecti, etiam ipſum ſubiectum eſſe incapax receptionis illius formæ, dupliciter poteſt intelligi, vt dicat, ſi forma etiam diuinitus eſt incapax informationis ſubiecti, tunc nec ſubiectum poſſe eleuari etiam diuinitus. Et in hoc ſenſu verum omnino dicunt, at petitur ibi principium: nam ego dico eam formam poſſe diuinitus recipi & informare, quia nulla eſt in hoc repugnantia; vel ergo ita intelligunt illud principium, vt eo ipſo, quòd forma naturaliter ſit incapax informationis ſubiecti, hoc etiam ſit incapax diuinitus receptionis illius. Et tunc falſum dicitur: non enim benè infertur, *Naturaliter non poteſt, ergo nec diuinitus.* Et idem argumentum poſſem formare in cauſſa efficiente & effectu, ſi effectus eſt naturaliter incapax vt oriatur ab hac cauſſa, ergo & hæc erit incapax vt producat etiam diuinitus talem effectum; ergo eadem eſt ratio de effectu reſpectu cauſſæ, quæ de forma reſpectu ſubiecti.

24 *Obiectio.* Fortè diceres pro ea repugnantia, ideò ſubiectum reſpicere magis proximè formam, quàm cauſſa reſpiciat ſuum effectum: nam ſubiectum debet vniri intrinſecè formæ, cauſſa autem non petit eam vnionem cum effectu; poteſt ergo ſpecialis eſſe aliqua repugnantia in vnione intrinſeca, quæ non ſit in extrinſeca cauſſalitate; ergo ex hoc capite poteſt repugnare ea eleuatio, licet altera non.

Soluitur. Reſpondeo verum eſſe, dari talem diuerſitatem, item fortè aliquando ratione talis vnionis aliquam eſſe repugnantiam in vna eleuatione, quæ non ſit in altera. Vnde in Phyſicis dixi, vnam formam rationalem poſſe diuinitus eleuari, vt producat alteram, non tamen vt ſit ſubiectum alterius; ſicut vna materia poterit per potentiam obedientialem producere alteram, non tamen eſſe forma aut ſubiectum alterius. Fateor hæc ita eſſe; at in præſenti non videtur ſufficere: nam ideò vna anima non poteſt eſſe ſubiectum alterius, quia inter ſubiectum & formam

formam debet eſſe aliqua diuerſitas ſpecifica, quæ non datur inter duas animas, vel propter alias rationes, de quibus ſuo loco: at vt dicatur nullum accidens materiale diuinitus poſſe recipi in ſubiecto ſpirituali, nulla penitus affertur repugnantia ſpecialis magis quàm in eleuatione aquæ ad cauſſandam gratiam; ergo æqualiter debemus in præſenti de vtroque puncto diſcurrere.

Tertium argumentum explicatur & refutatur. Quomodo potentia obedientialis habeat locum in eleuatione intrinſeca. Quod eſt idē cum alio non poteſt ab illo nec diuinitus ſeparari.

Tertiò denique, quod hi dicunt potentiam obedientialem non habere locum in eleuatione intrinſeca, duplicem etiam habere poteſt ſenſum. Vnus eſt, quòd Deus non poſſit in ordine ad conſtituendum totum ſupplere defectum partis, aut aliam diuerſam partem ponendo, relinquere idem totum; & hoc libenter concedimus: nam totum eſt idem cum partibus, & id quod eſt idem cum alio non poteſt ab illo nec diuinitus ſeparari, vt per ſe conſtat. Vnde non poteſt Deus hominem conſtituere, ponendo in materia prima aliam formam ſpecie diuerſam à

25 *Alius ſenſus propoſitionis etiam refutatur.*

rationali: at in hoc ſenſu non agimus in præſenti, quia probare non volo, idem totum conſtandum ex calore & Angelo, quod ex calore & corpore: ex terminis enim oppoſitum eſt manifeſtum. Alius ergo ſenſus eius propoſitionis eſſe poteſt, quòd etiam ad recipiendum illam formam, ſiue conſtituat eumdem effectum formalem, ſeu idem totum cum illa, ſiue diuerſum, non habeat locum potentia obedientialis. Et in hoc ſenſu ſupponit, quòd probandum eſſet, & quod manifeſtè falſum eſt: nam ſaltem in multis formis, v.g. in ſpeciebus intentionalibus, quæ ſunt in vno Angelo, admittunt hi diuinitus poſſe recipi in alio Angelo ſpecie diuerſo, etiamſi illæ ſpecies natura ſua alterum ſubiectum reſpicerent; in hac autem eleuatione infringuntur omnia argumenta aduerſa. Conſtet ergo probabiliùs concedi, poſſe diuinitus calorem in Angelo recipi.

Probabilius ergò eſt, calorem in Angelo recipi poſſe. Quæſtio, vtrùm, conceſſa ea receptione, dæmon per illū calorem ſufficienter torqueretur. Non videtur per talem calorem Angelus torquendus.

Secundò ergo circa eam ſententiam in dubium vocatur, vtrùm data ea receptione, per illum calorem dæmon ſufficienter torqueretur, ſiue dolor ille ſit eiuſdem rationis cum noſtro, ſiue non, à quo iam abſtraho. Et in hoc puncto aſſentior P. Suario, dicóque, non videri per talem calorem Angelum torquendum vllo modo (niſi fortè ratione alicuius diſplicentiæ, quòd in tam nobili ſubſtantia ponatur vnum ignobile accidens, quæ eſt valdè parua pœna, vt ampliùs ex dicendis conſtabit.) Ratio huius eſt, quia calor, quà calor non affligit aut torquet, ſed quà eſt contrarius ſubiecto; vnde etiam in nobis, quando eſt temperatus, potiùs recreat: ſi autem in manibus eſſet tantus quantus in corde vexaret; in corde

26 *Probatur.*

autem non vexat, quia ibi eſt debitus, in manibus aut oculis eſſet contrarius; ergo, cùm Angelus non habeat vllam contrarietatem cum calore, non

Confirmatur.

poterit eo vexari. Vrgeo: non enim magis apparet diſſonantia caloris cum Angelo, quàm albedinis aut lucis cum eodem Angelo; quis autem diceret Angelum tortum iri tam grauiter ac iam in inferno, ſi diuinitus reciperet albedinem aut lucem, aut quamcumque aliam qualitatem materialem? Dixi, *tam grauiter ac in inferno*, quia non curo, vtrùm habiturus eſſet aliquam diſplicentiam de eo, quòd ei poneretur aliquod accidens materiale: quæ ſanè non eſſet tanta quanta pœna ignis.

Infertur, non poſſe pati dæmonem ab eo calore dolorē eiuſdem ſpeciei cum eo quem nos patimur.

Hinc infero à fortiori, non poſſe pati dæmonem ab eo calore dolorem eiuſdem ſpeciei cum eo quem nos patimur; quia, licet fortè ſit aliqua repugnantia inter Angelum & calorem, improbabiliter tamen dicitur, illam eſſe vel tantam, quantam inter eumdem calorem & nos; multò autem improbabilius eſt dicere, eam eſſe eiuſdem ſpeciei.

SECTIO QVINTA.

An quoad difficultatem præcedentem eadem ſit ratio de animabus ſeparatis.

Sententia P. Suarij, nō poſſe animas ſeparatas calore torqueri.

PAter Suarez ſuprà non ſolùm contendit, non poſſe dæmones torqueri calore, ſed nec animas etiam ſeparatas. Quòd enim in corpore poſſint, non probat, inquit, poſſe etiam extra. Fundamentum illius eſt, quia quamdiu ſunt ſeparatæ, non eſt illis contrarius calor; ſine illo autem non poteſt eſſe actualis de illo vt diſconueniente dolor, ergo.

27 *Poteſt anima ſeparata pati dolorem à quauis qualitate diuinitus, à qua pati poterat in corpore. Probatur. Suppoſitio Prima.*

Iudico tamen dicendum, diuinitus non ſolùm eumdem ſpecie, ſed etiam eumdem numero dolorem poſſe animas ſeparatas pati & à calore, & à frigore, & ab aliis qualitatibus, quem ab eiſdem in corpore tolerant. Hanc defendit ſaltem quoad eumdem ſpecie dolorem Scotus & Vaſquez apud eumdem Suarium; ego autem illam ſic probo, ſupponendo Primò, quod in libris de Anima fusè docui, actus omnes ſenſationis tam internos quàm externos, item & appetitus recipi inadæquatè in ipſa anima rationali, & illam ſolam, non verò corpus, eſſe, quæ verè & propriè percipit obiectum, & illud appetit, denominatiuè autem ab illa totum compoſitum.

Secunda.

Secundò ſuppono, etiamſi tunc illi actus, eò quòd materiales ſint, dependeant inadæquatè à materia, eam tamen dependentiam in ordine ad hoc, vt anima percipiat obiecti delectabilitatem aut moleſtiam, eſſe omnino per accidens, quia ex eo quòd actus ille animam informat, ipſa accipit effectum formalem ab illis; non autem ex eo quòd ſimul illi ſint in altero ſubiecto. Vnde fit manifeſtè, vt ſi iam Deus me inſcio conſeruaret inadæquatè ſine ſubiecto, id eſt ſine corpore, meam ſenſationem, eam tamen relinquendo in anima receptam, ſupplendo in genere cauſſæ efficientis corporis cauſſalitatem: fit, inquam, vt eodem planè modo ego obiectum illud cognoſcerem, delectarer, aut triſtarer de illo, ac ſi illi actus eſſent etiam recepti ſimul in meo corpore. Imò neque ego poſſem differentiam illam vllo prorſus modo percipere.

28 *Tertia.*

Tertiò ſuppono, diuinitus poſſe à Deo conſeruari viſionem de albedine, verbi gratia, ipſa albedine non exiſtente; & tunc eodem modo videndum obiectum ac ſi ipſum in re exiſteret. quæ eſt expreſſa ſententia P. Suarij lib. 3. de Anima cap. 12. num. 50.

Ex ſuppoſitionibus declaratur aſſertio.

Ex his tribus ſuppoſitionibus ſic in præſenti diſcurro: Poteſt diuinitus, etiam abſente calore diſconueniente, conſeruari cognitio ſenſitiua illius; ſicut abſente albedine ſeruari poteſt cognitio ſenſitiua viſiua eius albedinis: at quia ea ſenſatio conſeruata in anima etiam abſente alio conſubiecto redderet eumdem formalem effectum circa animam, quem iam reddit & tunc anima, eodem modo perciperet eam diſconuenientiam, vt ſuppoſitum eſt; ergo eodem modo ea ſenſatio tunc torqueret animam quo nunc; ergo in anima ſeparata exigua vel nulla potiùs eſt difficultas circa modum, quo poſſit diuinitus à calore torqueri. Hæc eſt vnica & ſufficientiſſima

ſufficientiſſima concluſionis noſtræ probatio, quámque ſic explicatam non debilitant vllæ aduerſæ obiectiones.

29 *Obiectio.* Quarum prima ſit : Impoſſibile eſt dari actum vitalem ſine obiecto proportionato, quia impoſſibile eſt velle, niſi aliquod obiectum ametur, &c. nam habitudo ad obiectum eſt eſſentialis actui : atqui tunc nullum eſt obiectum, ergo.

Solutio Prima. Reſpondeo Primò, in viſione, ſi diuinitus conſeruetur ſpecies de albedine, eſſe eamdem difficultatem; cùm tamen eam admittant aduerſarij, imò in aliis ſenſibus loco paulò antè citato idem admittunt. *Secunda.* Reſpondeo Secundò & abſolutè, omnes neceſſariò debere concedere, poſſe nos cognoſcere aliquod obiectum, ac intueri vt præſens, vbi verè non eſt præſens realiter. quod idem de aliis ſenſibus dico: ſic video hominem in ſpeculo, & tamen homo verè ibi non eſt; ſic audio ſonum vnde echo reflectitur, & tamen ibi non eſt ſonus, ſed ſpecies ſoni. Quo exemplo ſpeculi ad explicandam hanc difficultatem vtitur, qui hæc obiicit in præſenti. Vnde miror, eum difficultatem inueniſſe in ea ſenſatione animæ ſeparatæ de obiecto abſente; apparet autem in præſenti quoad viſionem illius obiecti, vbi non eſt, per accidens eſſe, quòd alibi ſit, dummodò ſpecies *Confirmatio ſolutionis.* manerent in rerum natura. Imò addo, ſi præcisè requiritur exiſtentia obiecti alibi, poſſe nos facilè euadere, dicendo animas ſentire calorem exiſtentem de facto igne; ſentire, inquam, in ſe perinde ac ſi ibi eſſet verè in illis; ſicut homo faciem alibi exiſtentem videt in ſpeculo perinde ac ſi ibi eſſet. Vide quàm conſequenter ad veritatem & clarè à nobis in hoc puncto diſcurratur. Quòd item, abſente, obiecto, ſæpè ſit in nobis ſenſatio, patet in auditione, quæ ſæpè ſit iam ſono non exiſtente, & in viſione iridis, &c.

30 *Obiectio Secunda. Solutio.* Secunda obiectio ſit, quia ille actus eſſet deceptiuus, ergo non poteſt Deus ſpeciem pro illo animæ infundere. Reſpondeo ipſis in libris de Anima, Deum tunc non decipere, ſed producere veram ſpeciem, quæ ſimul cum potentia producit illam cognitionem, ſeu ſenſationem, vt in viſione albedinis non exiſtentis concedunt hi auctores.

Obiectio Tertia. Solutio Prima. Tertia obiectio ſit : Anima non recipit tunc eas ſpecies materiales, ergo non poteſt per illas efficere ſenſationem. Reſpondeo Primò, ſpecies illas poſſe diuinitus in anima recipi, *Secunda.* etiamſi ſint materiales. Secundò, etiamſi non recipiantur in ea, ſed ſint in eodem loco cum anima, poſſe cum illa concurrere ad ſenſationem: nam (vt oſtendi in libris de Anima) ſpecies aut obiectum non requirunt per ſe vnionem phyſicam cum potentia cognoſcitiua ad concurrendum cum ea : concauſſæ enim, licet non vnitæ, ſi vicinæ ſint, poſſunt ſimul in effectum influere. Per accidens autem de facto, quia ſpecies per ſe exiſtere non poteſt, eò quòd ſit accidens, ſolet poni in ipſo ſubiecto cognoſcente. quòd ſi æquè applicata aut indiſtans à cognoſcente conſeruetur, etiamſi vnita non ſit, poterit eodem modo ad eam cognitionem concurrere. Et in hac obiectione id videtur ſupponi, cùm dicantur ſpecies materiales noſtræ de facto non receptæ in anima, nec illi immediatè vnitæ, ſed ſoli corpori; & tamen per illas ſic in corpore exiſtentes ſufficienter videtur anima determinari ad cognitionem eliciendam. Tertiò

reſpondeo, poſſe Deum diuinitus ſupplere ſpeciei defectum per auxilium extrinſecum, vt & Pater Suarez & melior pars Theologorum & Philoſophorum admittit: nam Deus cauſſas efficientes omnes, maximè non vitales, qualis eſt ſpecies, ſupplere poteſt; ergo non producta vlla ſpecie, poterit tamen anima habere eamdem ſenſationem etiam numero quàm in corpore; & eodem modo torqueri: quia anima non torquetur per ſpeciem, ſed per ſenſationem productam. quòd ſi eadem ſenſatio ſit producta à ſolo Deo, cum ea quæ à ſpecie producitur naturaliter, eodem modo torquebitur anima in vno ac in altero caſu. 31 *Tertia. Poteſt Deus diuinitus ſupplere defectum ſpeciei per concurſum extrinſecum.*

Obiectio Quarta. Quarta obiectio : Anima ſeparata ſcit optimè nocere ſibi non poſſe calorem, quia ſcit, non eſſe ſibi in eo ſtatu contrarium; ergo non poteſt decipi in ea ſenſatione. *Reſponſio Prima.* Reſpondeo Primò, Deum facilè in illa impedire poſſe eam reflexam cognitionem, quòd ſcilicet ſibi calor non noceat, vt ſic detur locus pœnæ. *Secunda.* Secundò, poſſe vtramque cognitionem ſimul cohærere diuinitus; nám vna eſt per modum apprehenſionis externæ; *Intellectus non poteſt corrigere apprehenſiones externas.* optimè autem fieri poteſt, vt, licet mihi reuelaretur nullum hîc eſſe colorem; ſi tamen in oculo ſeruaretur ſpecies, ego nihilominùs elicerem viſionem, nec poſſe cohibere viſum. Ego ſanè nec apparentem in hoc video difficultatem, 32 *Confirmatio.* & paſſim contingit, vt, quando quis, dum in gyrum ſe mouit, velociter ſtatim habeat apprehenſionem, ac ſi tota terra tremeret; & licet intellectus tunc firmiſſimè ſciat, nullum eſſe terræ motum, eam tamen eluſionem aut oculorum aut phantaſiæ cohibere non poteſt. quòd ſi illa apprehenſio motus eſſet ex ſe dolorifera, non poſſet tunc intellectus, quantumuis veritatem agnoſcens, impedire eum dolorem; ergo licet ſciat anima, ibi non eſſe obiectum, habet tamen eam ſenſationem illius ac ſi eſſet præſens, & eodem modo torquetur: nam, vt dixi ſæpè, formalis tortura non conſiſtit in ipſa qualitate contraria, ſed in illius perceptione per ſenſationem; ergo, hac ſenſatione manente, etiamſi qualitas non ſit, adhuc erit formalis tortura, & eam neceſſariò ſequetur actus appetitus, qui dicitur dolor, iuxta ſecundam acceptionem doloris. de quo ſupra.

Iam ex dictis infero manifeſtè, quomodo 33 animæ damnatorum poſt vnionem ad corpus *Infertur, animas damnatorum poſt vnionem ad corpus non torqueri duobus doloribus. Suarius refutatur.* non torqueantur duobus doloribus diuerſis; vno qui antè erat, alio qui videbatur poſteà conſurrecturus ex contrarietate caloris cum corpore: &, licet non reputet abſurdum P. Suarez duos eos dolores concedere, mihi tamen id durum videtur; nam formaliter ponerentur duæ adæquatiſſimæ pœnæ in animabus ſeparatis: vna, qualis, ſi homo iam in corpore torqueretur igne inferni; alia, quam de facto illis tribuit Suarez: quæ tanta eſt, quanta in eo homine ſimul cum corpore torto; quis autem diceret duplicandam pœnam ex integro poſt vnionem ad corpus? *Confirmatur.* Certè ſicut viſio beata, quæ eſt ſubſtantialis merces, tota datur animæ ſeparatæ, etiam ante vnionem ad corpus; ita ſimiliter videtur infligi de facto pœna adæquata quaſi ſubſtantialis, licet fortè poſſimus dicere, in accidentalibus aliquod futurum augmentum. *Obiectio.* Video huic difficultati facilè poſſe à Suario reſponderi, ſi vtraque pœna non eſt infligenda, Deum deſtructurum primam, daturúmque locum, vt reſultet naturalis ſenſatio caloris in *Reiicitur.* anima iam vnita corpori. Verùm ſine ea mutatione nos faciliùs componimus totam difficultatem

moraliter; & in primis ſupponendum eſt, implicationem eſſe in terminis dicere, eos eſſe determinatos omnino ad peccandum. Nam, cùm peccatum vt tale ſit eſſentialiter liberum, repugnat determinatio omnimoda ad illud. Poteſt fortè reſponderi, nō repugnare, vt ſit determinatio ad hoc vel illud peccatum: eo enim ipſo quòd habeant libertatem circa quodcumque in particulari, poterunt abſolutè peccare, etiamſi vagè determinati ſint ad peccandum in hac aut illa materia. Sed contrà manifeſtè, quia (vt alibi docui fusè) ſi duo illa, quæ dicuntur peccata, ſint æqualia, tunc non erit peccatum, vnum præ altero eligere; & cùm vtrumque non poſſit vitari, non poteſt dæmoni imputari ad peccatum, quòd vnum elegerit. Si verò ſint inæqualia, tunc eligendo minus malum, non peccabit; & conſequenter neceſſitatus non erit ad peccandum, quia poteſt eligere minus, in quo non eſt peccatum. Non ergo loquimur de peccato formaliter ſumpto, ſed materialiter, v. g. an ſit determinatus dæmon ad odium Dei, vel proximi; ſiue vtrumque ſit formaliter peccatum, ſiue vnum tantùm. Aut certè, ſi de peccato formali ſermo ſit, tunc quæritur, an moraliter ſit neceſſitatus: nam moralis neceſſitas, ſi potentia adſit phyſica ad contrarium, non excludit peccatum. exemplo ſint venialia, quæ à nobis omnia vitari non poſſunt moraliter, ſed ſolùm phyſicè; & tamen in illis omnibus peccamus.

Implicat, eos eſſe omnino determinatos ad peccandum.

Obiectio.

Contrà.

Non eſt hic quaſtio de peccato formaliter ſumpto, ſed materialiter.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm proueniat ab habitu à Deo infuſo.

Aureoli & Holkot ſententia.

Cenſet Aureolus & Holkot apud Suarium cap. 10. dæmones eſſe neceſſitatos ad tales actus ex ſe malos; id verò prouenire ab habitu quodam infuſo à Deo, & neceſſitante voluntatem ad eos actus, dicúntque, eò quòd Angelus vel vno ſolo peccato & in vna ſola materia promeruerit damnationem, non potuiſſe non eo actu acquirere talem habitum inclinantem ad omnia peccata. In hanc ſententiam vehementer inuehuntur aliqui cum Marſilio in 2. q. 5. art. 3. Primò, quia facit Deum auctorem peccati. quod maiorem habet difficultatem, ſi habitus ille neceſſitet etiam phyſicè ad actus tales: nam tunc eſt maior determinatio ex parte Dei. Secundò, quia ille habitus non poteſt neceſſitare quoad exercitium: voluntas enim per ſe ipſam eſt domina ſui actus, & dominium hoc non tollitur per talem habitum; ergo nec imponitur neceſſitas quoad indiuiduum, maximè cum ille habitus non tollat indifferentiam iudicij.

Impugnatur ea ſententia. Primò.

Secundò.

42 Nec item neceſſitat quoad ſpeciem, quia libertas illa eſt intrinſeca voluntati; ergo non tollitur per ſuperuenientem habitum. Confirmatur hoc ſecundum: neceſſitas quoad ſpeciem eſt neceſſitas quoad multos actus ſpecie diuerſos; at repugnat habitum vnum ad eos actus neceſſitare: nam cùm illi actus diuerſorum peccatorum non conueniant in aliqua ratione boni, ſub quâ poſſint reſpici ab vno habitu; ratio autem mali moralis, in quâ conueniunt ea peccata, non poſſit eſſe motiuum habitus, quia eſt quid in ſe malum, & habitus reſpicit actus ſub ratione boni; inde fit, vt non poſſit vnus ad omnes actus inclinare. Nec poteſt dici, id fieri per actus diſtinctos: nam & tunc Deus auctor eſſet omnium malorum quæ à dæmone fiunt: & cùm probatum ſit, nullum habitum determinate ad exercitium ſui actus, nec omnes illi ſimul determinabunt.

Confirmatio.

Replica ſoluitur.

Duæ hæ impugnationes mihi non ſatisfaciunt, & vt à faciliotibus incipiamus, ſecunda valdè debilis eſt: nam ex ea ſequeretur, per nullam qualitatem poſſe voluntatem determinari ad exercitium mali aut boni alicuius actus: nam ſic ego dicerem, Voluntas ex ſua natura eſt domina ſui actus, ſed illa natura ſeu dominium non tollitur voluntati per phyſicam prædeterminationem aut per viſionem beatam; ergo nec dominium, ergo nec libertas, ergo nec neceſſitabitur ad amorem per illam. Debent ergo argumentans & Marſilius dicere, dominium voluntatis in ſuos actus non eſſe ipſi voluntati adęquatè intrinſecum, ſeu eſſentiale, ſed includere prætereà carentiam alicuius qualitatis aut cognitionis cogentis ad eum actum; cùm ergo in hoc caſu ſupponatur habitus neceſſitans, eo ipſo ſupponitur non eſſe in voluntate dominium. Et hinc etiam conſtat, quod dicunt de neceſſitate ad ſpecificationem non vrgere: nam etiam illa poteſt tolli per aliquam qualitatem.

Reiicitur ſecunda hac impugnatio.

Dices, Habitus ſolùm eſt ad faciliter poſſe & ad inclinandam voluntatem, ſemper tamen intra terminos libertatis; ergo non poteſt tollere libertatem. Reſpondeo hîc iam fieri quæſtionem de nomine, vtrùm ea qualitas, eo ipſo quòd tollat libertatem, vocanda ſit habitus, an non. De nomine non multùm curo, dum concedatur (vt debet concedi) poſſe libertatem per qualitatem ſuperadditam tolli. 43

Obiectio.

Soluitur.

Quòd in confirmatione dicitur, non poſſe ſcilicet vnum habitum inclinare ad omnia illa obiecta, non vrget; quia haberet tunc locum altera ſolutio de multis habitibus, per quos ea inclinatio eſſet. Quod verò replicatur, Deum futurum cauſſam per illos habitus omnium actuum malorum, iam pertinet ad primam impugnationem; de qua ſtatim; vnde non erit niſi vnum argumentum contra eam ſententiam. Addo, nunc etiam vnico habitu id fieri poſſe. Primò, quia poteſt inueniri aliqua ratio boni in omnibus illis actibus, ſub quâ reſpiciantur ab habitu, ſcilicet quòd ſint in bonum ipſius damnati; vt etiam hi cum quibus ago docent, omnia quæ appetit damnatus, appetere ex affectu concupiſcentiæ propriæ; ergo in omnibus inuenit rationem boni proprij, ſub hac ergo ratione poterunt omnes illi actus reſpici ab vno habitu. Secundò dico, vt habitus reſpiciat multos actus, non eſſe neceſſarium vt conueniant in aliquâ ratione particulari, ſicut ſuperiùs oſtendi, poſſe duo obiecta inter ſe diſparata, imò oppoſita, vno eodemque actu cognoſci, aut amari; & potentia noſtra, voluntas ſcilicet, reſpicit odium & amorem, non ſub aliqua ratione communi, ſed immediatè & per ſe quemlibet ſecundùm ſuam ſpecificam eſſentiam; idem eſt de actu honeſto & malo moraliter; ergo eodem modo poterit vnus habitus reſpicere diuerſos actus. Ratio eſt, quia continentia multorum actuum in ſe diſparatorum non infert virtutem infinitam, aut contradictionem aliquam, ratione cuius non poſſint in vnica indiuiſibili entitate coniungi: atqui poſſunt eſſe multi habitus diſparati qui inclinant ad eos actus; ergo & vnus æquiualens omnibus ad omnes inclinans.

Confirmationi reſpondetur.

Replica occurritur.

44

Poteſt etiam dici quòd vnus habitus inclinet ad omnia illa obiecta. Probatur Primò.

Secundò.

Ratio.

Iam ad primam rationem, quæ videtur eſſe ſolidior, quòd ſcilicet ſequeretur Deum eſſe cauſſam omnium actuum malorum, Dico Primò, poſſe eam totam quantam in arguentem retorqueri: cùm enim ipſe dicat, neceſſitatem operandi malè moraliter oriri ex pœna & attentione dæmonum ad pœnas, ex eo item quod non ſperent 45

Prima ratio aduerſariorum, quòd ſcilicet ſequeretur, Deum eſſe cauſſā omnium actuū malorum, retorquetur.

ſperent veniam, quòd illæ pœnæ infligantur à Deo, &c. cúmque Deus ſit omnium harum rerum cauſſa: nam & ipſe eos cogit, vt ſemper ſuam agnoſcant pœnam, ipſe eos punit, ipſe negat eis ſpem veniæ; certè cauſſando hæc omnia erit Deus cauſſa actus mali ex illis ſecuti, non minùs quàm eſſet, ſi ex ſolo vno habitu ſequerentur ea peccata. Quòd enim res, vnde peccatum ſequitur, ſit vna, vel duæ, vel centum, ſi omnium illarum Deus eſt cauſſa, per accidens ſe habet ad punctum præſens: & eodem modo erit Deus cauſſa peccati, ac eſſet, ſi vnicam rem cauſſaret, è quâ idem peccatum ſequeretur; ergo non poteſt ſubterfugi, quin refundenda ſit

Vrgetur id ratione à priori. in Deum mediatè ſaltem ea cauſſalitas. Poteſtque id vrgeri ratione à priori, quia quidquid præcedit actum liberum dæmonis, ſiue hoc ſit, ſiue illud, eſt à Deo determinante dæmonem: libertatis enim propriæ dæmonis vſus, cùm ſit poſt hoc determinatiuum, non eſt cauſſa illius; ergo ſemper mediatè in Deum, ſiue vt negantem auxilium, ſiue vt punientem quocumque alio modo, vnde ſequitur illud peccatum, debet refundi ea neceſſitas vel phyſica vel moralis faciendi actum malum. Vides ergo difficultatem neceſſariò omnibus eſſe communem.

46 *Reſpondetur rationi in contrarium.* Abſolutè ei reſponderet quis, non videri indignum Deo, poſſe diuinitus infundere habitum vitioſum. quod vt probabilius alibi cum P. Vaſquez defendi; vnde in præſenti facilè dicitur, ad puniendos dæmones Deum id facere. Neque inde ſequitur, tribui Deo peccatum: nam ſi ille actus malus non ſequitur cum omnimoda neceſſitate, ſed adhuc ſaltem phyſicam libertatem habet dæmon ad omnes eos actus fugiendos; tunc ipſi tribuetur peccatum, non Deo. Si verò neceſſariò ſequatur actus ille malus, quia tamen tunc non eſt peccatum formaliter, non videtur repugnare, vt mediatè & remotè Deo tribuatur; quia non ipſe Deus, ſed homo ſuo peccato Deum quaſi obligans ad infuſionem eius habitus, dicendus eſt cauſſa per ſe, ad eum modum quo de actuali ipſo peccato diſcurrimus, dum diſputamus, cur Deus nō ſit illius cauſſa, licet phyſicè per eamdem actionem creaturæ concurrat: dicimus enim, eum concurrere determinatum ab ipſa creatura, ideóque non eſſe cauſſam per ſe; hoc ipſum applicari poteſt ad eam productionem habitus, Et vrgeri poteſt, quia non videtur indignum Deo, vt in amente, vbi nullum eſt peccatum formale, poſſit excitare ſe ſolo ſpecies, quando videt inde illum voliturum mentiri, aut iurare falsò; eſt autem planè in eâ excitatione ſpecierum eadem difficultas,

Reſpondetur Secundò. quæ in hoc habitu. Secundò, Deus de facto ſe ſolo, iuxta probabiliorem ſententiam, conſeruat habitus vitioſos, nec inde vlla refunditur indecentia: nam id facit quaſi obligatus ex prima eiuſdem habitus à creatura productione. Ergo cùm in noſtro caſu infundat eum habitum, obligatus à peccato, ex iuſtitia promerente vt ſic homo puniatur, non debet tribui Deo; nec quidem ea materialis malitia.

47 *Tertiò.* Tertium exemplum pro eâ ſolutione deſumitur ex noſtra ſententia de peccato habituali: dixi enim, Deum nolentem condonare peccatum, quodam modo indirectè conſeruare peccatum: nam vna pars eius peccati habitualis vt permanentis, eſt carentia condonationis extrinſecæ. quam carentiam ſine dubio Deus vult, nolendo condonare; non tamen ideò Deo tribuitur illa peccati conſeruatio: nam Deus habet ius ex peccato præterito, & ex carentia ſufficientis ſatisfactionis; habet, inquam, ius ad non condonandum illud. Quòd ſi per accidens, dùm eo iure vtitur, ſequitur peccati conſeruatio, ea non Deo, ſed homini incipienti & danti ius, tribuenda eſt. Pari ratione dico in præſenti, homini danti Deo ius vt ſe per talem habitum puniat, tribuendam eſſe infuſionem illius habitus, licet à ſolo Deo procedat phyſicè; ſicut carentia condonationis in peccato habituali à ſolo Deo phyſicè prouenit.

Hinc conſtat, ſolutionem hanc eſſe valdè probabilem, & ſufficientem pro tota difficultate; nihilominùs tamen eam non defendo ſimpliciter. *Solutio data licet ſit probabilis, reiicitur tamen Primò.* Primò, quia, licet non ſit ea infuſio habitus indigna Deo, negari non poteſt aliquam habere difficultatem; & cùm aliunde ſuppetat modus explicandi eam obſtinationem, non eſt cur ad hanc recurramus. Quomodo autem in alio modo dicendi *Secundò.* non habeat vim argumentum ſuprà factum, quòd ſcilicet Deus ſemper mediatè videatur inclinaturus ad malum, oſtendetur infrà num. 53. & 61.

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea obſtinatio ex odio Dei damnatis infuſo vel peccato præcedenti proueniat.

Secundus modus eam obſtinationem explicandi eſt, vt Deus infundat in voluntatem damnati odium ipſius Dei, è quo illi determinantur ſemper ad malos actus eliciendos: quicumque enim actu odio habet Deum, quidquid vult & eligit, ſemper eligit ex malo eo fine, & conſequenter ſemper peccat. Ita Gabriel in 2. diſt. 7. q. 1. art. 1. & Okam q. 19. & quodlib. 1. q. 14. Fundamentum huius opinionis eſſe poteſt: nam quidquid non eſt peccatum, poteſt à Deo fieri; ſed illud odium, quia neceſſarium, non eſt peccatum; ergo poteſt à Deo infundi. Eſt item ille actus conſentaneus tali ſtatui: ſicut enim Beati neceſſariò Deum amant, ita è contrario videntur damnati eumdem odio neceſſariò proſecuturi. 48 *Secunda ſententia explicans obſtinationem, Gabrielis, Okam, &c. Probatur Primò. Secundò.*

Multus eſt nobilis quidam Doctor, vt hanc ſolutionem reiiciat. Primò, quia non poteſt intelligi voluntas amans aut intelligens per actum à ſe non productum; ergo non poteſt ille à ſolo Deo infundi. Hæc tamen ratio ſupponit falſum fundamentum in meis principiis: oſtendi enim fusè, poſſe eſſe voluntatem quæ amet, & intellectum qui intelligat, per qualitatem non ſolùm à Deo ſolo de facto productam, ſed quæ nec produci petat; &, ni fallor, ipſe arguens alibi docet contra P. Vaſquez, intellectionem poſitam diuinitus in anima ſine productione reddituram animam intelligentem. Secundò, quia poſſent reſpondere auctores eius ſententiæ, Deum non ſe ſolo, ſed voluntate ſimul concurrente, eum actum efficere; ita tamen vt voluntas cogatur ad illum. Quam ſolutionem ipſe ibi inſinuat, benéque oſtendit contra aliquos, non eſſe repugnantiam in eo quòd Deus determinet voluntatem ad aliquem actum, dummodò non ſit malus. 49 *Reiicitur Primò à quodā auctore. Ratio eius non vrget. Secundò ea ratio refellitur.*

Ideò argumentatur Secundò: Deus non poteſt eſſe cauſſa peccati (vt ſupponitur aliunde) ſed odium illud eſt intrinſecè peccatum; ergo Deus non poteſt eſſe cauſſa illud infundens, aut directè voluntatem ad illud cogens. Nec ſufficit dicere, illud odium tunc ex defectu libertatis non eſſe peccatum: nam in actu intrinſecè malo conſideranda eſt malitiæ deformitas, quam habet intrinſecè ex oppoſitione ad regulam rationis, quæque eſt diſtincta à libertate actuali. Hæc enim illi *Arguit Secundò idem auctor. Replicam impugnat.*

conuenit per denominationem extrinſecam, ex eo quòd oriatur à potentia libera: licet ergo ille actus, quia non prodit liberè à potentia, non ſit formale peccatum; ſemper tamen retinet eam malitiam & deformitatem, quæ non ſolùm phyſicè eſt mala, vt aliqui dicunt, ſed multò magis moraliter. Confirmo ego hoc argumentum: nam alioquin liceret hæreticis noſtri temporis dicere, Deum cogere voluntatem noſtram ad omnia peccata, idque ideò non repugnare, quia illi actus neceſſariò facti non ſunt actualia peccata. quod eſt valdè abſurdum. Confirmatur Secundò, licet actus odij Dei in amente non ſit formaliter peccatum; at ſi ego illud odium etiam neceſſarium amarem liberè, vellémque illud ab amente fieri, ſine dubio peccarem: ſicut peccat qui amat adulterium; licet actus ipſe adulterij in ſe non ſit liber, & peccatum, niſi per denominationem ab actu voluntatis libero, à quo procedit; ergo Deus liberè volens actum illum odij, licet non peccet per ipſum odium, &, vt ſic dicam, formaliter; peccabit tamen per illud, tamquam per obiectum in ſe malum intrinſecè ac liberè amatum. Vel ſi præciſè illud ſolum dicatur peccatum, quod eſt contra leges ſuperioris, ideóque etiam tunc illa volitio Dei non vocetur peccatum, erit ſaltem (ne faciamus quæſtionem de nomine) mala moraliter; ſicut ſi Deus mentiretur. Nec item ſufficit dicere, Deum illud odium velle, non ex odio ſui, ſed ob honeſtum finem; non, inquam, ſufficit: res enim intrinſecè in ſe mala non poteſt reddi bona ex fine; quia non ſunt facienda mala vt veniant bona. Ideò Deus non poteſt velle vnum peccatum vt puniat aliud: peccatum enim in ſe eſt malum, licet poſſit permiſſionem velle, quia permiſſio eſt in ſe bona. Placet mihi hoc argumentum: quod ampliùs paulò pòſt ego vrgebo.

50 Confirmatur argumentum contra replicam.

Confirmatur Secundò.

Replica refellitur.

51 Tertiò reiicit eam ſententiam, quia, dato eo odio, adhuc non ſit ſatis difficultati: nam odium Dei non videtur impedire, ne dæmon alteri dæmoni, aut ſibi, velit aliquod bonum honeſtum. Quòd ſi dicatur tale eſſe illud odium, vt ex vi illius velit quæcumque poteſt in contemptum Dei facere, & omnia omittere quæ cenſet illi grata: quo poſito, ſine dubio nec ſibi nec alteri quidquam honeſtè amabit, ne Deo placeat; ſed ſemper apponet finem malum, vt ſic Deo diſpliceat. Si, inquam, hoc dicatur, tunc ſequitur, diabolum nullo modo peccare, quia nec in odio peccat, cùm illud infundatur ei ſine libertate; non in aliis actibus ex ſe malis: nam, ſtante eo odio, ſequuntur neceſſariò omnes illi, quotquot ei occurrunt mali & poſſibiles, ergo. Conſequens autem eſt abſurdum contra Scripturam: nam Ioan. Epiſt. 1. cap. 3. ait, *Ab initio diabolus peccat*; & Chriſtus Dominus Ioan. 8. *Ille homicida erat ab initio*, &c. Nec ſufficit dicere, diabolo eſſe liberum hunc aut illum actum in particulari elicere: nam hæc libertas, niſi ſit vel ad omittendum omnes, in quâ omiſſione non erit peccatum; vel ſaltem ad inæquales, vbi etiam non erit peccatum, caſu quo minùs malus actus eligatur, non poteſt eſſe ſufficiens ad peccandum, vt nos paulò antè inſinuauimus, & in materia de actibus humanis & de peccatis fuſiùs dicemus. Adde, vt paulò antè dixi, odium illud videri ad omnes actus malos occurrentes & compoſſibiles cogere.

Reiicitur Tertiò ea ſententia ab eodẽ auctore. Reſponſio.

Reiicitur.

52 Acquieſco impugnationi huic, quæ eſt Patris Suarij: eſt tamen in eâ adhuc difficultas ex dictis à nobis circa præcedentem ſententiam. Nam ſi repugnat Deo, immediatè velle producere odium ſui, licet non ſit peccatum formaliter; etiam repugnabit producere ſeu infundere habitum, è quo ſequitur neceſſariò tale odium: idem enim omnino videtur, determinare per ſe ad odium, immediatè eum producendo, ac cogere mediante habitu, aut qualitate alia ad illud idem odium; ergo vel vtrumque repugnat, vel neutrum.

Impugnatio hæc Tertia approbatur. Obiectio.

Reſpondeo tamen, diſparitatem eſſe magnam: nam licet quoad punctum quaſi cauſſalitatis phyſicæ videatur eadem eſſe ratio; non tamen in ordine ad moralem æſtimationem & rationem deformitatis eſt idem vllo modo. quod exemplis primùm oſtendo, dein ratione. Nam licet videat quis ſecuturam pollutionem de nocte ex aliquo cibo, idque certò ſciat, poteſt comedere talem cibum, iuxta probabiliorem ſententiam; non tamen propterea poteſt ipſam pollutionem immediatè in ſe excitare, aut delectari de ea. Præterea, qui videt concutiendo turrim vt hoſtes opprimat, oppreſſurum ſe ibi ſimul aliquem amicum aut innocentem captiuum; poteſt tamen licitè eum hoc modo occidere deiiciendo turrim, immediatè autem ipſum occidere non poteſt. Tertiò, iudex ſciens interrogatum reum de aliquo crimine, falſum dicturum, poteſt dare cauſſam eum vrgendo, vt dicat quid fecerit; non tamen poteſt optare immediatè vt ille mentiatur. Quartò, reus damnatus ad mortem poteſt ipſe ſumere potionem à iudice aſſignatam, vt moriatur, non poteſt autem immediatè ſe ipſum occidere; cùm tamen reuerà eodem modo videatur eſſe cauſſa mortis ſuæ in vno ac in altero caſu. Hæc & ſimilia quæ adduci poſſent exempla oſtendunt, poſſe licitè & ſine vlla morali indecentia ſæpè applicari cauſſam; in quâ videtur immediatè contentus aliquis effectus, licet ipſum effectum immediatè in ſe non liceat cauſſare.

Reſpondetur.

Oſtenditur id in exemplo, & confirmatur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Ratio verò à priori eſſe poteſt, quia quando effectus ſolùm ſequitur ex cauſſa quæ intenditur, non eſt neceſſarium vt intendatur ipſe effectus, ſed aliud bonum repertum in cauſſa: quòd autem ſequatur ex illa talis effectus; poteſt eſſe præter intentionem agentis & ponentis cauſſam; & conſequenter licitum illi eſt talem cauſſam dare: hoc autem non poteſt intelligi, ſi ipſe effectus in ſe immediatè ametur, ſeu producatur. Ergo, cùm in habitu inclinante ad actus malos poſſit Deus inuenire alias rationes, cur eum producat, etiamſi non intendat ipſum actum inde ſecuturum; poterit ſine vlla morali indecentia eum producere, licet non poſſit producere actum. Quæ doctrina maiorem habet locum in cauſſa quam nos aſſignabimus pro obſtinatione dæmonum. Et inde apparebit, quòd paulò antè dixi circa eum habitum, maiorem ſcilicet eſſe indecentiam in eius habitus productione, quàm in ſententia noſtra, de quâ ſtatim. Ratio verò diſparitatis eſt, quia ille habitus non videtur habere aliam vtilitatem, niſi in ordine ad actus malos; vnde vix poteſt niſi propter illos amari. At cauſſæ aliæ quas nos ponemus, dolor v.g. triſtitia, &c. à Deo præciſè intenduntur, vt homo puniatur: habent enim rationem pœnæ phyſicæ independenter à peccatis inde ſecuturis. quòd ergo ea peccata ſequantur, eſt præter intentionem Dei. 53

Ratio à priori.

Diſparitas aſſignatur.

Tertia ergo ſententia docet, eam obſtinationem oriri ex præcedenti primo peccato dæmonis: ſemper enim (inquiunt hi auctores) dæmon operatur in virtute illius primi peccati, quia immobiliter illi adhæret. Hæc tamen ſententia ſupponit immobilitatem voluntatis angelicæ, quam 54

Tertia ſententia, vnde oriatur obſtinatio. Reiicitur Primò.

ſupra

ſupra reiecimus; & ea data non reſpondet ſufficienter: nam primum peccatum non habet phyſicam cum aliis connexionem. quòd enim ſuperbierit, non probat, eum non poſſe ſibi alia bona honeſta amare, vel erga alium beneuolentiam aliquódve aliud opus bonum exercere; ergo ex vi illius peccati non ſolùm non erit obſtinatus ad ſemper malè operandum, ſed nec ad carendum bonis operationibus, niſi ſummùm in eâ materia, in quâ primùm peccauit.

Reiicitur Secundò. Secundò reiicitur, quia in animabus damnatis eſt eadem obſtinatio; & tamen non poteſt in inflexibilitatem voluntatis id reduci. *Replica refellitur.* Nec ſufficit reſponſio Caietani apud Suarez cap. 11. aientis animas ſeparatas eo fieri inflexibilis voluntatis, quòd careant corpore: id enim planè ſine vllo vel apparenti fundamento docetur, ad perſiſtendum in præconcepta opinione. Quid enim, quæſo, facit corpus in ordine ad mutationem voluntatis ſpiritualis, maximè quando mutatio fit in nobis ſine vlla noua difficultate corporali occurrente?

55 *Confirmatur argumētum.* Adde, fortè hominem damnatum ante mortem doluiſſe de peccato, licet non habuerit contritionem aut attritionem in ſacramento; tunc autem potiùs debuiſſet anima eſſe obfirmata in eo dolore de peccatis quàm in malo. *Replica Caietani.* Reſpondet tacitè huic obiectioni Caietanus, animam in puncto ſeparationis habere malam electionem, in quâ poſteà eſt obſtinata. *Impugnatur Primò.* Sed ecce iterùm noua diuinatio ſine fundamento: vnde enim ipſi de tali actu reuelatum eſt? *Secundò.* Secundò, vel illa electio eſt libera meritoria aut demeritoria: & hoc eſt apertè falſum, & contra communem Catholicorum ſenſum: non eſt enim tempus merendi niſi in corpore; & poſſet contingere, quòd per illam electionem bonam tunc homo ſaluaretur, etiamſi mortuus fuiſſet in peccato. quod eſt hæreticum. Vel non eſt libera & meritoria, ſed neceſſariò ſecuta tam in damnatis quàm in aliis; in his quidem ex ſe bona, in illis verò mala. tunc autem ſic argumentor: Ergo anima habuit vnde cogeretur ad talem malum actum; id autem inquirimus quid ſit, nec habet ibi locum inflexibilitas: nam hæc eſt poſt electionem, non antecedens, aut neceſſitans ad illam.

Reiicitur Tertiò ea ſententia. Denique ex paulò antè dictis reiicitur, quia non dat cauſſam vniuerſalem pro aliis etiam peccatis, quæ non ſunt connexa cum eâ mala electione.

SVBSECTIO TERTIA.

Expeditur difficultas.

56 *Quarta ſententia.* QVartus ergo & vltimus modus dicendi eſt, dæmones phyſicè quidem poſſe non operari malè, imò & facere aliquod opus bonum morale naturale; at ita eſſe impoſſibilitatos moraliter, vt difficillimum illis ſit tale opus bonum efficere, imò & ceſſare ab actibus malis, cauſſam autem huius moralis impotentiæ conflari ex multis capitibus.

Probatur Primò. Primò enim ex parte Dei non dantur illis vllæ extraordinariæ ac fortiores vocationes & excitationes ad benè operandum, ſed ſolùm communes & infimæ. *Secundò.* Secundò, vehementia dolorum, quos patiuntur, ita eos turbat, vt ad bonum morale vix poſſint attendere. quod pulchrè expreſſit S. Gregorius lib. 9. Moral. cap. 30. *Nam damnatus quiſque*, inquit, *dum foris flamma ſuccenditur, intus cæcitatis igne deuoratur, atque in dolore poſitus interiùs exteriùſque confunditur.* Et experientia id ipſum in nobis oſtendit: *Confirmatur experientia.* quando enim quis vehementi aliquo dolore affligitur, penitus videtur eſſe impotens ad operandum moraliter benè, niſi ſingulari Dei gratia præueniatur: totum enim ſe occupat in auertendo à ſe malo illo. Cùm ergo in damnatis propè infinitè maior ſit ille dolor tam in ſe quàm ratione defectus omnis conſolationis, maximè ob æternitatis conſiderationem, & à Deo non præueniantur ſingulari aliqua cogitatione aut auxilio; ſine dubio erunt incapaces moraliter ad vllum opus bonum faciendum.

Præterea, ſicut naturaliter homo dolore exacerbatus iraſcitur & indignatur contra perſonam illud malum infligentem, ita ſine dubio damnati in odium ſummum Dei exardeſcunt: proprius enim effectus doloris eſt, fugere quantum poſſunt illum, ſi efficaciter non poſſunt; quia non eſt in eorum poteſtate ſaltem conditionaliter, & omnibus modis quibus poſſunt; vnde optant, ne Deus eſſet, vt ſic non punirentur. ecce odium Dei. 57 *Confirmatur Secundò.* *Damnati inſurgunt in Deum punientem ſe.*

Eſt item doloris effectus proprius, velle ſe de infligente vindicare. quod naturaliter experimur: nam licet ſine culpa ſua momorderit me canis (qui ſine dubio non eſt capax culpæ;) naturaliter tamen inde conſurgit in me bilis, non ſolùm ad fugandum ne ampliùs me mordeat, ſed & ad me de illo vindicandum quà poſſum; & è contrario idem effectus vindictæ conſurgit in cane, ſi à me baculo pulſatus ſit. Cùm ergo damnati ſciant pœnam illam ſibi à Deo infligi, vehementer in ipſius odium, vt dixi, conſurgunt; vt verò de eo quà poſſunt ſe vindicent, efficiunt actus malos quotquot occurrunt: ſciunt enim eos Deo ingratos eſſe. Vnde probabilius eſt, eos ſemper grauiter peccare, in eum finem malum vindictæ omnia ordinando quæ amant, etiamſi ſint in ſe alioqui leuia. Inſurgit etiam in illis ſimilis affectus ei, in quem prorupit Sanctus Iob miſeriis oppreſſus: *Pereat dies in quâ natus ſum* longè autem aliter dæmones maledicunt diei ſuæ & Deo, quòd eos creauerit, ſciens damnandos. Similes affectus agnoſcimus in nobis cum proportione, quando grauiter affligimur; habent autem in damnatis incomparabiliter maiorem locum, vt dixi. *Confirmatur Tertiò.*

Eſt item aliud caput haud parum ſimiles actus prouocans, cogitatio ſcilicet perpetua de beatitudine amiſſa, & de aliis qui eâ fruuntur: inde enim ingens inuidia conſurgit, &, ſi poſſent omnes beatos ſpoliarent beatitudine, & ad ſua tormenta traherent. Inter ipſos verò damnatos, quia ſemper aliqui alij ſunt, qui quodammodò vel exemplo; vel ſuaſione, vel alio modo ſaltem indirectè fuere cauſſa vel damnationis vel multorum peccatorum, ob quæ grauiùs torquentur, ingenti in illos odio exardeſcunt, ac mille in eos maledictiones congerunt. Id quod maiori adhuc cum indignatione faciunt, ſi illi, qui ſibi fuere peccati occaſio, acta poſteà pœnitentia ſaluati ſint: ibi enim & odium, & inuidia, & affectus vindictæ ſimul ſuas exerunt vires, & damnatorum viſcera corrodunt. Certè clarè apparet, hæc omnia, ſecluſa ſpeciali manutenentia Dei, quæ nulla eſt in inferno, eſſe ſufficientiſſima ad inducendam tantam in eis affectibus perturbationem & neceſſitatem, vt valdè probabiliter dici poſſet, nec quidem phyſicè eos poſſe ſe à talibus actibus cohibere. 58 *Malos actus in damnatis prouocat etiā cogitatio de amiſſa beatitudine.*

Hanc rationem fusè P. Suarez ſuprà ex Soto & aliis proſequitur; tota autem eius ſubſtantia ad hæc reducitur; iam verò oportet aliqua

ſoluere,

ſoluere, quæ in contrarium obiiciuntur.

59 *Obiectio Prima.*

Primum ſit, quia non videtur neceſſarium vt dæmones ſemper percipiant eas pœnas: nam, cùm dixerimus ſuprà, in poteſtate ipſorum eſſe ſe determinare ad cogitandum de hoc vel illo obiecto, poterunt dicere, Nolo iam cognoſcere has pœnas, & conſequenter tunc non debebunt, vel quia dolor eſt ipſemet actus cognitionis qualitatis contrariæ, de quo infrà; vel quia eſt actus appetitus ſupponens ipſam cognitionem qualitatis doloriferæ: vnde obiter reiicio illos, qui dicunt ob vehementiam doloris Angelos non poſſe non aduertere ad pœnas; reiiciuntur, inquam, quia dolor oritur ex aduertentia, non è contrario.

Solutio quorumdam reiicitur.

Sententia Scoti.

Scotus in 2. diſt. 7. quæſt. vnica, §. *Reſtat nunc.* opinatur, omnino poſſe dæmonem ſuſpendere omnes actus ſuæ voluntatis circa pœnas, ita vt nullum habeat dolorem. Quæ ſententia communiter reiicitur; reputatur verò durior quàm ſententia Origenis, aientis futurum tandem pœnarum finem; à Gregorio Ariminenſi apud Suarez cap. 11. num. 12. eò quòd Origenes ſolùm docuit ex liberalitate Dei futurum tandem pœnarum finem. At Scotus ponere videtur in manu & poteſtate dæmonis, quando velit, ſuſpendere pœnas; nam, ceſſante ea diſplicentia, ceſſat & dolor ſeu pœna. Ego tamen arbitror non benè in hoc puncto diſcurriſſe Gregorium; nam res illa quæ cruciat (vt abſtrahamus à quæſtione de nomine circa eam vocem *dolor*) non eſt ipſe actus voluntatis, nec diſplicentia ex ipſa pœna, ſed cognitio intellectualis illius qualitatis contrariæ: ſicut in homine dolor propriè, ſeu id quod cruciat hominem, non eſt actus appetitus, ſed perceptio per ſenſum ſummi caloris. Subſequitur autem diſplicentia appetitus: non enim, quia homini diſplicet, ideo affligitur; ſed propterea diſplicet homini ſenſatio illa, quia per eam torquetur: ſicut quod formaliter recreat hominem, non eſt actus voluntatis, quo homini placet cibus, ſed dulcedo illius percepta per ſenſum, illique conformis; ergo, licet dicat Scotus, poſſe dæmonem non habere diſplicentiam in pœnis, non propterea ait, eum poſſe ſe liberare à cruciatu, qui vulgariter ſolet dici dolor; licet accipiendo deriuationem à Latina voce *doleo*, videatur ſolùm ſignificare actum voluntatis; adhuc tamen quando Latinè dicimus, Manus dolet mihi, non volumus denotare meam diſplicentiam de eo dolore, ſed ſenſationem qualitatis mihi contrariæ; non eſt ergo tam dura ea ſententia Scoti.

Reiicitur.

Explicatur ſenſus Scoti.

Gregorij impugnatio refellitur.

60

Probabilius eſt, quòd vehemẽtia ſenſationis etiã phyſicè neceſſitet voluntatem angelicam ad diſplicentiam.

Addo tamen, licet cenſuram nullam mereatur ea ſententia Scoti, longè probabilius eſſe, vehementiam eius ſenſationis etiam phyſicè neceſſitare voluntatem angelicam ad diſplicentiam, quâ vellent carere illa qualitate & ſenſatione: vix enim homo habet libertatem, vt poſſit etiam in minimo dolore diſplicentiam naturalem frænare; quid in tanta intenſione? Vel certè, ſi non coguntur ab ipſa pœna, Deus ſpecialiter eos neceſſitat ad tales actus, vt completum ſit tormentum eorum, & pro dignitate puniantur. Hæc circa diſplicentiam.

61 *Quæſtio, cur teneãtur dæmones ſemper percipere eam qualitatem doloriferam. Reſpondetur.*

Iam verò oportet oſtendere, cur teneantur dæmones ſemper percipere eam qualitatem doloriferam, & carentiam viſionis quæ dicitur pœna damni, quod petit obiectio num. 59. poſita. Reſpondeo, id non poſſe reduci in vehementiam earum qualitatum, aut pœnarum intenſionem: vt enim diximus ſuprà, agentes de determinatione ad cognoſcendum, etiamſi Angeli intenſiſſimas habeant ſpecies de obiecto quocumque; non tamen tenentur de illo ſemper actu cogitare: non enim in hoc Angelus eſt ſimilis noſtris potentiis cognoſcitiuis, quæ rapiuntur neceſſariò ab obiecto ſibi vehementer propoſito. Vnde reſpondeo abſolutè, reducendam eam neceſſitatem in ſingularem Dei prouidentiam: nam eo ipſo quòd voluit eos perpetuò punire, debuit etiam velle, eos non cohibere cognitionem, in quâ formaliſſimè conſiſtit ea pœna, alioquin non torquerentur, niſi quando vellent. quod planè eſt ridiculum; neque video quæ in hoc difficultas eſſe poſſit.

62 *Obiectio Secunda. Reſpondetur.*

Dices ſecundò, Si ex his actibus inſurgunt in dæmonibus poſteà alij peccaminoſi, quos ſuprà enumerauimus, ergo determinabit Deus ad peccata; & conſequenter erit cauſſa peccati. Reſpondeo ex dictis ſuprà, Deum eiuſmodi tormenta & pœnas non immittere, niſi præciſè ad puniendum & torquendum phyſicè dæmonem. Quòd autem inde actus mali ſequantur, dixi ſuprà eſſe præter intentionem Dei, nec ipſi imputari, ſed homini, vel dæmoni, qui Deum ad eas pœnas doloréſque infligendos obligauit. Pro quâ re nonnulla ſuprà attuli exempla; addidique in hoc differre noſtram hanc doctrinam ab altera ſententia primo loco poſita, quòd ibi infundatur à Deo vnus habitus, qui cùm per ſe non ſit tormentum aut pœna, niſi quatenus determinat ad actus malos, non videtur poſſe à Deo ob alium finem infundi, niſi vt ſequantur illi actus; & conſequenter videtur arguere talium actuum in ſe intentionem. quæ ſanè indigna eſt Deo. At in noſtra ſententia dolor ille & pœna habent totam ſuam bonitatem independenter ab ordine ad actus peccaminoſos, quorum ſunt occaſio, quia ratio punitionis & torturæ reſpondentis grauitati culpæ, eſt quid honeſtiſſimè amabile & Deo & aliis iudicibus inferioribus; hoc autem habet ille dolor, eſto ſequantur vlli mali actus, qui à Deo non amantur, ſed permittuntur. Satis autem magnam oſtẽdit Deus miſericordiam, quòd propter eiuſmodi etiã actus malos, ſi liberi ſint, nõ augeat pœnas; conſiderauit autẽ fortè cum exigua valdè libertate illos fieri, ideóque eos iudicauit dignos cum quibus diſſimularetur, ſolíque illi puniantur, qui in hac vita ſeu in via commiſſi ſunt.

Differentia inter noſtram ſententiam & eorũ de quibus primo loco actum.

DISPVTATIO VIGESIMASEXTA.

De pœna ignis.

1 *Difficultas de pœna ignis maximè locum habet.*

ETsi multa quæ in præcedentibus dicta ſunt videantur etiam eſſe communia non ſolùm dæmonibus, de quibus hîc agimus maximè, ſed omnibus damnatis; difficultas tamen de pœna ignis maximè locum habet in dæmonibus. Dico *in dæmonibus*, quia nec quidem in animabus ſeparatis cenſeo eamdem eſſe rationem dubitandi, vt dicam infrà; eſt ergo tota difficultas in explicando modo, quo puri ſpiritus torqueri poſſint ab igne materiali.

SECTIO

SECTIO PRIMA.

Quædam certa præmittuntur.

Aſſertio. Dæmones & alij damnati igne materiali torquebuntur.

CAtholica doctrina ſupponit vt omnino certum, dæmones & reliquos damnatos igne materiali torquendos. Ita Scholaſtici omnes, vno excepto Catharino. Eſt item conſtantiſſima Patrum ſententia, quos refert Suarez cap.12. à n.11. Suadetur autem innumeris Scripturæ locis, vbi ſemper ignis aſſignatur tamquam pœna damnatorum Matth.3.5.13.16. & 25. *Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo & angelis eius.* & Marci 9. Lucæ 16. in Apocalypſi paſſim, & in aliis Scripturæ locis. Non licet autem tam conſtantem aſſertionem impropriè & allegoricè interpretari; ergo debemus verum ignem concedere, quò dæmones torquentur.

Probatur ex Scriptura.

2 *Obiectio ex locis Scripturæ.*

Obiici tamen poteſt, quia Scriptura in talibus locis ſæpè vtitur verbis metaphoricis: nam eo cap.16. animam diuitis Epulonis inducit cum lingua, oculis, &c. & Lazarum cum digitis, & Abrahamum recipientem in ſinu Lazarum quæ omnia allegorica ſunt. Item Iob 24. dicitur: *Ad nimium calorem tranſeat ab aquis niuium, & vſque ad inferos peccatum illius.* non ſunt autem propriæ niues in inferno, ergo neque ignis verus. Item ſæpè fit mentio vermis rodentis; non eſt autem poſſibilis vermis verus qui rodat dæmones, ergo non eſt intelligendus etiam verus ignis.

Obiectio Secunda ex auctoritate Patrum.

Secundò obiiciuntur multi Patres, qui vel ignem illum dicunt alterius rationis à noſtro, vt Origenes lib.2. Periarch. cap.10. vel iudicarunt illum eſſe allegoricum, vt expreſsè Auguſtinus lib. 21. de Ciuitate Dei c.10. vbi ait talem eſſe ignem, quo cruciatur diues; qualis ſunt lingua, digitus, &c. Ambroſ. lib.7. in Lucam cap.14. §.5. ita concludit: *Ergo neque corporalium ſtridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis eſt corporalis.*

Obiectio Tertia ex ratione.

Tertiò obiici poteſt à ratione: Spiritus non ſunt capaces recipiendi aliquod malum ab igne, ergo ab illo non torquentur.

3 *Obiectio Quarta.*

Quartò, pœna ignis ſtatuitur, vt contrapoſita viſioni beatæ, quæ eſt ſummum bonum; ſed dolor ab igne materiali non eſt ſummum malum oppoſitum beatitudini; ergo non debet intelligi ea pœna de materiali igne.

Reſpondetur ad Primam.

Reſpondeo ad primam obiectionem, Scripturam vna aut altera vice vti exemplo vermium, ſtridoris, &c vbi facilè poteſt allegoricè explicari; at ignem ſemper quaſi primo loco & conſtanter ponere, ideò clarè denotare, ſe non allegoricè illum vſurpare.

Reſpondetur ad locũ Iobi.

In particulari autem ad ea loca reſpondeo, illum quidem Iobi explicari non de iam damnatis, ſed de peccatoribus in hac vita. quod clarè oſtendunt ipſa verba: nam poſt tranſitum ab aquis ad nimium calorem, eis imprecatur, vt vſque ad inferos pertingat peccatum illorum.

Explicatur locus de Lazaro.

Ad illud Lazari reſpondetur, vel colloquium illud eſſe parabolicum, vel induci diuitem ac ſi actu haberet corpus.

Quod denique de verme dicitur non vrget: nam & hic vna aut altera vice inducitur, & à Patribus de remorſu conſcientiæ explicatur; vnde ex eo non fit bonum argumentum ad ignem.

Reſpondetur locutioni Patrum.

Ad Patres reſpondeo, Origenem fortè in eo fuiſſe errore. Auguſtinus autem alibi expreſsè docet eſſe verum ignem, licet ignotemus modum quo cruciet; vnde eo loco fortè cruciatum ipſum dixit eſſe ſpiritualem, non ignem à quo prouenit. Ambroſium fatetur Suarius in eâ fuiſſe ſententia, quia adhuc non erat ita in Eccleſia declarata ea veritas. quod valdè probabile cenſeo: vix enim verba illius patiuntur explicationem.

Reſpondetur Primæ rationi.

Ad primam rationem reſpondebitur infrà, declarato modo, quo torquentur dæmones & animæ ab igne.

Reſpondetur Secundæ rationi.

Ad vltimam rationem reſpondeo, pœnam ignis non opponi directè beatitudini: huic enim carentia ſeu pœna damni, quæ maior eſt quàm pœna ſenſus, reſpondet. Addo, de pœna ignis conſtare nobis, de eis autem contrapoſitionibus non ita; ideò ob eas non eſt allegoricè ea pœna explicanda.

4 *Quæſtio, an ignis ille ſit idem ſpecie cum noſtro, ſoluitur.*

Ex dictis in his obiectionibus oriuntur aliquæ quæſtiunculæ haud difficiles. Prima eſt, an ignis ille ſit eiuſdem rationis cum noſtro. Reſpondeo, dubium, an ſit eiuſdem atomæ ſpeciei; certum, eſſe verum ignem, qui conueniat cum noſtro in vi adurendi; alioquin vſa fuiſſet Scriptura verbo valdè æquiuoco, & in ſignificatione nobis incognita. Secundò dico, probabile eſſe quòd eiuſdem ſit ſpeciei cum noſtro, quia non eſt neceſſitas ponendi diuerſum. Quod multò magis habet locum in materia prima, quia non cognoſcimus materias primas diuerſas ſpecie in rebus ſublunaribus.

Reſpondetur Secundò.

Quæſtio Secunda, an in inferno ſit verè tormentum niuis. Sententia D. Hieronymi, Petri Damiani. Ratione probatur.

Secundò quæritur, an verè ſit in inferno tormentum niuis. Aliquæ circumferuntur reuelationes, in quibus à nimio frigore ad nimium calorem dicuntur damnati tranſire; & videtur eſſe ſententia D. Hieronymi, Petri Damiani, & aliorum apud Suarium num. 22. Vrgerique poteſt, quia ſtridor dentium eſt effectus frigoris: poteſt etiam data eâ ſententia commodiùs explicari locus ille Iob ſuprà citatus.

5 *Reſponſio Suarij.*

Meritò reſpondet P. Suarez rem eſſe planè dubiam. Et quidem non ceſſaturam pœnam ignis, etiamſi tranſeatur ad niuem, videtur certum ex eis locis Scripturæ, vbi vocatur cruciatus æternus, &c. ad quod benè inducit Scotus illam petitionem Epulonis, vt refrigeret, &c. nam, ſi ab igne ad frigus tranſirent, non ſperaret ex aqua refrigerium; quia & in eâ cruciandus paulò poſt erat, & fuerat antè. Neque locus Iob vrget vllo modo, vt dictum eſt; duo autem illi aut tres Patres non faciunt ſufficientem auctoritatem pro hac ſententia. Quoad ſtridorem dentium dicimus, illum ex irâ vehementi, ex quocumque etiam vehementi dolore paſſim prouenire. Adde, in dæmonibus qui dentes non habent, non poſſe proprium ſtridorem locum habere, ſed debere eſſe metaphoricum; vnde nihil ex eo de aquis infertur.

Locus Iobi explicatur.

Vnde ſtridor dentium oritur.

Probabilius eſt, non dari ibi niues, vel aquas.

Mihi in hac quæſtione etiam verosimilius videtur, non dari ibi niues aut aquas, quia nec Scriptura de eis quidquam dicit, ſed ſemper ad oppoſitum elementum recurrit; non debemus autem noua elementa in inferno ponere ſine fundamento, maximè cùm per ignem ſufficienter torqueri poſſint, & aliunde ſint aliæ pœnæ cum igne compoſſibiles, quæ poſſunt ibi locum habere; frigoris autem & caloris dolores, niſi magna multiplicando miracula cohærere non poſſunt ſimul.

6 *Quæſtio Tertia, ſintne ibi vera tenebræ. Reſpondetur.*

Tertiò quæri poteſt, an ſint ibi veræ tenebræ. Reſpondetur, multò probabilius eſſe, illas verè dari, tum quia & Chriſtus Dominus eas ſæpè inculcat, *In tenebras exteriores*; & Iudas in ſua Canonica, *Sub caligine vinculis æternis deſtinatos* dicit dæmones. neque tenebræ illæ paruæ pœnæ ſunt, maximè pro hominibus poſt diem iudicij, pro dæmone etiam, qui non permittitur frui luce, illam

vt

vt exiſtētem intuendo. ſed hoc infrà magis diſcutietur. In hoc conueniunt Baſilius, Damaſcenus, Petrus Damianus, & alij apud Suarium num. 31. & 32. Dices, Flamma cauſſat lucem; ergo in inferno, vbi maxima eſt flamma, magna erit lux. Reſpondeo, poſt diem iudicij fortè corporibus ita plenum futurum illum locum, vt non habeat flamma corpus diaphanum, per quod diffundatur; ſed inter damnatos incluſa lucem nullam excitet. Secundò, ignem in materia denſa vix aliquam excitare lucem: denique poteſt Deus eam miraculosè impedire.

Confirmant id Baſilius, Damaſcenus, Petrus Damianus. Obiectio. Soluitur.

Quæſtio Quarta, sintne vermes realiter in inferno. Reſpondetur.

Quartò quæritur, an vermes ſint realiter in inferno. Reſpondeo, poſt diem iudicij quoad corpora damnatorum poſſe habere locum, non tamen eſſe fundamentum ſufficiens ad eos ponendos; quoad ſpiritus verò non poſſe concedi, ita vt per corroſionem torqueant: nam corroſio non habet locum niſi reſpectu carnis. Iam autem dixi, quomodo ex loco Chriſti non inferatur eos eſſe in inferno, hæc circa primam ſuppoſitionem.

7 *Aſſertio Dæmones verè torquentur ab igne. Probatur Primò.*

Secundò ſupponendum eſt, dæmones verè torqueri ab igne, non autem præcisè ex propria falſa apprehenſione, quatenus, licet non torqueantur, putant tamen ſeuerè torqueri. id quod Alberto tribui ſolet; quem Suarius in alia fuiſſe ſententia oſtendit. Suppoſitio hæc videtur euidenter illata ex priori: nam vel loca Scripturæ & Patrum nihil penitus probant, vel illud certè, damnatos verè eo igne cruciari; alioquin non magis ignis quàm aër dicendus eſſet eos torquere, ſi ſola ipſorum falſa apprehenſione torquerentur. Secundò, dæmones, qui ſine dubio noſcerent ignem ſibi non nocere, non poſſent iudicare abſolutè ſibi nocere; quod verò apprehendant conditionaliter *ſi noceret*, non cauſſat moleſtiam, imò gaudium, quando poſteà cognoſcitur abſolutè non nocere.

Secundò.

Obiectio. Refellitur Primò.

Nec poteſt dici, à Deo infundi talem errorem; nam licet inde non ſequeretur, Deum eſſe mendacem, vt multi malè putant; contra quos in materia de fide probaui, Deum infundentem aliquem actum cognitionis, non propterea per illum loqui; & conſequenter, etiamſi ille actus falſus ſit, non continuò Deum mentiri: quod non videntur hîc benè conſideraſſe, qui præcedenti argumento vtuntur: licet, inquam, id non ſequatur, efficaciter tamen reiicitur ea reſponſio, quia ille error nec diuinitus ſtat cum ſcientia naturali, quam ipſi dæmones habent de contrario, quòd ſcilicet ignis eis non noceat. & per illum non ſatisfit Scripturæ, &c. vt in primo argumento diximus. & ſine neceſſitate ad eam miraculoſam & difficilem infuſionem erroris à ſolo Deo recurritur. Conſtet ergo, dæmones aliquid verè & realiter ab igne pati; quid autem illud ſit, iam erit explicandum.

Secundò.

SECTIO SECVNDA.

Sententia de actione intentionali reiicitur, & ſtatuitur etiam actio ſeu malum phyſicum.

8 *Per ſpeciem quamdam intentionalē præcisè torqueri Angelum videtur ſentire Albertus, Bonauentura, &c.*

Celebris in hac materia ſententia eſt, quæ docet, ignem ſolum producere in intellectu angelico ſpeciem quamdam intentionalem, quâ ipſe ignis cognoſcitur, & ſimul eâ cognitione torquetur Angelus. Tribuitur hæc opinio Alberto, Bonauenturæ, Scoto, Ægidio, Richardo, Okamo, & aliis apud Suarium cap. 13. num. 4. & 5. qui tamen non eodem modo eam declarant; ideò nos breuiſſimè per partes eam reiiciemus.

Explicatio D. Bonauenturæ de eâ ſpecie.

Primò D. Bonauentura putat, eam ſpeciem connaturaliter ab igne produci in Angelo. quod recidit in ſententiam Scoti de ſpeciebus angelicis à rebus ipſis materialibus acceptis, de quâ tuli iudicium ſuo loco; ideò hîc nihil dico, niſi, non eſſe tam improbabile, eam poſſe ab igne produci, vt P. Suarez alibi & hîc etiam repetit; iam non diſputo, an id ſufficiat ad torquendum (de quo ſtatim) ſed de ſola productione loquor.

9 *Explicatio Secunda eiuſdem.*

Secundò ait Bonauentura, dæmones alligati diuina virtute indiſſolubiliter igni tamquam carceri, & hinc oriri in dæmonibus timorem & horrorem ignis & caloris, quem refugiunt, Deo id in punitionem eorum ita diſponente. Hæc ſententia videtur relabi in eam de falſa apprehenſione: nam cùm calor ignis nec noceat, nec nocere poſſit dæmoni, non poteſt de vero malo eſſe timor, ſed ex falſa apprehẽſione. quod videtur ipſe D. Bonauentura ſupponere, dum ait, *eos timere, vbi non eſt timor*. Ita deducunt aliqui ſenſum Bonauenturæ; ego tamen crediderim Bonauenturam parum abeſſe à ſententia D. Thomæ; de qua infrà; & eum poſſe aſſignare ibi obiectum ſufficiens eius timoris, non recurrendo ad ſolam falſam apprehenſionem. Nam cùm ſuppoſuerit, dæmones alligari ei igni tamquam carceri, facilè de eâ alligatione eos affligi & dolere dicere poterat; quid autem de eâ alligatione ſentiendum ſit, dicam infrà: eſt enim communis valdè ſententia quæ eam alligationem adſtruit, & diuerſa à ſententia num. 7. reiecta.

Bonauentura videtur accedere ad ſententiam D. Thomæ.

Explicatio Ægidij de illa ſpecie.

Secundò eam ſententiam ità explicat Ægidius, vt dolorem omnem cenſeat eſſe actum potentiæ cognoſcitiuæ; ait ergo ab igne diuinitus eleuato produci in dæmone ſpeciem alicuius alterius obiecti læſiui, in cuius perceptione putat eſſe dolorem dæmonum: addit autem, ideò eam impreſſionem eſſe dæmoni diſconuenientem, quia eſt vehemens, & fit à Deo qui dæmonem conſeruat.

Impugnatio quorumdam eius explicationis refellitur.

In hanc ſententiam inuehuntur nonnulli, eò quòd dolor non ſit actus intellectus, ſed voluntatis, vnde ruit ſuppoſitio Ægidij. Verùm in hac impugnatione aliquid admiſcetur de nomine, vt notarunt ipſimet hæc obiicientes: dixi enim ſuprà (quidquid ſit de voce illa *dolor*) hoc videri omnino certum, qualitatem, quæ formaliter torquet, non eſſe actum voluntatis, ſed potentiæ cognoſcitiuæ: licet enim anima per voluntatem non haberet diſplicentiam, ipſa tamen vehemens ſenſatio caloris aut ſciſſionis manus, &c. torqueret ac vexaret hominem; dolor autem voluntatis habet eam moleſtiam pro obiecto: quæſtio ergo eſt de nomine, an ea moleſtia an diſplicentia in illa dicenda ſit dolor; ergo ſiue in modo loquendi errauerit Ægidius, ſiue non, certè meritò poſuit in intellectu qualitatem torquentem formaliter dæmonem & hominem. Aliunde ergo fortè poſſet Ægidius impugnari, quia non aſſignauit obiectum eius cognitionis ſeu doloris. Verùm & huic impugnationi reſponderi poſſet, obiectum illud eſſe læſiuum, cuius ſpeciem imprimit ignis: ita enim verbis citatis à Suario ait Ægidius, *Tamquam ſpeciem alterius læſiui, & illa perceptio læſionis eſt dolor.* Hinc tamen ego eam ſententiam efficaciter reiicio: rogo enim, an ea ſpecies læſiui ſit, quâ tantùm cognoſcatur vis aliqua læſiua in abſtracto, & non vt in ipſo Angelo exiſtens, neque vt ipſum lædens; & tunc fateor poſſe tales ſpecies dæmoni infundi; at nego per illas eum poſſe torqueri; nam etiam Angeli de facto noſcunt vim quam 10

Impugnatio Secunda contra eamdem ſententiam refellitur.

Reiicitur efficaciter Ægidius.

quam habet ignis ad torquendum hominem;non tamen propterea ipſe torquetur, nec quia homines formaliter vident alium torqueri,eo ipſo torquentur. Et id in Deo maiorem habet vim, qui clariùs & euidentiùs noſcit noſtros dolores; ergo percipere vim alicuius læſiui vt extra ſe exiſtentis, planè eſt impertinens ad torquendum Angelum. Quòd ſi ideò dicatur,illam ſpeciem eſſe de læſiuo aliquo, ſeu læſione in ipſo Angelo, iam oportet explicare quæ ſit illa læſio, an vera, an ficta: ſi ficta, ſeu apprehenſa purè, relabitur Ægidius in ſententiam ſuprà impugnatam numer. 7.ſi veram ponit læſionem, debebit illam explicare. Tota verò præſens difficultas in læſionis talis explicatione conſiſtit.

Non poteſt explicari læſio à ſpecie producta.

11 *Reiicitur alia eiuſdem explicatio.*

Quod verò ait,ideò impreſſionem ſpeciei eſſe nociuam, quia eſt à Deo, & vehemens, apertè eſt falſum: nam ſi Deus imprimat eidem Angelo ſpeciem vehementem de myſterio Trinitatis, non propterea cruciabitur Angelus pœna ignis, aut vlla alia, ſed potiùs erit felicior. Ratio eſt,quia cognitio ideò nocet,quia eſt de obiecto diſſono cognoſcenti, non quia à Deo proueniat, & vehemens ſit, niſi vehementia in nobis per accidens ob ſpiritus vitales dolorem capitis cauſſet. quod in Angelo non habet locum.

Explicatio Tertia quorundam de eadem ſpecie. Impugnatio Suarij refellitur.

Tertiò,alij ideò dicunt, ab ea ſpecie vexari dæmonem, quia dolet ſe à tam ignobili corpore accipere ſpeciem: in quo modo dicendi non inuenit Suarez obiectum,quod repreſentet eas ſpecies. Ego tamen dico illam poſſe eſſe ſpeciem de ipſo igne, & duo repræſentare, & ignem & ſe ab igne productam: nam ſpecies angelicæ in ſententia etiam Suarij & ſe & ſua obiecta repræſentant: qua ergo parte ea ſpecies repræſentat ignem, non vexat Angelum;qua verò dicit,ſe à tam ignobili cauſſa produci, vexat; ergo ex hoc capite non benè ea doctrina reiicitur.

Impugnatur meliùs.

Confirmatio.

Meliùs ergo argumentatur contra illam idem P. Suarez, quia ea imperfectio, quòd producatur à tali cauſſa, vel nulla eſt, vel exigua moleſtia. Addo, hos auctores debuiſſe inferre contra Scotum aientem, Angelos à rebus ſpeciem accipere, eos torquendos ab omnibus rebus materialibus, quia ab eis recipiunt ſpecies. quæ eſt impugnatio ridicula, licet fortè aliunde ſententia Scoti falſa ſit.

12 *Explicatio Quarta Richardi.*

Quartò,Richardus in 4. diſt.44.art.2.quæſt.9. in vehementia cognitionis de ipſo igne, & quòd non permittat Angelum alia cogitare, ponit eum dolorem,ad modum quo ſenſus noſter vehementi viſione torquetur.

Reiicitur.

Hæc etiam ſententia, quæ partim cum Ægidio conuenit, iam videtur refutata paulò antè: nam vehementia cognitionis non torquet ſpiritum, licet in nobis ob phyſicam læſionem organi,ratione ſpirituum vitalium, vel alio ex capite, fortè aliquam cauſſet moleſtiam. Quòd verò dicitur de attentione ad alia eſt improbabile; quia dæmones,vt dixi ſuprà, valdè multa efficaciſſimè & velociſſimè conſiderant circa alias materias.

13 *Reiiciuntur etiam Scotus, Okam, & alij.*

Hinc reiiciuntur Scotus, Okam, & alij, qui non differunt à præcedenti ſententia, niſi in eo, quòd non ſpeciem, ſed actum ipſum vehementem cognitionis dicunt ab igne immediatè produci in intellectu dæmonis: reiiciuntur,inquam; nam oſtendi eam vehementiam non torquere, & falſum eſſe Angelos non attendere ad alia.

Reiiciuntur Secundò.

Prætereà, hi auctores ſe inuoluunt noua difficultate, quomodo ſcilicet ignis eum actum vitalem producat immediatè: ſi enim dicant, à ſolo igne eum produci, rem valdè duram docent,in opinione communiſſima negante etiam diuinitus id poſſe fieri; ſi verò ab igne ſimul cum intellectu eam cognitionem produci cenſent, id etiam eſt ſatis durum, & parum declarans pœnam dæmonum duram, quia ipſe intellectus ſimul cum ſpecie habet ſufficientem vim ad eam cognitionem; vnde gratis recurritur ad concurſum immediatum obiecti; ad quid ergo concurſus ignis?

Reiicitur efficaciùs eorum ſententia.

Quidquid verò de hoc ſit, parum per eam ſententiam declarari pœnam dæmonum, inde patet, quia ſi cognitio illa in ſe bona eſt, quid mihi nocet, quòd Deus aſſumat vt inſtrumentum ad eam producendam ignem? alioquin qui dicunt, gratiam phyſicè in nobis cauſſari ab aqua aut alia materia ſacramenti, tenerentur dicere, nos torqueri pœna aquæ per talem productionem. quod nullus vmquam ſomniauit.

14 *Non ſufficienter ergo explicantur pœnæ dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat ſpeciem.*

Ex dictis ergo conſtat, non ſufficienter explicari pœnas dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat ſpeciem aut cognitionem, ſeu per talem qualitatem intentionalem,ſed debere aliud malum aſſignari ab igne proueniens, in cuius perceptione conſiſtat vel dolor, vel (ſi nolis eum vocare dolorem)tortura & vexatio,de qua diſplicentiam voluntas habet; ſiue ſimul ignis concurrat ad actionem intentionalem eleuatus diuinitus, ſiue non.

Reiicitur ea ſpecies manifeſtè.

Id quod ratione à priori contra omnes modos explicandi actionem ſolam intentionalem clarè ſuadeo: nam ignis in ſe tam non eſt magis malus ſpiritui quàm aqua,aër.Idem dico de calore ignis; ergo cognitio illius non poteſt eſſe mala Angelo magis quàm cognitio aquæ, aëris, ſolis, lunæ, &c. ergo immediatè ignis non poteſt torquere cauſſando vel cognitionem,vel ſpeciem ſui. Neque item poteſt torquere cauſſando ſpecies de alio obiecto diſſono ſpiritui: tum quia iam debebit explicari illud obiectum; & tunc illud erit quod torquebit propriè, non ignis: tum quia malè aſſumeretur ignis ad producendam ſpeciem de alio obiecto,& connaturalius foret, vt ipſummet obiectum ad id eleuaretur; ergo debet aſſignari aliqua vel actio phyſica ignis, qua producatur in dæmone aliquid illi diſconueniens, quódque poſteà ab Angelo per intellectum cognoſcatur; in qua cognitione conſiſtet tortura,ad eum modum, quo in nobis prior eſt productio caloris, qui eſt nobis contrarius quæ productio nec eſt actus vitalis, nec torquet hominem, poſteà ſequitur ſenſatio illius in qua eſt formalis tortura: ac tertiò & vltimò ſequitur diſplicentia voluntatis,quæ vocatur communiter dolor.

Tortura dæmonis in quo conſiſtit.

15 *Obiectio pro ſententia refutata.*

Contra hanc illationem, & pro ſententia refutata poteſt obiici Primò, quia repugnat, ignem etiam diuinitus eleuari ad producendam qualitatem aliam in Angelo: non enim datur in rebus potentia obedientialis ad quoſcumque effectus.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò, à me eam potentiam probatam ſatis in Phyſicis. de quo hîc nec verbum ampliùs.

Secundò.

Secundò reſpondeo, & magis ad rem præſentem, per hanc obiectionem etiam impugnari qualitatem intentionalem productam ab igne in Angelo, quia & illa eſt qualitas phyſica; & ſi datur virtus ad intentionales, cur non ad phyſicas alias?

Tertiò.

Tertiò reſpondeo, etiam ipſo igne nihil producente fortè per incarcerationem,poſſe explicari eam pœnam. de quo ſtatim.

Obiectio Secunda ex Auguſtino. Secundò obiicitur Auguſtinus lib. 12. de Geneſi ad litteram cap. 32. Verùm ibi magis videtur negare ignem verum, & locum ſenſibilem, quàm *Reſpondetur.* ſolam hanc actionem phyſicam: ideo D. Thomas in 4. diſt. 44. artic. 2. quæſtiuncula 1. ad 2. ait, Auguſtinum ibi procedere inquirendo, non aſſe- *Obiectio Tertia ex Gregorio Magno.* rendo. Obiici etiam poteſt Gregorius Magnus lib. 4. Dialog. cap. 29. vbi ait de dæmone, *Ignem namque eo ipſo patitur, quòd videt, & quia cremari ſe aſpicit, crematur*: vbi non videtur Gregorius admittere aliquid ab igne productum præter co- *Soluitur.* gnitionem. Reſpondeo tamen, eo ipſo quòd dicat, *cremari ſe aſpicit*, ſupponere ante aſpectum iam cremari; ideò ſic Gregorium expono, *Quia aſpicit ſe pati ab igne qualitatem contrariam, formaliter per ipſum aſpectum torquetur.* quomo- *Obiectio Quarta ab auctoritate Patrum explicatur.* do autem id fiat, inferiùs dicetur. Alij etiam Patres obiici poſſunt, qui videntur virtualiter negare verum ignem; de quibus iam egimus ſuprà. Fortaſſe enim ſolùm negant, ignem immediatè per ſe ſecundùm ſuum eſſe materiale eſſe ſpiritui diſſonum, qualitatem autem ſpiritualem ab igne productam, qua torqueantur propriè, & quam nos infrà ponemus, non credo ab eis negari.

SECTIO TERTIA.

Examinatur ſententia de alligatione ſpiritus ad ignem.

16 *Sententia D. Thomæ, Capreoli, & aliorum, dæmones ita igni eſſe alligatos, vt non poſſint ſe liberare ab illo.* SEntentia inter recentiores valdè communis docet, dæmones eſſe alligatos igni, ita vt non poſſint ſe liberare ab illo, & ex hac alligatione cognita torqueri. Ita olim D. Thomas, Capreolus aliíque Thomiſtæ apud Patrem Suarium cap. 14. numero 4. aliíque multi Theologi: quorum fundamentum eſt, quia nihil aliud poteſt aſſignari quòd ignis agat in ſpiritus; & hoc eſt ſufficiens, ergo.

Explicatur ea ſententia Primò. Hæc ſententia dupliciter poteſt intelligi. Primò ita, vt ignis nihil agat in Angelum, ſed ſola voluntas Dei eum teneat intra ignem; ex ap- *Reiicitur in quodam ſenſu.* prehenſione autem huius detentionis Angelus torqueatur. In hoc ſenſu inſufficiens omninò eſt hic modus dicendi ad explicanda Scripturæ & Patrum teſtimonia, quæ ignem ponunt vt pœnam dæmonum, & ab eo dicunt torqueri. Si enim à ſolo Deo ibi detinetur Angelus, vbi eſt ignis, nihil prorſus ab igne patitur; imò ignis ibi omnino ſe habet per accidens, & eo- *Reiicitur Secundò.* dem modo torqueretur Angelus, etiamſi ibi in eo centro terræ nullum prorſus corpus eſſet, ſed Angelus haberet fixam ibi ſuam vbicationem. Imò fortè quis diceret, ex ſuppoſitione, quòd in eo centro terræ debeant detineri, melius illis eſſe, dari ibi ignem, quàm ſi nihil eſſet: poſſunt enim nobile illud corpus contemplari, & ea cognitio- *Tertiò.* ne perfici. Adde, de facto ante diem iudicij non eſſe dæmones ligatos illi loco; ergo non torquentur de facto per ſolam actualem extrinſecam Dei alligationem.

17 *Explicatur Secundò eadem ſententia.* Ideò poſſet explicari Secundò ea ſententia, ſi tribueretur igni ex eleuatione diuina influxus in vbicationem angelicam in eo loco qua impediretur dæmon aliam acquirere, & conſequenter inde exire. Hic modus dicendi iam explicat, quomodo ignis ipſe torqueat, quatenus ſcilicet *Impugnatur à nonnullis.* detinet ibi poſitiuè Angelum. Impugnatur tamen à nonnullis tamquam inſufficiens. Primò, quia hoc ſenſu omnes dæmones & animæ damnatorum æqualiter torquerentur. quod videtur eſſe erroneum: nam qui grauiùs peccauerunt, grauiùs puniuntur: ſequela verò probatur, quia ea alligatio æqualis eſt, præſertim poſt diem iudicij; ergo & pœna ex illa prouenieus. Hæc impugnatio non vrget, quia etſi alligatio in ſe non recipiat magis & minùs; tamen apprehenſio ſeu cognitio de illa poteſt eſſe maior & minor, intenſior vel remiſſior: & conſequenter dolor, qui formaliter conſiſtit in ipſa apprehenſione vel cognitione, poterit eſſe maior vel minor; ſicut de facto in nobis contingit, vt idem malum phyſicum, verbi gratia, amiſſio bonorum aut filij, grauiſſimè torqueat vnum, & alterum leuiter, quia vnus fortiùs apprehendit altero. *Refellitur ea impugnatio.*

Replicabis, Hæc inæqualitas non conſiſtet in ipſo igne. Fateor, ſed quid inde? neque enim Scriptura aut Patres docent expreſsè aut virtualiter inæqualitatem pœnarum immediatè & formaliter prouenire ab ignis inæqualitate. Confirmo ad hominem: ipſe enim arguens dicit pœnam damni eſſe inæqualem iuxta grauitatem peccati; cùm tamen ea pœna, id eſt carentia viſionis, æqualis ſit ex ſe in omnibus; inæqualitatem autem ſolùm explicant hi per maiorem & vehementiorem apprehenſionem. quod eodem modo locum habet in alligatione ad ignem. 18 *Replica diluitur.* *Confirmatio argumenti.*

Secundò, iidem argumentantur, quia ſequitur ex hac ſententia, poſt diem iudicij quemlibet hominem damnatum grauiùs multò torquendum quàm ipſum etiam Luciferum: hic enim ſolùm torquebitur alligatione ad ignem; & hæc fortè erit maior in homine, quia plures partes phyſicas habet, quæ alligentur, anima ſcilicet & corpus. Vltra alligationem autem Lucifer nihil patietur; homo verò ratione corporis patietur grauiſſimos dolores & cruciatus à calore vehementi producto in corpore. hoc autem eſt abſurdum, ergo. Sed neque hoc vrget: reſpondetur enim ſicut præcedenti obiectioni, poſſe Deum facilè in homine minuere vtramque apprehenſionem & de alligatione, & de calore, & in Angelo intendere vnicam apprehenſionem de ea alligatione; ita vt non ſolùm adæquet, ſed & ſuperexcedat omnes dolores cuiuſlibet hominis. *Impugnatio eorumdem Secunda.* *Refellitur etiam hæc impugnatio.*

Omiſſis ergo his argumentis, prædictam ſententiam ſic reiicio Primò, quia difficulter in ea explicatur, quomodo dæmones, qui vſque ad diem iudicij non ſunt alligati inferno, de facto tamen torqueantur. *Reiicitur efficaciùs ea ſententia.*

Reſpondebis, eos ſemper ſecum ferre ignem. Hoc tamen videtur valdè difficile creditu, vt ſcilicet quandocumque illi ſunt in hoc mundo, debeat fieri miraculum & occultationis ignis, & ceſſationis à calefactione, &c. ſed quidquid de hoc ſit, contrà efficaciter, quia, ſi illis licet quocumque velint pergere, nihil eis nocet ignis, quem ſecum ferunt, quia nihil diſſonum & contrarium in eis producit (vt hæc ſententia ſupponit) & abſolutè eos non alligat, quia poſſunt exire. 19 *Obiectio Prima.* *Refutatur.*

Reſpondebis Secundò, eos torqueri, quia ſciunt ſe deputatos ad perpetuum carcerem in inferno. Contrà, quia, licet hæc cogitatio eos torqueat æqualiter, longè tamen aliud eſt pœnam futuram apprehendere, longè aliud eam præſentem ſentire. id quod ex terminis notum eſt: aliter enim torquetur reus timore rotæ, aliter dum actu franguntur ei crura. Confirmatur, quia non torquetur propriè pœna inferni diabolus ille, qui in deſerto ligatus eſt ab Angelo Raphaele, etſi non poſſit inde ſe mouere: item *Obiectio Secunda.* *Refutatur.* *Confirmatio argumenti.*

item diuitis illius Epulonis anima non egreſſum ab illo loco poſtulabat, ſed aquam pro refrigerio contra ignis ardorem. quod eſſet purè impertinens, ſi nullam aliam ibi pœnam pateretur, quàm eſſe ligatam in eo loco. *Refutatur Secundò.* Secundò reiicitur ille modus, quia, ſi eius auctores ſemel concedunt, ab igne poſſe produci in Angelo vbicationem, vel impulſum ſpiritualem, iam videntur deſerere ſuum fundamentum, & potuiſſent eodem modo ponere aliam qualitatem doloriferam magis ad rem ipſam. de qua nos infrà.

20 *Refutatur vlteriùs.* Vrgeo, Omnes Patres videntur ibi diſtinguere duo, & cruciatum, & alligationem; vnde Epulo, vt dixi, non petiit pro ſolatio exire ab eo loco, ſed mitigari eius ardorem. Hoc ipſum Suarez benè confirmat ex animabus Purgatorij, quæ vero igne cruciantur, & non poteſt in alligatione conſiſtere, quia ſciunt ſe breuî inde euaſuras. quo ergo modo in eis conceditur ea tortura, poſſent hi auctores independenter ab alligatione de dæmonibus diſcurrere. *Refutatur Tertiò.* Tertiò ſic vrgeo, quia aliàs animæ puerorum decedentium ſine baptiſmo non minùs pœnam ſenſus paterentur quàm damnatorum, quia etiam ſunt alligatæ ad locum illum ſubterraneum, iuxta communem ſententiam, etiamſi fortè in dolore de illa inæquales eſſent: ergo in eis etiam reperitur tota pœna ſenſus dæmonum. Hoc autem videtur prorſus erroneum, ergo.

SECTIO QVARTA.

Quid de ſententia aſſerente torqueri dæmones calore in ipſis producto.

TRibui ſolet Henrico apud Suarium num. 24. ſententia aſſerens ignem producere in dæmonibus calorem, & per eum illos torqueri. Cui ſententiæ fauet Scotus in 4. diſt. 50. quæſt. vnica, docens, animas eodem planè modo torqueri quo in corpore. Fundamentum huius ſententiæ eſſe poteſt, quia talis modus torquendi eſt poſſibilis: non enim videtur in eo vlla repugnantia, & aliunde ſufficiens, ergo.

21 *Declaratur ea ſententia.* Duo in hac ſententia conſiderari poſſunt: vnum eſt, an diuinitus repugnet in Angelo recipi calorem; alterum, an per eum ſufficienter declaretur dolor dæmonum. *Sententia quorumdam, nec diuinitus poſſe recipi calorem in Angelo.* Circa primum nonnulli omnino videntur cenſere, nec diuinitus poſſe illum recipi in Angelo. Et quidem, non eleuari Angelum ad eam perceptionem per aliquid in ſe receptum, inde videtur ſuaderi, quia vel illud eſt materiale vel ſpirituale: ſi ſpirituale, tam illud incapax erit caloris materialis quàm ipſe Angelus; & conſequenter, ſi Angelus non poteſt immediatè calorem recipere, nec poterit ea potentia ſuperaddita: ſi verò ea potentia dicatur materialis, tunc Angelus tam incapax erit ad eam recipiendam, quàm ad recipiendum ipſum calorem materialem. Quod verò nec diuinitus eleuari immediatè poſſit Angelus inde hi probant, quòd potentia receptiua proximè reſpicit actum: vnde ſi forma eſt incapax informationis ſubiecti, etiam ſubiectum eleuari non poterit ad eam recipiendam, neque in cauſſis formalibus habet locum potentia obedientialis.

22 *Refutatur ea ſententia, aſſeritúrque contrarium.* Ego tamen circa hoc punctum non maiorem habeo difficultatem in eo, quòd qualitas aliqua diuinitus recipiatur in ſubiecto incapaci naturaliter illius, vt verbi gratia, diuinitus recipiatur in aqua gratia, & calor in anima, quàm in eo, quòd eleuetur aqua ad producendam ipſam gratiam,

Nec puto in hac materia conſequenter locutos hos auctores; non enim aſſignari vlla poteſt diſparitas inter vnam & alteram eleuationem: duo enim vel tria inſinuant capita repugnantiæ, quæ haud operosè ſoluuntur. *Argumentum in contrarium.* Primum, quòd in ſubiecto ſpirituali & indiuiſibili non poteſt res materialis eſſe, quia deberet eſſe ad modum rei indiuiſibilis. *Retorquetur.* Verùm hæc ratio ſtatim retorquetur contra hos, qui alibi ponunt in Angelo vbi ſpirituale diuiſibile: vnde quoad punctum diuiſibilitatis eadem erit difficultas de ea vbicatione, ac ſi illa eſſet materialis. *Reiicitur Secundò.* Secundò, de facto, iuxta probabiliorem ſententiam, actus materialis ſenſationum & appetitionum, item vnio humana recipiuntur ſaltem inadæquatè in anima; nec ibi habet repugnantiam ille modus eſſendi rei diuiſibilis in indiuiſibili, &c. & in ordine ad potentiam abſolutam clariùs apparet, non eſſe ibi vllam repugnantiam: nam diuinitus poſſent poni omnes illæ partes in eodem puncto loci penetratæ inter ſe, quo ceſſaret omnis difficultas; præterquam quòd, cùm Angelus poſſit occupare locum extenſum, poſſunt illæ partes caloris cum extenſione poni.

Secundum argumentum ſoluitur. Secundò inſinuat quod iam tetigi, potentiam proximè reſpicere actum. Cui reſpondeo, potentiam non magis reſpicere actum, quàm cauſſa reſpiciat effectum; vnde non video cur cauſſa poſſit eleuari ad effectum improportionatum, & non etiam ſubiectum ad formam improportionatam. 23 *Confirmatio refellitur.* Quod addunt, ſi forma eſt incapax informationis ſubiecti, etiam ipſum ſubiectum eſſe incapax receptionis illius formæ, dupliciter poteſt intelligi, vt dicat, ſi forma etiam diuinitus eſt incapax informationis ſubiecti, tunc nec ſubiectum poſſe eleuari etiam diuinitus. Et in hoc ſenſu verum omnino dicunt, at petitur ibi principium: nam ego dico eam formam poſſe diuinitus recipi & informare, quia nulla eſt in hoc repugnantia; vel ergo ita intelligunt illud principium, vt eo ipſo, quòd forma naturaliter ſit incapax informationis ſubiecti, hoc etiam ſit incapax diuinitus receptionis illius. Et tunc falſum dicitur: non enim benè infertur, *Naturaliter non poteſt, ergo nec diuinitus.* Et idem argumentum poſſem formare in cauſſa efficiente & effectu, ſi effectus eſt naturaliter incapax vt oriatur ab hac cauſſa, ergo & hæc erit incapax vt producat etiam diuinitus talem effectum; ergo eadem eſt ratio de effectu reſpectu cauſſæ, quæ de forma reſpectu ſubiecti.

24 *Obiectio.* Fortè diceres pro ea repugnantia, ideò ſubiectum reſpicere magis proximè formam, quàm cauſſa reſpiciat ſuum effectum: nam ſubiectum debet vniri intrinſecè formæ, cauſſa autem non petit eam vnionem cum effectu; poteſt ergo ſpecialis eſſe aliqua repugnantia in vnione intrinſeca, quæ non ſit in extrinſeca cauſſalitate; ergo ex hoc capite poteſt repugnare ea eleuatio, licet altera non.

Soluitur. Reſpondeo verum eſſe, dari talem diuerſitatem, item fortè aliquando ratione talis vnionis aliquam eſſe repugnantiam in vna eleuatione, quæ non ſit in altera. Vnde in Phyſicis dixi, vnam formam rationalem poſſe diuinitus eleuari, vt producat alteram, non tamen vt ſit ſubiectum alterius; ſicut vna materia poterit per potentiam obedientialem producere alteram, non tamen eſſe forma aut ſubiectum alterius. Fateor hæc ita eſſe; at in præſenti non videtur ſufficere: nam ideò vna anima non poteſt eſſe ſubiectum alterius, quia inter ſubiectum & formam

formam debet eſſe aliqua diuerſitas ſpecifica, quæ non datur inter duas animas, vel propter alias rationes, de quibus ſuo loco: at vt dicatur nullum accidens materiale diuinitus poſſe recipi in ſubiecto ſpirituali, nulla penitus affertur repugnantia ſpecialis magis quàm in eleuatione aquæ ad cauſſandam gratiam; ergo æqualiter debemus in præſenti de vtroque puncto diſcurrere.

Tertium argumentum explicatur & refutatur. Quomodo potentia obedientialis habeat locum in eleuatione intrinſeca. Quod eſt idē cum alio non poteſt ab illo nec diuinitus ſeparari.

Tertiò denique, quod hi dicunt potentiam obedientialem non habere locum in eleuatione intrinſeca, duplicem etiam habere poteſt ſenſum. Vnus eſt, quòd Deus non poſſit in ordine ad conſtituendum totum ſupplere defectum partis, aut aliam diuerſam partem ponendo, relinquere idem totum; & hoc libenter concedimus: nam totum eſt idem cum partibus, & id quod eſt idem cum alio non poteſt ab illo nec diuinitus ſeparari, vt per ſe conſtat. Vnde non poteſt Deus hominem conſtituere, ponendo in materia prima aliam formam ſpecie diuerſam à

25 *Alius ſenſus propoſitionis etiam refutatur.*

rationali: at in hoc ſenſu non agimus in præſenti, quia probare non volo, idem totum conflandum ex calore & Angelo, quod ex calore & corpore: ex terminis enim oppoſitum eſt manifeſtum. Alius ergo ſenſus eius propoſitionis eſſe poteſt, quòd etiam ad recipiendum illam formam, ſiue conſtituat eumdem effectum formalem, ſeu idem totum cum illa, ſiue diuerſum, non habeat locum potentia obedientialis. Et in hoc ſenſu ſupponit, quòd probandum eſſet, & quod manifeſtè falſum eſt: nam ſaltem in multis formis, v.g. in ſpeciebus intentionalibus, quæ ſunt in vno Angelo, admittunt hi diuinitus poſſe recipi in alio Angelo ſpecie diuerſo, etiamſi illæ ſpecies natura ſua alterum ſubiectum reſpicerent; in hac autem eleuatione infringuntur omnia argumenta aduerſa. Conſtet ergo probabiliùs concedi, poſſe diuinitus calorem in Angelo recipi.

Probabilius ergo eſt, calorem in Angelo recipi poſſe. Quæſtio, vtrùm, conceſſa ea receptione, dæmon per illū calorem ſufficienter torqueretur. Non videtur per talem calorem Angelus torquendus.

Secundò ergo circa eam ſententiam in dubium vocatur, vtrùm data ea receptione, per illum calorem dæmon ſufficienter torqueretur, ſiue dolor ille ſit eiuſdem rationis cum noſtro, ſiue non, à quo iam abſtraho. Et in hoc puncto aſſentior P. Suario, dicóque, non videri per talem calorem Angelum torquendum vllo modo (niſi fortè ratione alicuius diſplicentiæ, quòd in tam nobili ſubſtantia ponatur vnum ignobile accidens, quæ eſt valdè parua pœna, vt ampliùs ex dicendis conſtabit.) Ratio huius eſt, quia calor, quà calor non affligit aut torquet, ſed quà eſt contrarius ſubiecto; vnde etiam in nobis, quando eſt temperatus, potiùs recreat: ſi autem in manibus eſſet tantus quantus in corde vexaret; in corde

26 *Probatur.*

autem non vexat, quia ibi eſt debitus, in manibus aut oculis eſſet contrarius; ergo, cùm Angelus non habeat vllam contrarietatem cum calore, non

Confirmatur.

poterit eo vexari. Vrgeo: non enim magis apparet diſſonantia caloris cum Angelo, quàm albedinis aut lucis cum eodem Angelo; quis autem diceret Angelum tortum iri tam grauiter ac iam in inferno, ſi diuinitus reciperet albedinem aut lucem, aut quamcumque aliam qualitatem materialem? Dixi, *tam grauiter ac in inferno*, quia non curo, vtrùm habiturus eſſet aliquam diſplicentiam de eo, quòd ei poneretur aliquod accidens materiale: quæ ſanè non eſſet tanta quanta pœna ignis.

Infertur, non poſſe pati dæmonem ab eo calore dolorē eiuſdem ſpeciei cum eo quem nos patimur.

Hinc infero à fortiori, non poſſe pati dæmonem ab eo calore dolorem eiuſdem ſpeciei cum eo quem nos patimur; quia, licet fortè ſit aliqua repugnantia inter Angelum & calorem, improbabiliter tamen dicitur, illam eſſe vel tantam, quantam inter eumdem calorem & nos; multò autem improbabilius eſt dicere, eam eſſe eiuſdem ſpeciei.

SECTIO QVINTA.

An quoad difficultatem præcedentem eadem ſit ratio de animabus ſeparatis.

Sententia P. Suarij, nō poſſe animas ſeparatas calore torqueri.

PAter Suarez ſuprà non ſolùm contendit, non poſſe dæmones torqueri calore, ſed nec animas etiam ſeparatas. Quòd enim in corpore poſſint, non probat, inquit, poſſe etiam extra. Fundamentum illius eſt, quia quamdiu ſunt ſeparatæ, non eſt illis contrarius calor; ſine illo autem non poteſt eſſe actualis de illo vt diſconueniente dolor, ergo.

27 *Poteſt anima ſeparata pati dolorem à quauis qualitate diuinitus, à qua pati poterat in corpore. Probatur. Suppoſitio Prima.*

Iudico tamen dicendum, diuinitus non ſolùm eumdem ſpecie, ſed etiam eumdem numero dolorem poſſe animas ſeparatas pati & à calore, & à frigore, & ab aliis qualitatibus, quem ab eiſdem in corpore tolerant. Hanc defendit ſaltem quoad eumdem ſpecie dolorem Scotus & Vaſquez apud eumdem Suarium; ego autem illam ſic probo, ſupponendo Primò, quod in libris de Anima fusè docui, actus omnes ſenſationis tam internos quàm externos, item & appetitus recipi inadæquatè in ipſa anima rationali, & illam ſolam, non verò corpus, eſſe, quæ verè & propriè percipit obiectum, & illud appetit, denominatiuè autem ab illa totum compoſitum.

Secunda.

Secundò ſuppono, etiamſi tunc illi actus, eò quòd materiales ſint, dependeant inadæquatè à materia, eam tamen dependentiam in ordine ad hoc, vt anima percipiat obiecti delectabilitatem aut moleſtiam, eſſe omnino per accidens, quia ex eo quòd actus ille animam informat, ipſa accipit effectum formalem ab illis; non autem ex eo quòd ſimul illi ſint in altero ſubiecto. Vnde fit manifeſtè, vt ſi iam Deus me inſcio conſeruaret inadæquatè ſine ſubiecto, id eſt ſine corpore, meam ſenſationem, eam tamen relinquendo in anima receptam, ſupplendo in genere cauſſæ efficientis corporis cauſſalitatem: fit, inquam, vt eodem planè modo ego obiectum illud cognoſcerem, delectarer, aut triſtarer de illo, ac ſi illi actus eſſent etiam recepti ſimul in meo corpore. Imò neque ego poſſem differentiam illam vllo prorſus modo percipere.

28 *Tertia.*

Tertiò ſuppono, diuinitus poſſe à Deo conſeruari viſionem de albedine, verbi gratia, ipſa albedine non exiſtente; & tunc eodem modo videndum obiectum ac ſi ipſum in re exiſteret. quæ eſt expreſſa ſententia P. Suarij lib. 3. de Anima cap. 12. num. 50.

Ex ſuppoſitionibus declaratur aſſertio.

Ex his tribus ſuppoſitionibus ſic in præſenti diſcurro: Poteſt diuinitus, etiam abſente calore diſconueniente, conſeruari cognitio ſenſitiua illius; ſicut abſente albedine ſeruari poteſt cognitio ſenſitiua viſiua eius albedinis: at quia ea ſenſatio conſeruata in anima etiam abſente alio conſubiecto redderet eumdem formalem effectum circa animam, quem iam reddit & tunc anima, eodem modo perciperet eam diſconuenientiam, vt ſuppoſitum eſt; ergo eodem modo ea ſenſatio tunc torqueret animam quo nunc; ergo in anima ſeparata exigua vel nulla potiùs eſt difficultas circa modum, quo poſſit diuinitus à calore torqueri. Hæc eſt vnica & ſufficientiſſima

ſufficientiſſima concluſionis noſtræ probatio, quámque ſic explicatam non debilitant vllæ aduerſæ obiectiones.

29 *Obiectio.*

Quarum prima ſit: Impoſſibile eſt dari actum vitalem ſine obiecto proportionato, quia impoſſibile eſt velle, niſi aliquod obiectum ametur, &c. nam habitudo ad obiectum eſt eſſentialis actui: atqui tunc nullum eſt obiectum, ergo.

Solutio Prima.

Reſpondeo Primò, in viſione, ſi diuinitus conſeruetur ſpecies de albedine, eſſe eamdem difficultatem; cùm tamen eam admittant aduerſarij, imò in aliis ſenſibus loco paulò antè citato idem admittunt. *Secunda.* Reſpondeo Secundò & abſolutè, omnes neceſſariò debere concedere, poſſe nos cognoſcere aliquod obiectum, ac intueri vt præſens, vbi verè non eſt præſens realiter. quod idem de aliis ſenſibus dico: ſic video hominem in ſpeculo, & tamen homo verè ibi non eſt; ſic audio ſonum vnde echo reflectitur, & tamen ibi non eſt ſonus, ſed ſpecies ſoni. Quo exemplo ſpeculi ad explicandam hanc difficultatem vtitur, qui hæc obiicit in præſenti. Vnde miror, eum difficultatem inueniſſe in ea ſenſatione animæ ſeparatæ de obiecto abſente; apparet autem in præſenti quoad viſionem illius obiecti, vbi non eſt, per accidens eſſe, quòd alibi ſit, dummodò ſpecies *Confirmatio ſolutionis.* maneteret in rerum natura. Imò addo, ſi præciſè requiritur exiſtentia obiecti alibi, poſſe nos facilè euadere, dicendo animas ſentire calorem exiſtentem de facto igne; ſentire, inquam, in ſe perinde ac ſi ibi eſſet verè in illis; ſicut homo faciem alibi exiſtentem videt in ſpeculo perinde ac ſi ibi eſſet. Vide quàm conſequenter ad veritatem & clarè à nobis in hoc puncto diſcurratur. Quòd item, abſente, obiecto, ſæpè ſit in nobis ſenſatio, patet in auditione, quæ ſæpè ſit iam ſono non exiſtente, & in viſione iridis, &c.

30 *Obiectio Secunda. Solutio.*

Secunda obiectio ſit, quia ille actus eſſet deceptiuus, ergo non poteſt Deus ſpeciem pro illo animæ infundere. Reſpondeo ipſis in libris de Anima, Deum tunc non decipere, ſed producere veram ſpeciem, quæ ſimul cum potentia producit illam cognitionem, ſeu ſenſationem, vt in viſione albedinis non exiſtentis concedunt hi auctores.

Obiectio Tertia. Solutio Prima.

Tertia obiectio ſit: Anima non recipit tunc eas ſpecies materiales, ergo non poteſt per illas efficere ſenſationem. Reſpondeo Primò, ſpecies illas poſſe diuinitus in anima recipi, etiamſi ſint materiales. *Secunda.* Secundò, etiamſi non recipiantur in ea, ſed ſint in eodem loco cum anima, poſſe cum illa concurrere ad ſenſationem: nam (vt oſtendi in libris de Anima) ſpecies aut obiectum non requirunt per ſe vnionem phyſicam cum potentia cognoſcitiua ad concurrendum cum ea: concauſſæ enim, licet non vnitæ, ſi vicinæ ſint, poſſunt ſimul in effectum influere. Per accidens autem de facto, quia ſpecies per ſe exiſtere non poteſt, eò quòd ſit accidens, ſolet poni in ipſo ſubiecto cognoſcente. quòd ſi æquè applicata aut indiſtans à cognoſcente conſeruetur, etiamſi vnita non ſit, poterit eodem modo ad eam cognitionem concurrere. Et in hac obiectione id videtur ſupponi, cùm dicantur ſpecies materiales noſtræ de facto non receptæ in anima, nec illi immediatè vnitæ, ſed ſoli corpori; & tamen per illas ſic in corpore exiſtentes ſufficienter videtur anima determinari ad cognitionem eliciendam. Tertiò reſpondeo, poſſe Deum diuinitus ſupplere ſpeciei defectum per auxilium extrinſecum, vt & Pater Suarez & melior pars Theologorum & Philoſophorum admittit: nam Deus cauſſas efficientes omnes, maximè non vitales, qualis eſt ſpecies, ſupplere poteſt; ergo non producta vlla ſpecie, poterit tamen anima habere eamdem ſenſationem etiam numero quàm in corpore; & eodem modo torqueri: quia anima non torquetur per ſpeciem, ſed per ſenſationem productam. quòd ſi eadem ſenſatio ſit producta à ſolo Deo, cum ea quæ à ſpecie producitur naturaliter, eodem modo torquebitur anima in vno ac in altero caſu 31

Tertia. Poteſt Deus diuinitus ſupplere defectum ſpeciei per concurſum extrinſecum.

Obiectio Quarta.

Quarta obiectio: Anima ſeparata ſcit optimè nocere ſibi non poſſe calorem, quia ſcit, non eſſe ſibi in eo ſtatu contrarium; ergo non poteſt decipi in ea ſenſatione. *Reſponſio Prima.* Reſpondeo Primò, Deum facilè in illa impedire poſſe eam reflexam cognitionem, quòd ſcilicet ſibi calor non noceat, vt ſic detur locus pœnæ. *Secunda.* Secundò, poſſe vtramque cognitionem ſimul cohærere diuinitus; nám vna eſt per modum apprehenſionis externæ; optimè autem fieri poteſt, vt, licet mihi reuelaretur nullum hîc eſſe colorem; ſi tamen in oculo ſeruaretur ſpecies, ego nihilominùs elicerem viſionem, nec poſſe cohibere viſum. *Intellectus non poteſt corrigere apprehenſiones externas.* Ego ſanè nec apparentem in hoc video difficultatem, & paſſim contingit, vt, quando quis, dum in gyrum ſe mouit, velociter ſtatim habeat apprehenſionem, ac ſi tota terra tremeret; & licet intellectus tunc firmiſſimè ſciat, nullum eſſe terræ motum, eam tamen eluſionem aut oculorum aut phantaſiæ cohibere non poteſt. 32 *Confirmatio.* quòd ſi illa apprehenſio motus eſſet ex ſe dolorifera, non poſſet tunc intellectus, quantumuis veritatem agnoſcens, impedire eum dolorem; ergo licet ſciat anima, ibi non eſſe obiectum, habet tamen eam ſenſationem illius ac ſi eſſet præſens, & eodem modo torquetur: nam, vt dixi ſæpè, formalis tortura non conſiſtit in ipſa qualitate contraria, ſed in illius perceptione per ſenſationem; ergo, hac ſenſatione manente, etiamſi qualitas non ſit, adhuc erit formalis tortura, & eam neceſſariò ſequetur actus appetitus, qui dicitur dolor, iuxta ſecundam acceptionem doloris. de quo ſupra.

33 *Infertur, animas damnatorum poſt vnionem ad corpus non torqueri duobus doloribus. Suarius refutatur.*

Iam ex dictis infero manifeſtè, quomodo animæ damnatorum poſt vnionem ad corpus non torqueantur duobus doloribus diuerſis; vno qui antè erat, alio qui videbatur poſteà conſurrecturus ex contrarietate caloris cum corpore: &, licet non reputet abſurdum P. Suarez duos eos dolores concedere, mihi tamen id durum videtur; nam formaliter ponerentur duæ adæquatiſſimæ pœnæ in animabus ſeparatis: vna, qualis, ſi homo iam in corpore torqueretur igne inferni; alia, quam de facto illis tribuit Suarez: quæ tanta eſt, quanta in eo homine ſimul cum corpore torto; quis autem diceret duplicandam pœnam ex integro poſt vnionem ad corpus? *Confirmatur.* Certè ſicut viſio beata, quæ eſt ſubſtantialis merces, tota datur animæ ſeparatæ, etiam ante vnionem ad corpus; ita ſimiliter videtur infligi de facto pœna adæquata quaſi ſubſtantialis, licet fortè poſſimus dicere, in accidentalibus aliquod futurum augmentum. *Obiectio.* Video huic difficultati facilè poſſe à Suario reſponderi, ſi vtraque pœna non eſt infligenda, Deum deſtructurum primam, daturúmque locum, vt reſultet naturalis ſenſatio caloris in anima iam vnita corpori. *Reiicitur.* Verùm ſine ea mutatione nos faciliùs componimus totam difficultatem

tatem ex dictis, cùm maneat eadem numero ſenſatio poſt reſurrectionem vnita etiam materialiter corpori ex calore eidem corpori vnito, quæ anteà erat in ſola anima; per eam autem vnionem ſenſationis & caloris ad corpus non augetur dolor, quia corpus non percipit, ſed anima in corpore.

Quæſtio, an anima ſeparata de dolore vt abſente, vel præterito, vel futuro, poſſit habere afflictionẽ eamdem. Hìc agit fusè P. Suarez, vtrùm anima ſeparata de dolore vt abſente, vel præterito, vel futuro, poſſit habere afflictionem eamdem quam de præſenti. Ego de hac quæſtione non multum curo, quia iam oſtendi manifeſtè, poſſe vt præſentem cognoſci per ſenſus; tunc autem impertinens videtur omnis alia cogitatio de eodem vt præterito, aut futuro; niſi fortè vt ratione æternæ permanentiæ fortiùs vrgeatur animus: nam exterior ſenſatio non percipit eam futuritionem. *Soluitur.*

34 *Notandum circa explicationem Suarij.* Addo breuiſſimè, benè in hoc puncto Suarium docere, dato quòd dolor ille non ſit de præſenti, non poſſe intelligi quomodo ſit eiuſdem ſpeciei: nam qui de præſenti deſumitur formaliter, ex ipſa actuali, vt diximus, ſenſatione per ſe torquente prouenit; alter verò deſumitur ex ipſa ſenſatione non in ſe, ſed obiectiuè cognita: qui duo actus valdè ſunt diuerſi. *Confirmatur & declaratur.* quod ego ex viſione beata declaro: nam maior & ſubſtantialiter diuerſa eſt delectatio, quæ conſiſtit in ipſa viſione formaliter exiſtente, ab ea quæ ex memoria viſionis præteritæ aut futuræ oriri poteſt; & ſuprà idem dixi de tortura, quæ de futuro timetur, aut iam toleratur de facto: ſicut in aliis actibus voluntatis aliud eſt meritum formale actus, contritionis, verbi grãtia, aliud verò meritum actus imperantis ſeu gaudentis de eodem actu, ſeu volentis habere eum actum; quia actus & obiectum, quà tale, non conueniunt inter ſe ſpecie, imò nec totam ſuam bonitatem tribuit actui obiectum. Vnde ſicut eſt melior Deus quàm amor Dei, ita melior eſt amor ipſe Dei quàm voluntas illum habendi, ſeu quàm amor reflexus illius; ergo præciſè per ſe longè melior eſt moleſtia ipſius torturæ quàm moleſtia memoriæ de tortura.

SECTIO SEXTA.

Sententia Patris Coninck.

Sententia P. Coninck Quomodo dæmones & animæ ſeparatæ torqueãtur per alligationem cum corpore. Pater Coninck qu. de Purgatorio dub. 5. ait, non videri ſibi vllam aliam ſupereſſe viam ad explicandum, quo modo dæmones & animæ ſeparatæ torqueãtur, quàm, ſi quæ in nobi contingunt, diligenter conſideremus: Cur enim, inquit, anima rationalis ſentit calorem, eóque torquetur? Sanè, non quia ipſi animæ contrarius ſit, ſed quia eſt contrarius corpori, cui ea anima eſt vnita; vnde per ſympathiam cum eo corpore ex vnione promanantem reſultat ea ſenſatio. Cur ergo eodem modo non dicemus, Deum alligare miraculosè dæmones & animas aliquibus corporibus, & ex ea alligatione prouenire, vt qualitates in eis corporibus exiſtentes ſentiantur à dæmonibus & animabus, & eos vehementer torqueant? quam ſententiam ait ſe cum doctiſſimis viris contuliſſe, & ab eis approbatam; nec ſe videre quid poſſit vllius momenti obiici contra illam, aut quo alio modo difficultas hæc expediri queat.

35 *Diſplicet ea ſententia.* Fateor in quæſtione adeò ardua quamcumque euaſionem apparentem eſſe probabilem; nihilominùs tamen mihi hæc ſententia nullo modo placet; vnde in hac 6. ſect. oſtendemus aliquid eſſe quod efficaciter illam impugnet, in octaua verò cum P. Suario poſſe commodiùs & clariùs quæſtionem explicari, impugnata priùs alia huic affini ſententia P. Tanneri.

Refutatur. Argumentor ergo, quia vel illa alligatio eſt per veram vnionem, vel per ſolam Dei voluntatem extrinſecam. *Non poteſt eſſe per verã vnionem.* Si per vnionem veram, ergo ex alligatione animarum cum eis corporibus erit homo verus & realis, quia eſt anima rationalis vnita materiæ primæ; in quo conſiſtit tota eſſentia hominis: nam organizatio, imò & formæ partiales ſi dentur, non ſunt de conceptu eſſentiali hominis; ſed naturaliter tantùm requiſitæ ad vnionem animæ cum materia, iuxta communiorem ſententiam. Ponere autem in Purgatorio, non ſolas animas, ſed veros homines, eſt erroneum; quia reſurrectio vniuerſalis non fiet vſque ad diem iudicij.

36 *Replica.* Dicere poſſet eam vnionem animæ cum corporibus non eſſe informatiuam; & conſequenter non ſufficere, vt ex anima & illis corporibus reſultet homo. *Reiicitur.* Sed contrà, quia non poſſumus concipere aliud genus vnionis formæ ſubſtantialis cum materia prima, niſi in genere informatiuo: nam forma non facit continuationem cum materia.

Nec per extrinſecã Dei voluntatem. Si verò dicatur ea alligatio eſſe per ſolam Dei voluntatem extrinſecam, tunc prorſus repugnat qualitates illas fieri contrarias animæ, aut illi diſſonas: nam Deus ſola ſua voluntate extrinſeca non poteſt contrarietatem & repugnantiam rebus tribuere: hæc enim formaliter conſiſtit in ipſis entitatibus naturalibus, quæ non fiunt diuerſæ per voluntatem Dei; ergo cùm contrarietas caloris in corpore recepti reſpectu animæ rationalis proueniat licet inadæquatè; formaliter tamen ab vnione animæ cum corpore tam non poterit Deus facere, vt ſine hac vnione calor ille ſit contrarius animæ, quàm non poteſt facere, vt ſine eadem vnione fiat homo, aut vt anima rationalis actu informet corpus ſine vnione, quæcumque illa ſit. *Confirmatur. Non ideò sũt animæ contraria accidentia, quia illa ſit vicina corpori.* Confirmatur: Eò quòd anima rationalis ſit in eodem loco cum illo corpore, non poteſt naturaliter accidentia eius corporis vt ſibi contraria ſentire; aliàs animæ omnium mortuorum naturaliter deberent experiri vt contrarias qualitates omnium corporum, per quæ tranſirent vel ad infernum, vel ad cælum; ergo nec poſt alligationem id poſſunt ſentire, quia alligatio, quæ in voluntate Dei extrinſeca præciſè conſiſtit, non poteſt facere formaliter contrarias qualitates eas. Imò, licet eſſet extrinſeca ea voluntas, adhuc non poſſet efficere, vt illæ qualitates à conformibus ſubiecto tranſirent in diſſonas.

37 *Reſponſio.* Fortaſſe reſpondebit, has qualitates, ſeu ignis acrimoniam, prout ille vocat, non ſentiri ab anima; eò quòd illi ſint contrariæ; ſed quia ſunt contrariæ corpori, cui anima eſt alligata. *Refutatur Primò.* Sed contrà Primò; quia corpus cui alligatur eſt ignis; huic autem non ſunt contrariæ, ſed connaturales hæ qualitates, ſcilicet calor intenſus. *Secundò.* Contrà Secundò, quia, ſi anima non eſt vnita illi corpori, quid ad ipſam, quòd qualitates illæ ſint contrariæ corpori, ſi ipſam non tangunt, vt iam ſupponitur?

Reſponſio quorumdam. Adhuc poſſet ex mea doctrina reſponderi huic ſecundæ impugnationi, animam etiam in corpore non ſolùm ſentire per tactum qualitates in ipſo corpore productas, ſed etiam exiſtentes in corpore immediato quod tangitur, & ab illius nimio calore animam torqueri: quando enim tango ferrum candens, ille vehemens calor

calor, qui à me ſtatim ſentitur, & me torquet, non eſt totus productus in mea manu. Quod inde patet, quia ſeparata manu in momento, etſi maneat aliquis dolor, non tamen illa vehemens ſenſatio caloris; poteſt ergo anima ſeparata ſentire dolorem ex qualitatibus in corpore non vnito ipſi animæ.

Reiicitur.

Contrà tamen Primò, quia hoc iam non prouenit ex contrarietate illarum qualitatum cum corpore in quo ſunt: nam igni à me tacto non eſt contrarius calor, ſed mihi tangenti; anima autem ſeparata non habet contrarium ſibi calorem.

38 *Diſparitas oſtenditur.*

Reſpondeo ergo, conceſſo eo caſu, nego inde inferri aliquid pro præſenti quæſtione. Diſparitas eſt manifeſta, quia tactus torquetur, vel propter nimium calorem in ipſo ſubiecto exiſtentem, qui tunc eſt ei contrarius: vel quia in corpore vicino excitat tam vehementem ſenſationem materialem, quæ per ſemetipſam cauſſat dolorem ex nimia intenſione, ſicut vehementiſſimus ſonus cauſſat dolorem in audiente; non quia ſonus per ſe ſit in ipſis auribus, ſed quia omnes potentiæ materiales, etiam circa obiecta aliàs ſibi conſona, ex vehementi operatione læduntur, vel propter ſpiritus vitales, vel propter animales, aut alios humores illuc concurrentes. Quæ omnia non habent locum in anima purè ſpirituali, & à corpore abſtracta: nam in illa, cognitio quantumcumque intenſa de aliquo obiecto in ſe bono, qualis eſt ignis, nix, &c. non poteſt cauſſare dolorem; aliàs Chriſtus Dominus habens intenſiſſimam cognitionem de iſtis qualitatibus, deberet ab illis torqueri: ſicut naturaliter torquebatur, quando in corpore earumdem qualitatum cognitionem experimentalem materialem per ſenſus habebat.

39 *Impugnatur efficaciùs ea ſententia.*

Et hinc inſurgit ſecunda & præcipua impugnatio huius ſententiæ, quia ea cognitio in anima non poteſt eſſe materialis, nec ſpiritualis, ergo, &c.

Cognitio illa doloris in anima nec poteſt eſſe ſpiritualis:

Non ſpiritualis, quia hæc, vt paulò antè dixi, etiamſi intenſa ſit, nón cauſſat dolorem, imò potiùs voluptatem: cognoſcere enim etiam intuitiuè ignem, & eius proprietates, eſt magna perfectio; aliàs etiam Angeli in cælo, Deúſque ipſe torqueretur cognitione de igne; quandoquidem non requiritur ad iſtam torturam contrarietas ignis cum anima rationali, ſed ſolùm corpore vicino, quam iam oſtendimus eſſe impertinentem.

Nec poteſt eſſe materialis.

Nec poteſt eſſe materialis, quia, licet diuinitus poſſet eadem ſenſatio dolorifera materialis de calore, quam anima habet dum eſt in corpore, haberi etiam extra illud, Deo diuinitus ſupplente defectum alterius conſubiecti, id eſt corporis; & tunc proculdubio anima torqueretur (vt ſect. 5. contra Suarium oſtendi:) at hoc non habet locum in dæmone, qui prorſus non cognoſcit ſenſitiuè materialiter; hic autem auctor eamdem eſſe dicit rationem de anima ac de Angelo; non ergo ponit cognitionem materialem in anima.

Vrgetur argumentum.

Deinde, etſi eam ponat, non tamen hîc & nunc aſſignat illi obiectum, & impertinenter requirit alligationem: nam ſine alligatione vlla, imò & ſine præſentia ad corpus id fieri poſſe, oſtenſum eſt. Difficultas autem præſens tota non tam eſt in aſſignando ipſo actu doloris, quàm in explicando obiecto contrario Angelo & animæ ſeparatæ, in cuius cognitione conſiſtat dolor. Ponit ergo dolorem ſine obiecto hîc & nunc; quod multi alij ante dixêre, quos P. Suarez ſuprà refutarat.

SECTIO SEPTIMA.

Sententia P. Tanneri.

Sententia Tanneri, dæmones & animas ſeparatas eo modo torqueri, quo torquentur anima in corpore: declaratur.

QVi diſput. 5. quæſt. 6. dub. 6. ait probabiliſſimum eſſe, dæmones & animas ſeparatas eo planè modo torqueri, quo torquentur in corpore animæ. 40 quod ſic explicat, vt per potentiam obedientialem ignis in angelica voluntate dolorem producat, non ita vt ſolus ignis illum efficiat; id enim repugnat: nam actus vitalis debet oriri etiam à potentia vitali, ſed vt inadæquatè ſimul cum voluntate: nam in tali productione non eſt vlla repugnantia, ſola præcedente ex parte intellectus apprehenſione ignis, vt mali & contrarij. nec obiectum aliud requiritur.

Replica reſpondet.

Quòd ſi vrgeas, Obiectum debet præcedere, ſed ignis vt præcedens non eſt malus Angelo, ergo non eſt obiectum doloris; reſpondet ſufficere, quòd ignis præcedat in actu primo, vt potens illum dolorem cauſſare: eo enim ipſo concipitur vt malus, & conſequenter vt valens terminare ſimplicem apprehenſionem de ſe vt malo; ratione cuius poſteà ſequatur dolor.

Impugnatur Primò ea ſententia.

Hæc tamen ſententia, meo iudicio, non poteſt probabiliter defendi. Et quidem malè dicit eodem modo Angelos torqueri, quo animas in corpore: nam anima non torquetur, eò quòd dolor ipſe producatur ab igne; ſed quia calor, quæ eſt qualitas contraria, producitur; ea autem poſtea ſentitur à potentia, in qua ſenſatione ſuprà dixi conſiſtere torturam. Vltimò tandem à ſola anima producitur alius ille dolor, ſeu actus fugæ; at in ſententia Tanneri, nec aliqua qualitas contraria, nec perceptio illius producitur ab igne, ſed ſolus ille dolor; ergo magna eſt diuerſitas inter vnum & alterum modum.

41 *Impugnatur Secundò ex vitioſo circulo.*

Secundò diſplicet valdè, quia committit vitioſum circulum in explicatione eius doloris: ait enim, dolorem eſſe de igne vt malo, & ignem eſſe malum, quia cauſſatiuus eſt illius doloris. Per hoc autem non explicatur vllo modo, cur ignis apprehendatur vt malus, & cur ille actus debeat eſſe doloriferus.

Declaratur argumentum.

Et, vt clariùs rem percipias, demus ab eodem igne produci diuinitus aliquam delectationem in alio Angelo, rogo, quid diuerſum ex parte ignis vnus apprehendit quod non apprehendat alius? Non entitatem ipſam ignis, hanc enim noſcit vterque; non vim productiuam alicuius rei in communi, nam reſpectu vtriuſque eſt productiua vis: non quòd in vno caſu producatur dolorifera qualitas, in alio non, quia talem qualitatem non admittis; non quia ipſe dolor in vno producatur, in alio non; quia ego contendo hoc argumento non poſſe talem dolorem produci, quia non habet obiectum; & in prædicto caſu etiam ille dolor eſſet reflexiuus ſuprà ſe, & nihil aliud diceret quàm, *Doleo quod ille ignis ſit productiuus mei.* Videtur autem id durum, quia per hoc non declaratur in quo ſit materia illius doloris, & cur etiam altera qualitas, quam vocas delectationem, non debeat etiam dicere, *Doleo quòd ille ignis ſit productiuus mei.* Et idem vrgeri poſſet in omnibus alijs actibus.

42 *Confirmatur Secunda impugnatio.*

Secundò, id falſum eſſe oſtendo euidenter, quia nullus actus poteſt dolere ex eo quòd exiſtat cauſſa ipſius, aut quòd ipſe producatur; eſſet enim idem dicere ac, *Volo vt non ſit hæc nolitio*, ſeu, *diſplicco quod diſplicco*; id autem manifeſtè

niſeſtè repugnat: nam licet ſubiectum poſſit habere aliquam qualitatem, quam non libenter habeat; ipſa tamen qualitas non poteſt de ſe dolere quòd exiſtat, quia in ſui deſtructionem directè tenderet. Ergo neceſſariò debet aſſignari aliud obiectum eius doloris, quàm quòd ignis ſit productiuus eius doloris; hoc autem non præſtatur à Tannero, nec poteſt, ſi negetur qualitas dolorifera, vt ab ipſo negatur: nam alioquin ignis per ſe non eſt malus Angelo.

43 *Obiectio.* Fortaſſe poſſet reſpondere, dolorem illum eſſe de carentia viſionis beatæ, quæ ſine dubio eſt mala Angelo; ignem autem in tantum apprehendi malum, in quantum cogit voluntatem habere eum dolorem de amiſſione beatitudinis, & intellectum ad cogitandum de illa: vellet enim diabolus de ea re non recordari, & non affligi; eſt namque etiam in humanis noua pœna obligari ad cogitandum de malo. *Improbatur.* Contra hanc ſolutionem illud videtur obſtare, quòd ex ea ſequitur confundi duas pœnas damnatorum, ſenſus, & damni: nam triſtitia de carentia viſionis eſt complementum pœnæ damni, præter quam debet aſſignari aliqua alia pœna ſenſus; ergo ignis non ideò præcisè torquet, quia cogit dolere & cogitare de eo damno. *Soluitur à P. Molina.* Verùm hæc obiectio facilè ſolueretur à nonnullis, maximè à P. Molina, qui exiſtimant dolorem de amiſſione beatitudinis non pertinere vllo modo ad pœnam damni, ſed ad pœnam ſenſus: nam qui cum ſolo originali mortui ſunt, habent totam pœnam damni (inquiunt hi) & tamen non habent vllum de illa dolorem; ergo dolor non pertinet ad pœnam damni; ergo benè per cauſſalitatem eius doloris explicatur pœna ſenſus, quam ignis in dānatis cauſſat.

Non eſſe tenendam eam ſententiam oſtenditur auctoritate Patrum & Scripturæ. Poſſet alicui hæc ſententia ſic explicata arridere; iudico tamen abſolutè, non eſſe tenendam: nam Theologi & Patres ſemper videntur (quidquid ſit de modo loquendi, an dolor de amiſſione beatitudinis ſit pœna ſenſus, vel non) duos dolores agnoſcere, & de carentia beatitudinis, & de igne. Chryſoſtomus hom. 13. in epiſt. ad Philippenſes id pulchrè declarauit: *Tantum* (inquit) *mihi malum videtur de tanta gloria excidiſſe, vt gehennam pro nihilo habeant, præ hoc damno & ruina.* Vides, illum ſupponere, dæmones de duobus dolere, & gehennam eſſe dolorem à dolore de ruina diuerſum.

44 *Confirmatur Primò.* Confirmatur Primò, quia ſi ignis non aliter torqueret, quàm cogendo ad cogitandum vel dolendum de beatitudine amiſſa, longè abeſſet ille dolor ab aduſtione, & modo, quo omnes concipiunt ignem torquere: concipiunt enim aliquam ſimilitudinem, ſaltem analogicam, cum vſtione hac noſtra, quæ toto genere diſtat ab ea triſtitia de beatitudine amiſſa. Vnde ad hanc pœnam declarandam non fuiſſet neceſſarius ignis, ſed quòd ipſe Deus eos cogeret de ea re ſemper cogitare per ſpecies illius; ſicut in multorum opinione Angeli ſunt neceſſitati ad ſe ipſos ſemper cognoſcendos, &, iuxta alios, etiam ad cogitandum de Deo. *Secundò.* Confirmatur Secundò; quia alioquin homines haberent diuerſam ſubſtantialiter pœnam à dæmonibus: ſi enim hi ſolùm de beatitudine amiſſa dolerent, cùm homines & eum dolorem habeant, & inſuper poſt diem iudicij habituri ſint alium proprium, ex ſenſatione materiali ignis haberent maiorem. Et licet poſſet reſponderi, in dæmonibus compenſandum eum dolorem per vehementiorem de pœna damni apprehenſionem; adhuc tamen eſt durum, tantùm vnam pœnam dæmonibus & duas hominibus tribuere: omnes enim non ſolùm æqualitatem quoad grauitatem, ſed etiam quoad numerum earum pœnarum agnoſcunt.

45 *Obiectio.* Dices, Etiam in dæmonibus erunt duæ, quia vna erit directa de beatitudine amiſſa, altera erit reflexa de igne, eò quòd cogat Angelum ad habendum eum ſecundum dolorem. *Reiicitur Primò.* Sed contrà, quia tunc ab igne torquebuntur diuerſa toto genere pœna homines & dæmones; homines ob calorem, dæmones ob amiſſam beatitudinem. *Secundò.* Contrà Secundò, & meliùs, quia ille dolor reflexus de neceſſitate ad cogitandum etiam eſt in hominibus. *Tertiò.* Contrà Tertiò, quia ille reflexus vnam pœnam conſtituit cum primo, & fortaſſe non eſt per actum reflexum; alioquin deberemus ibi infinitos dolores admittere, vnum reflexum ſupra alterum. quod eſt abſurdum. *Reiicitur tota hæc ſententia.* Denique tota hæc ſententia reiicitur, quia clariori & faciliori modo difficultas explicari poteſt: vt iam oſtendo.

SECTIO OCTAVA.

Solutio difficultatis.

Sententia P. Suarez approbatur, & explicatur. PAter Suarez eo cap. 14. à num. 14. meo iudicio claram huius difficultatis tradidit ſolutionem. Docet ergo, eſſe poſſibilem diuinitus qualitatem aliquam ſpiritualem defœdantem Angelum, illúmve malè afficientem; ad hanc autem producendam in Angelo eleuari ignem, & in eius qualitatis diſſonæ, vt in Angelo receptæ, cognitione conſiſtere formaliſſimè pœnam, ſeu tormentum dæmonum, quam vltimò conſequitur fuga ex parte voluntatis. *Confirmatur hæc ſententia.* Sententia hæc ex ſe videtur valdè clara, nec relinquens ampliùs difficultatem: ſicut enim homo torquetur à calore aut frigore, quia eſt qualitas ſibi contraria, & quia hic calor producitur ab igne, & frigus à niue, dicitur meritò cruciari igne, aut niue; eodem modo Angelus torquebitur ea qualitate contraria ſeu diſſona ſibi; & quia eam producit ignis, dicetur meritò ab igne torqueri.

46 *Declaratur magis hæc ſententia. Poſſunt eſſe qualitates ſpirituales contrariæ ſubiecto ſpirituali.* Vt verò hoc meliùs intelligas, ſic diſcurrendum erit: Sicut ſe habent qualitates materiales ad ſubiectum materiale, ita poſſunt ſe habere qualitates ſpirituales ad ſubiectum ſpirituale. quod videtur ex ſe notum: atqui inter qualitates materiales aliquæ ſunt conformes, & gratæ ſubiecto, verbi gratia, palato dulcedo, auditui concordans muſica, temperatus calor manui, &c. aliæ verò ſunt contrariæ, & diſſonæ, verbi gratia, amaritudo fellis, calor vehemens, fœtor, &c. ergo eodem modo debebimus diſcurrere reſpectu ſubiecti ſpiritualis, non vt illi qualitates materiales ſint diſſonæ aut conformes, ſed vt in genere etiam qualitatum ſpiritualium aliquæ ſint benè afficientes ſpirituale ſubiectum; aliæ verò ſint malè illud idem afficientes, aliquæ gratæ, ingratæ aliæ. Numquid, quia ſpiritus differt à corpore, vel in eo quòd poſſit penetrari cum alio indiuiduo eiuſdem ſpeciei, vel in eo quòd corpus habet partes, ſpiritus verò eis caret, ideò iam eſt incapax ſpiritus ad habendas qualitates diſſonas? ego ſanè non video iſtam conſequentiam: ſicut ergo poteſt habere qualitates ſpirituales carentes partibus ſibi gratas, cur non & alias etiam carentes partibus ſibi tamen ingratas & diſſonas? Idem eſt, ſi differentiam corporis à ſpiritu non in carentia partium, ſed in penetrabilitate cum alio eiuſdem ſpeciei conſtituamus (vt ſuo loco dixi;) cur enim ſicut res impenetrabilis habet

bet qualitates diſſonas & etiam conformes, non etiam res penetrabilis poterit habere qualitates diſſonas? aut quid, quæſo, facit ea penetrabilitas, vt propterea excludat à ſe omnem accidentalem formam contrariam? Certè, qui ex penetrabilitate in ordine ad eumdem locum id debuerit inferre, puto haud parum laboraturum.

47 *Obiectio.*

Primò tamen poteſt obiici, qualitates materiales non eſſe alio modo diſſonas homini, niſi quatenus auferunt debitum temperamentum, verbi gratia, nimius calor, quia aufert frigus, & nimium frigus, quia aufert è contrario calorem; hoc autem non poteſt in ſpiritibus reperiri, ergo. Reſpondeo Primò, mihi eſſe certiſſimum, non fieri eum dolorem ob carentiam frigoris: nam manus poſitiuum percipit calorem, non verò negationes; & ille poſitiuus calor, quia talis, eſt doloriferus; vnde etiamſi relicto frigore in manu poneretur calor ille intenſus, abſque dubio torqueret eodem modo, niſi fortè frigus impediret, ne perciperetur ita illo calor. Nec tactus percipit in calore vim qua frigus expellit, ſed ipſam entitatem caloris. Vnde ſi è contrario Deus auferret & frigus & calorem, certiſſimum eſt, nullum omnino ſentiendum dolorem; ergo non ratione expulſionis, ſed ratione ſui immediatè ſentitur vehemens illud frigus.

Soluitur Primò. Qualitas non eſt pracisè contraria, eò quòd expellat conformẽ.

48 *Confirmatur ſolutio. Conformitas qualitatis non deſumitur ex expulſione aduerſa.*

Confirmo Primò hoc euidenter: Qualitates illæ, quæ ſunt conformes, non habent id ex eo quòd expellant diſſonas, alioquin daretur ibi grauis & vitioſus circulus, *Hæc qualitas eſt bona, quia expellit illam; & illa eſt mala, quia expellit hanc*; ergo debet explicari ea conformitas immediatè per ſe independenter ab expulſione alterius: ergo pari ratione poterit eſſe qualitas ex ſe diſſona malè afficiens ſubiectum independenter ab expulſione alterius debitæ aut perficientis. Quam doctrinam tangemus, Deo dante, probantes, peccatum poſſe conſiſtere in poſitiuo; id quod non benè nec conſequenter videtur negatum à P. Suario: nam hîc docet, per ſe eam qualitatem phyſicam independenter ab expulſione oppoſitæ eſſe malam ſubiecto; quod de peccato à fortiori dici poterat & debuerat.

Confirmatur Secundò.

Confirmo Secundò euidenter idem intentum: nam amaritudo fellis non priuat palatum vllo bono ſapore: quando enim guſtatur fel, non erit ibi ſapor dulcis, qui expelleretur; & tamen eſt ingratiſſima palato, torquérque haud leuiter hominem. Idem eſt de fœtore: nam independenter ab omni priuatione boni odoris eſt per ſe moleſtiſſimus olfactui. Idem in diſcordi ſono; idem in viſu aliquarum rernm horribilium. Et ſanè in ſolo tactu poteſt habere apparentiam obiectio: nam in aliis ſenſibus aperiè conſtat, independenter à contrariis expulſis dari obiecta diſſona.

Soluitur Secundò.

Secundò reſpondeo, Eſto id ita ſit, quòd dolor omnis in nobis ſolùm ſit ob expulſionem contrariæ qualitatis conformis, cùm iam oſtenderimus, & hoc omnes fateantur, poſſe eſſe qualitates ſpirituales conformes, & gratas ſubiectis ſpiritualibus; quare non poſſumus dicere, eſſe alias etiam ſpirituales eis contrarias, per quas illæ gratæ expellantur, ſicut per calorem nimium expellitur debitum frigus? & tunc erunt hæ aliæ contrariæ, licet non ratione ſui, ſaltem quatenus expellunt conformes, eodem omnino modo quo de materialibus diſcurrimus.

49 *Obiectio Secunda. Contrarietas non deſumitur ex diſſolutione partium.*

Secundò obiicies, Non fit aliter dolor, niſi quia qualitates illæ productæ diſſoluunt vnionem partium: calor enim ſeparando partes corporis, & frigus conſtringendo diſſoluit aliquam vnionem: atqui in Angelo nulla poteſt eſſe talis ſeparatio, ergo nullus poteſt eſſe dolor.

Reſpondetur ob varias rationes maiorem falſam eſſe. Prima ratio.

Reſpondeo maiorem eſſe falſam. Primò, quia eſt improbabile, vehementem dolorem, qui in momento ſentitur à re calidiſſima, vllas actu diſſoluiſſe partes, aut non, niſi eam diſſolutionem perceperim fuiſſe. Idem dico à contrario de frigore; alioquin eumdem dolorem in ſpecie ſentiret quis, ſiue ea diuiſio fieret ab alio agente, ſiue ab igne, quia eadem tunc eſſet ſeparatio. quod planè eſt incredibile. *Secunda.* Deinde cùm ab humore vel ab hauſtu dilatantur partes, deberet etiam ſentire dolores ignis comburentis, quia maior fit ibi rarefactio, quàm tangendo ferrum candens. *Tertia.* Tertiò in aliis ſenſibus conſtat euidenter id falſum eſſe, vt paulò antè oſtendi: nam fel non magis diſiungit aut congregat partes quàm mel; & tamen illud torquet, hoc delectat. Idem dico de fœtore & aliis qualitatibus contrariis reliquis ſenſibus, muſica, &c.

50 *Obiectio Tertia. Soluitur.*

Obiicies Tertiò cum Tannero ſuprà, Per hanc ſententiam inducitur nouum genus entis antè inauditum. quod eſt abſurdum. Reſpondeo, Siue fuerit auditum, ſiue non anteà, ſolùm debere conſiderari, an benè inducatur, & an diſcurrendo, ex his, quæ de facto videmus, meritò inueniamus ea quæ non videmus; cùm autem hoc valdè benè præſtetur in hac ſententia Suarij, non eſt cur eius nouitas nos deterreat.

Poſſunt eſſe aliqua qualitates independenter ab vllo effectu grata animali, aliqua ingrata.

Conſtet ergo, non poſſe negari qualitates aliquas per ſe independenter ab vllo alio effectu, quem cauſſent, eſſe gratas animali, ingratas & moleſtas alias; vnde eodem modo de ſpiritualibus reſpectu ſubiectorum ſpiritualium diſcurrendo, facillimè explicata manet dæmonum pœna. Nam obiectiones, quæ poſſunt fieri ex eo quòd res materialis non poteſt aſſumi, nec quidem vt inſtrumentum, ad producendum aliquid ſpirituale in ſubiecto ſpirituali, ſuppono ex Phyſicis ſolutas.

Quæſtio; quomodo dæmones torqueantur ab igne extra infernum. Soluitur.

Rogabis, quomodo dæmones torqueantur ab igne, quando ſunt extra infernum. Reſpondeo poſſe dici, Deum diuinitus ſupplere præſentiæ defectum, vel certè tunc temporis non cauſſari actu eam qualitatem ab igne, ſed à ſolo Deo miraculosè. quod & tradit Ægidius apud Suarium capite 16. in fine. In quo non video vllam difficultatem, licet id Patri Suario non placeat, & magis inclinet in actionem in diſtans. vtrumque mihi videtur probabile, nec indiget maiori explicatione.

SECTIO NONA.

Vtrùm dæmones habeant aliquam ſaltem leuem delectationem.

51 *Ob vehementiam doloris, & vtriuſque pœnæ moleſtiam, non videtur poſſe eſſe delectatio aliqua in dæmone. Probatur auctoritate Ariſtotelis. Confirmatur.*

Ratio dubitandi eſſe poteſt, quòd vehementia doloris, & vtriuſque pœnæ, ſenſus & damni, non videatur vllo modo relinquere locum vlli delectationi. Ariſtoteles enim 7. Ethicor. cap. vlt. docet, magnam & vehementem lætitiam non relinquere locum triſtitiæ: quod eodem modo è contrario dici poteſt de vehementi triſtitia reſpectu alicuius voluptatis; confirmaríque poteſt, quia Beati nullam nec leuem habent triſtitiam; ergo neque damnati è contrario vllam habent delectationem.

Contraria pars etiam ſuadetur.

Ex altera verò parte videntur paſſim multa deſiderare dæmones, quæ apprehendunt vt bona, ſibique conuenientia; illa autem ſæpè aſſequuntur;

tur; ergo tunc habebunt delectationem aliquam,quia ex conſecutione boni optati naturaliter reſultat aliqua delectatio,qualiſcumque ea ſit.

Sententia Okami, Gabrielis, & aliorum, dæmoni nullam ſupereſſe delectationem. Probatur.

Duplex eſt in hoc puncto ſententia : vna Okam, Gabriel, Zumel., Molinæ, Vaſquez, & aliorum apud Suarium capite 15. negantium dæmoni vllam prorſus delectationem. Horum fundamenta iam ſunt tacta; adducitur tamen ab aliquibus aliud, quòd ſcilicet Deus decreuerit in pœnam peccatorum non concurrere cum damnatis ad vllam lætitiam. Secunda ſententia docet, aliquam leuem delectationem poſſe in illis eſſe;pro qua ſtare D. Thomam oſtendit fusè Suarez ibi. Et ſane hac 1. part. quæſt. 64. art. 3. ad 2. ita clarè eam videtur ſupponere, vt deſiderari nihil amplius poſſit; & in ipſo argumento Auguſtinum pro ea citauerat.

52 *Secunda ſententia D. Thomæ & Suarij probabilior priori oppoſita. Probatur à Suario.*

Eamdem etiam puto probabiliorem cum Patre Suario, qui eam Primò probat : nam ſæpè in Scripturis videtur inſinuari, dæmones gaudere cùm inducunt homines in peccata : de diabolo enim frequenter intelligitur, quod ſub nomine inimici repetit Dauid, *Ne quando ſupergaudeant mihi inimici mei*; Pſalm. 33. item 40. & alibi : & ob eamdem cauſſam Patres ſolent dicere, homines,dum malè operantur, recreare dæmones. Denique locum habere eam lætitiam paruam cum pœna illa quantumuis magna, manifeſtum videtur : nam ſi,licet ea grauiſſima ſit, poſſunt tamen aliquid optare ſub ratione boni ſibi conuenientis. quod deſiderium non poteſt illis vllo modo negari;& manifeſtè in Scriptura paſſim repetitur, eos inhiare noſtræ neci, *Circuit quærens quem deuoret*, & iis ſimilia, &c. Certè negari etiam non poteſt,eos,adepto eo obiecto quod deſiderabant, inde gaudium aliquod habere, placeréque ipſis quod obtinuerint intentum, idque ex natura rei: non poteſt etiam maximo dolore impediri,ſi non impeditur attentio ad optanda talia bona. Et hinc reſpondetur rationi in contrarium factæ.

Confirmatur.

53 *Ratio prima in contrarium hinc ſoluitur.*

Rationi Secundæ in contrarium reſpondetur. Ariſtoteles explicatur.

Quod verò ſecundò dicebatur à Deo impediri tale gaudium, non habet ſufficiens fundamentum, ideò facilè negatur. Ad Ariſtotelem dico, fortè in nobis doctrinam ipſius habere aliquando locum, eò quòd, dum ſumus in corpore, habemus exiguam vim attendendi; ac propterea occupati magna aliqua triſtitia, non ſolùm lætari,ſed nec attendere ad alia poſſimus;at ſi dolor relinquat nobis locum aliquid appetendi,videtur eo ipſo neceſſariò ſequi lætitiam, ſi rem optatam conſequamur.

Ad inſtantiam de beatitudine reſpondet Suarez.

Ad inſtantiam è beatitudine reſpondet benè Suarez, non valere argumentum omnino è contrario : ſicut enim non eſt bona conſequentia, *Beatitudo nullum patitur errorem, ergo pœna inferni nullam patitur ſcientiam*; ita nec eſt bona, *Beatitudo nullum admittit dolorem, ergo infernus nullam delectationem.* Diſparitas eſſe poteſt, quia miſeria illa non tollit capacitatem aliquid appetendi, & conſequenter nec tollit gaudendi aliquo modo; at in cælo propter conformitatem cum voluntate diuina non poſſunt habere aliquem dolorem, nec occaſionem illius.

54 *Reſponſio Secunda probabilis.*

Fortè aliquis haud improbabiliter ſecundò diceret, diſplicentias aliquas in peccatis aliorum, & quæ leuiſſimè tamen affligant, non repugnare etiam ſtatui Beatorum, ideóque dicet Angelos contriſtari aliquo modo de noſtris peccatis. de quo me vide infrà diſputat. 53. à. num. 2. de beatitudine.

Notandum poſt diem iudicij nullam in eis delectationem reperiendam.

Aduertendum tamen eſt, poſt diem iudicij, quando nihil erit quod optent dæmones, quodque ſuccedat illis iuxta ſuum deſiderium, ceſſaturam etiam eam leuem lætitiam, quam de facto habent ex victoria contra homines; niſi quis dicat, recordatione victoriarum obtentarum eos etiam tunc ſuo modo lætaturos.

SECTIO DECIMA.

De loco pœnarum, & quomodo illi ſint alligati dæmones.

HAc de re fuſiſſimè agit Suarez cap. 16. per totum, quia tamen inter Catholicos, imò omnes ferè hæreticos,de illa conuenit,breuiſſimè eam expedio.

Aſſertio. Datur locus qui vocatur infernus. Replica refellitur.

Igitur Primò dicendum eſt, dari locum aliquem qui vocetur *infernus*, vbi dæmones & damnati puniantur,quia iam vetus quàm nouum Teſtamentum plenum eſt locis id aſſerentibus : & licet (ſicut ſuprà dicebamus agentes de igne) vnus aut alter locus poſſit explicari allegoricè, & nomine *inferni* intelligi ſepulchrum; in tot tamen locis, vbi ſpecialis damnatorum pœna declaratur, non habet locum talis expoſitio : nam etiam in eo ſenſu de iuſtis & ſanctis deberet idem dici; nam etiam illi ad ſepulchrum veniunt.

55 *Obiectio ex Geneſis 37. cap. Soluitur.*

Dices etiam, Iacob Patriarcha Geneſis 37. de ſe dixit, *Deſcendam ad filium meum* Ioſeph *lugens in infernum.* Reſpondeo ibi non poſſe intelligi ſepulchrum : non enim ad idem ſepulchrum cum filio,quem à fera deuoratum credebat, ſe deſcenſurum putabat; intelligitur ergo ibi limbus Patrum, qui etiam poteſt quodam modo dici infernus : eſt enim (vt ſtatim dicam) in loco ſubterraneo; licet hoc nomen iam pro damnatorum tantùm domicilio ſeu carcere vſurpetur.

Quatuor loca circa centrū terræ dici poſſunt infernus.

Sunt igitur circa centrum terræ quatuor receptacula: quæ omnia, cùm reſpectu noſtri ſunt inferiora, dici etiam poſſunt *infernus*; ea autem ſunt, Limbus Patrum, vbi expectarunt aduentum Chriſti, & propter hunc dicitur in Symbolo de Chriſto, *Deſcendit ad inferos*; Purgatorium; Limbus in ſolo originali decedentium; locus damnatorum, qui iam per excellentiam dicitur infernus. Vide Suarium ſuprà, & apud illum Patrum & Conciliorum & Scripturæ loca pro ea veritate de eo loco pro damnatis omnibus deſignato.

Aſſertio. Infernus eſt in extrema terræ concauitate. Probatur.

Quòd verò ille ſit in infima concauitate terræ, iuxta centrum mundi,non eſt quidem in Scriptura & Conciliis definitum; ipſum tamen verbum *infernus*,quaſi infra nos,& verba Scripturæ, *Deſcendunt in infernum*, ſatis apertè id demonſtrant: non enim, vt aliqui ſomniarunt, infernus eſt ex altera parte huius hemiſphærij;nam ibi ſunt Antipodes, & locus ille non eſt inferior noſtro potiùs,quàm noſter reſpectu illorum. Neque etiam audiendi ſunt alij, qui vel vallem Ioſaphat, vel aliam iuxta Ieruſalem dictam *gehennam* putant eſſe infernum:illæ enim ſunt obuiæ omnibus, habitabiles,delicioſæ, &c. Ratione probatur à Suario:quia conueniens fuit primò, vt Angeli & dæmones,qui intra hoc vniuerſum peccauere, etiam intra illud punirentur; ergo infernus debuit eſſe intra mundum : alioquin verò pro maiori pœna debuit eſſe carcer ille in ſordidiſſimo loco, magis à cælis,ſole,ſtellis,diſtanti,vt obſcurior & triſtior eſſet;ergo debuit eſſe in imo terræ; vnde inter ea quatuor loca, quæ ibi diximus eſſe, infernus eſt profundiſſimus. 56

Probat Suarez Secundò ratione.

Ego

Si infernus eſt in mundo, debet eſſe in profundiſſimo loco. Obiectio. Soluitur. Primò. Secundò.

Ego quoad vltimum hoc, quòd, ſi infernus intra mundum ſit, debeat eſſe in eo profundiſſimo loco, non dubito bonam eſſe rationem. Dices, Ergo damnati, dum eò deſcendunt, debent tranſire per Purgatorium, & alios Limbos. quod videtur abſurdum. Reſpondeo Primò, non eſſe inconueniens in conſequenti, imò vt aſpectu eorum qui benè vſi ſunt gratia Dei liberóque arbitrio torqueantur damnati, commodus videtur ille tranſitus. Secundò reſpondeò negando conſequentiam: nam poteſt eſſe via aliqua ad illum, quæ non ſit intra Purgatorium, ſed inter illud & Limbos duos.

Quòd infernus debuerit eſſe intra hoc vniuerſum, non benè probat Suarez.

Quoad ſecundum verò, quòd infernus debuerit eſſe intra hoc vniuerſum, congruentia allata eſt ſufficiens, vt probetur fuiſſe iuſtiſſimè intra illud collocatum; at vt debuerit, non mihi placet: nam potiùs quis diceret magis videri expediens, ſicut delinquentes mulctantur exilio, ita extra vniuerſum eſſe aliquem locum, vbi velut in exilio ſimul cum aliis pœnis torquerentur damnati, vt qui hoc mundo abuſi ſunt, extra illum eiicerentur, ſicut Angeli in cælo peccantes, extra illud pulſi ſunt. Verùm hæc ſunt congruentiæ, & in illis facile eſt ſtatim pro vtraque parte aliquid inuenire, vt ſæpè in ſimilibus materiis monui.

57 *Obiectio. Reſpondetur ei.*

Obiicies aliquas apparitiones, in quibus damnati nonnulli videntur habere locum pœnæ, vbi crucientur extra infernum, ibi ſcilicet vbi peccauêre. Reſpondeo, fortè ad tempus breuiſſimum, vt aliis apparerent, ac commonefacerent id illis à Deo mandatum; nec crediderim animas, non ſolùm poſt diem iudicij, ſed nec vſque ad illum, permitti extra infernum, etiamſi foris dicantur retinere ſuos omnes dolores.

Quæſtio, an omnes dæmones in inferno detineantur, & an poſſint inde exire. Torquentur ſemper vbicumque ſint. Probatur. Ante diem iudicij non omnes dæmones ſunt intra infernū. Probatur auctoritate Pauli, Petri, Iobi.

Quoad dæmones attinet, vtrùm omnes ibi detineantur, & an liceat illis inde exire, &c. maior eſt difficultas. Primò certum eſt, eos ſemper torqueri, vbicumque ſint. De animabus enim definitum eſt, eas ſtatim poſt mortem in mortali cruciari in inferno: non ſunt autem peioris conditionis illæ quàm dæmones; ergo & hi cruciantur ſemper. Idem conſtat ex communi Eccleſiæ ſenſu. Vtrùm autem, quando ſunt foris, ille cruciatus ſit ab igne, dixi ſuprà. Secundò certum, ante diem iudicij non omnes dæmones eſſe intra infernum, ſed multos foris apud nos ad tentandos homines, vt Paulus ad Epheſ. 6. apertè ſupponit, & Petrus Epiſtola 1. cap. 5. & ante Chriſtum in libro Iob ſæpè diabolus dicitur perambulaſſe terram; eſtque res extra controuerſiam: cur verò in Apocal. dicatur draco ligatus, dicam ſtatim. Aliqua verò dubia nunc occurrunt explicanda.

58 *An poſt commiſſum peccatū ſtatim omnes ſint detruſi ad inferos.*

Primum, an ſtatim poſt peccatum in cælo commiſſum omnes ad vnum detruſi ſint ad inferos. Reſpondeo, probabilius eſſe fuiſſe, vt & pœnam & locum ſibi deputatum experirentur omnes.

An aliqui ſemper ſint in inferno.

Secundum dubium eſt, an aliqui ſemper ſint in inferno, ſiue hi, ſiue illi. Reſpondeo, probabile multos ibi ſemper manere; non, vt aliqui putant, ad accendendum ignem, aut torquendos homines, quia ignis à Deo ibi conſeruatur, & eleuatur ad eam pœnam, ſed ad torquendos ſaltem aſpectu, blaſphemiis, &c. poſſunt enim & ſigna aliqua formare, quæ ab animabus percipiantur. Deinde, quia, cùm infernus ſit proprius eorum locus, non eſt credendum, omnibus licere egredi inde, & quando volunt redire ſed ſolùm ex diſpoſitione diuina cum aliqua ſubordinatione, etiam inter ſe, prout neceſſum eſt ad tentandos homines.

An aliqui dæmones exiuerint vel exituri ſint ex inferno. Sententia Dominici Cani. Reiicitur à Suario.

Tertium dubium eſt, an aliqui numquam inde exiuerint, nec exituri ſint, niſi in die iudicij. Hoc planè eſt incertum. Fortaſſe Lucifer & alij ex his qui peccarunt grauiùs, priuantur ea quali quali libertate. Ita Dominicus Canus apud Suarez cap. 17. qui tamen eam reiicit, eò quòd ſatan, qui cenſetur eſſe Lucifer, iuxta probabiliorem ſententiam, in Apocalypſi cap 12. deſcribitur in hoc mundo ſpiritualiter pugnaturus: & Paulus Epheſ. 6. docet aduerſus principes nobis eſſe luctamen, &c. Verùm ego puto, Paulum ibi non intellexiſſe Luciferum; quia Paulus omnes nos ſupponit pugnare aduerſus eos principes; Lucifer autem in perſona non poteſt omnes tentare: ſufficienter ergo reſpondetur, ſi dicatur vel ipſum per ſuos tentare. quo pacto ad locum Apocalypſeos reſponderi poteſt, vel omnes etiam inferiores diabolos vocari *principes tenebrarum*, quia omnes dominantur in peccatores. Ideò non tam falſam crederem Cani doctrinam; probabilius tamen, videtur quod ipſe Suarius docet, iam hunc, iam illum exire, & nullum eſſe incapacem exitus, niſi fortè Lucifer ipſe ad tempus; quia ita videtur innui Apocal. 20. dum draco dicitur ad tempus ligatus; niſi iam dicatur ligatus, quia tempore legis gratiæ nocere minùs poteſt.

59 *Suarij ratio non cōuincit. Probabilior tamen eſt eius ſententia.*

An qui poſt hominē creatum ex inferno exiuerunt, numquam redierint. Probabile eſt, quòd aliquoties illuc deſcendant.

Quartum, an è contrario aliqui, à quo poſt hominem creatum exierunt inde, numquam illuc redierint, nec ante diem iudicij redituri ſint. Reſpondeo, & hoc valdè eſſe incertum. Videtur tamen quemlibet debere aliquoties illuc deſcendere: nam cùm ob tentandos homines ab ipſo Lucifero ſupremo eorum capite huc mittantur, neceſſarium eſt, vt aliquando ad ipſum, ſui muneris rationem reddituri, redeant.

An dæmones & animæ poſſint in inferno locum mutare. Reſponſio quoad animas. Quoad dæmones.

Quintum dubium, an dæmonibus & animabus liceat intra ipſum infernum mutare loca; an verò in vno ſemper debeant manere. De animabus incertum; quia verò etiam ea alligatio pertinet ad augendam pœnam, non videntur in ea omnes futuræ æquales, ſed magis vel minùs eſſe alligandæ pro maiori vel minori culpa; quoad dæmones verò, ante diem iudicij, cùm poſſint inde exire, probabile etiam eſt poſſe eos ibi diſcurrere huc illúcve. Poſt diem verò iudicij, quia omnes recludentur in inferno, eadem eſt de illis ac de hominibus difficultas; cui reſpondendum, vt in puncto de animabus dixi.

60 *An dæmon à iuſto victus ad infernum ſe recipere debeat. Affirmat Origenes. Contrarium tamen ſuadetur. Suarij ratio non conuincit.*

Sextum dubium, an dæmon, qui à iuſto in tentatione ſemel victus eſt, eo ipſo quaſi in pœnam detrudatur in infernum, non ampliùs inde exiturus. Ita affirmat Origenes homil. 15. ad capite 12. Ioſue. Verùm contrarium videtur eſſe certum; quod ex diabolo Chriſtum tentante manifeſtè ſuadetur: ſemel enim & bis victus adhuc manſit, tertiò tentaturus. Ratio eſt, quia dæmon facit quantum poteſt in ea tentatione; ergo non eſt cur Lucifer ei ſuccenſeat, & in pœnam ipſum ſtatim recludat. Non vtor argumento Suarij, quia ſcilicet minueretur eorum numerus ad tentandum, eſſétque in damnum Luciferi: poteſt enim reſponderi, quia iuſti homines pauci ſunt, paucos eſſe qui eam pœnam mererentur, & habere Luciferum innumeros alios, quos ſubſtituere poſſet. Sufficiat prima ratio, cur à Lucifero non detineatur. Cui adde aliam, ſi vis, quòd non videatur in hoc Lucifer omni modo habere auctoritatem, vt pro libitu queat detinere omnes, aut emittere. ſed de hoc paulò pòſt. Quòd verò Deus eos dæmones in tentatione

Certum eſt, quòd Deus dæmones in tentatione victos non recludat. tentatione victos non recludat, eſt certo certius, quia quòd vincantur, non eſt culpa; ea enim in tentatione conſiſtit; at quia tentant, non punit recluſione, ergo multò minùs, quia vincuntur.

DISPVTATIO VIGESIMASEPTIMA.

De his quæ dæmones circa homines efficiunt, & de eorum republica.

SECTIO PRIMA.

Quid dæmonibus circa homines in hac vita liceat.

1 *Damnati non indigent dæmone tentatore.* NON loquor de damnatis: nam illi, quia iam ſunt in malo obſtinati, non indigent dæmone tentatore. Pro igne verò non eſt neceſſarius dæmon: qui ignis à ſolo Deo conſeruatur, vt paulò antè dixi. Sermo ergo eſt circa homines in hac vita. In quo etiam puncto non loquimur de naturali dæmonum vi: conſtat enim eum natura ſua habere vires, vt poſſit homines non ſolùm tentare, ſed occidere, torquere, &c. ſicut poteſt vnus homo alterum; & incomparabiliter meliùs, tum quia multò fortior eſt, tum quia ſpiritus non poteſt quidquam ab homine repati: vnde liberiùs, phyſicè loquendo, actionem exercet. eſt ergo punctum difficultatis, quid à Deo ei permittatur. *Quid poſſit dæmon ſuis viribus naturalibus.* *Quid ei à Deo permittatur.*

2 Nomine permiſſionis poteſt intelligi facultas poſitiua ad aliquid faciendum licitè. In hoc ſenſu dubium non eſt, Deum hoc modo non permittere dæmoni tentationes: nam cùm in eis grauiſſimè peccet optando ſemper malum hominis, ſeu peccatum, & ad illud directè inducendo; non poteſt Deus dare illi poſitiuam licentiam, vt tentatio illa licita ipſi ſit. Poteſt tamen Deus, tamquam Dominus vitæ & necis, dare licentiam dæmoni circa aliquam actionem exteriorem, læſionem, verbi gratia, morbum aut quid ſimile, ſicut fortaſſe circa Iobum, vt eum lepra inficeret: in qua effectione ſecundùm ſe conſiderata, & ſuppoſita Dei licentia, diabolus non peccauit, niſi ex nequitia ſua adiungendo malum finem, ob quem eam procurauit lepram: ſicut ſi Deus homini daret licentiam vt alterum percuteret; ipſe autem percutiens apponeret malum finem illi actioni, quam alioquin licitè ex ſe poterat exercere. *Non dat ei Deus facultatem poſitiuam ad aliquid faciendum licitè.* *Poteſt ei dare licentiam circa aliquã actionem exteriorem.*

Ad tentationes ergo dæmonum redeuntes, dicimus, Deum ſolùm permiſſiuè ad eas concurrere, ſicut dicimus eum concurrere ad omnia alia peccata, non impediendo illa, cùm poſſit: ita dicimus, Deum, cùm poſſit impedire dæmones ne hominem tentent, non tamen impedire, ſed præbendo illis concurſum generalem, vt, ſi velint tentare, poſſint; ſi autem nolint, non tentent. Porrò homines tentari à dæmone, eſt certò certius, nec oportet in eo puncto hærere. ſatis id S. Petrus declarauit, *Circuit quærens quem deuoret*, &c. & apud Iobum de ſe ipſe ait, *Circuiui terram, & perambulaui eam*, &c. *Deus ſolùm permiſſiuè concurrit ad tentationes.* *Homines à dæmone tentari certum eſt ex Scriptura.*

3 Obiici poteſt Anſelmus ad cap. 15. Matthæi vbi ait, eos qui dicunt, tentationes immitti à diabolo, & non à concupiſcentia, arguendos Chriſti verbis, *De corde exeunt*, &c. & Cyprianus apud Suarium num. 23. qui videtur ſentire, in lege gratiæ diabolum non poſſe iam baptizatum tentare. Facilè tamen reſpondeo, Anſelmũ ſolùm velle volitiones & cogitationes malas, vt tales, à voluntate fieri, quæ dat conſenſum, quo non negat ſuggeſtionem dæmonis. Ad Cyprianum fusè ibi Suarez, & concludit, eum non negaſſe dæmoni omnimodam poteſtatem in iuſtos, ſed tantam quantam in alios, eumque maximè egiſſe de poteſtate ad corpora obſidenda. *Obiicitur Anſelmus, & Cyprianus.* *Reſpondetur Anſelmo, & Cypriano.*

Verùm dubitari poſſet, cur Deus ſciens hominem debilem eſſe, permittat illum à tam potenti hoſte tentari. Reſpondetur, Deum habere iuſtiſſimas cauſſas, cur id faciat. Prima, vt in multis occaſionibus appareat efficacia gratiæ, dum homines fragiles ea roborati fortiſſimos dæmonum ſuperant incurſus. Secunda, vt miſericordia Dei in hos potiùs quàm in illos eluceſcat, illos tenendo ne cadant, hos permittendo cadere. Tertia, vt homines ex tentationibus maiorem habeant occaſionem meriti. Quarta, vt ſint magis ſemper ſoliciti. Quinta, vt ad Deum frequentiùs recurrant. Similes multæ inueniri poſſunt rationes; quæ tamen ſolùm probant, Deum iuſtè potuiſſe id permittere: nam, ſi voluiſſet contrarium, habuiſſet fortè tot aut fortè plura motiua. *Cur Deus hominem tã debilem permittit tentari à tam potente hoſte.* *Cauſſa prima cur id faciat.* *Secunda.* *Tertia.* *Quarta.* *Quinta.*

Aduertendum tamen eſt, poſt originale iam eſſe nouam cauſſam, ob quam Deus permittat nos tentari, ipſum ſcilicet peccatum; quomodo etiam quodlibet actuale peccatum poteſt eſſe cauſſa, vt Deus in pœnam illius permittat nos ſecundò & tertiò, &c. tentari. *Poſt originale eſt noua cauſſa, cur nos tẽtemur.*

Rogabis Primò, quomodo Deus dicatur etiam tentare, cùm dixerimus tentationes eſſe malas. 4
Reſpondeo, tentationes duplices poſſe eſſe: vel ordinatas ad malum, & cum animo vt illud fiat, apponendo etiam actiones ex ſe malas; qualis eſt exhortatio ad malum exemplum, & ſimiles. Has dicimus non poſſe à Deo nec quidem amari, ſed ſolùm permitti. Alias verò eſſe ex ſe bonas; quales ſunt labores & afflictiones, quas Deus poteſt poſitiuè permittere, non animo vt fiat peccatum, ſed vt magis mereamur, magis probemur, &c. hoc modo tentauit Deus Abrahamum, præcipiendo illi ſacrificium filij, quod, Deo dante ius in vitam filij, licitum erat. Iuxta hanc item explicationem intelligenda ſunt Scripturæ loca, quæ dicunt, Deum tentare: iuxta primum verò modum tentationis intelligenda alia quæ è contrario dicunt, Deum neminem tentare. *Cur Deus dicatur tentare.*

Rogabis Secundò, an omnes tentationes, quæ in nobis ſunt, veniant proximè à dæmone. Dico *proximè*; nam remotè, quatenus primò dæmon tentauit Heuam, & inde quaſi omnes ſecutæ ſunt, etiam quæ ſunt à concupiſcentia, non eſt dubium, eſſe à dæmone. Quæro ergo, an, quandocumque quis peccat, illa tentatio ſeu cogitatio ad peccandum inclinans ſit aut excitata à dæmone, aut ſaltem, ſi ex carne ipſa excitata eſt, verùm ſit à dæmone aucta, ita vt ſemper ſit cauſſa conſenſus. In hac difficultate *An omnes tentationes, quæ in nobis ſunt, veniant à dæmone.*

Dico Primò, Independenter ab vlla tentatione dæmonis poteſt quis peccare: nam etiamſi omnes eſſent in inferno, poſſem ego iraſci in illum qui me vexas, poſſem comedere carnes die 5 *Independenter ab vlla tentatione dæmonis poteſt quis peccare.*

Veneris,

Veneris, & ſic de aliis peccatis. Ratio eſt manifeſta, quia voluntas eſt ex ſe libera, &, propoſito obiecto indifferenti, poteſt ſe ad hanc vel illam partem determinare pro libitu. in quâ reſolutione nulla eſt difficultas.

Nõ poſſumus ex tentationibus deprehendere diabolum ibi aliquid efficere.

Dico Secundò, Vix nos poſſumus, per ſe loquendo, ex tentationibus dependere ibi diabolum aliquid efficere: quod enim homo fameat die Veneris, naturale eſt; & quòd viſo cibo excitetur illi appetitus, etiam naturale eſt: neque inde poteſt de diabolo quidquam inferri. Idem dico in ordine ad alias tentationes iræ, luxuriæ, &c.

Dubium eſt, an omnes tentationes à dæmone veniant.

Dico Tertiò, Ob rationem præcedentem valdè dubium eſt, an omnes tentationes à diabolo veniant: &, abſolutè loquendo, puto probabilius, multas de facto non venire, ſed ſæpè voluntatem conſenſiſſe, antequam diabolus poſſit quidquam aduertere. Ita D. Thomas 1. part. quæſt. 114. art. 3.

Sic ſentit D. Thomas, Chryſoſt.

éſtque Chryſoſtomi, & aliorum apud Suarium num. 18. Et fortè ex his, quæ nos diximus ſuprà de ſecretis cordium, putaret quis certam omnino eſſe hanc ſecundam concluſionis partem: nam nos ſæpè multa mente volumus, quæ diabolus non co-

6 *Sæpè aliunde quàm à diabolo oritur tentatio.*

gnoſcit. Iam ego v. g. volo cogitare de tali obiecto, ad quod nullo modo determinor ab aliqua propoſitione externâ, è quâ diabolus dignoſcat actum; ſed quia ſpecies ſunt aliquo modo connexæ, & ex duabus excitatis, ego per voluntatem liberam diabolo ignotam applicui intellectum ad vnum potiùs quàm ad aliud; tunc autem ſi in eo obiecto cogitato appareat aliqua ratio boni, ratione cuius voluntas hìc & nunc vel habet complacentiam in eo obiecto, etiamſi moraliter malum ſit; vel indignatur alteri cuius recordatur, vel variè reflectendo ſupra ſe ſuperbit. Vix poteſt explicari in talibus peccatis, quomodo potuerit diabolus agnoſcere, me de eo obiecto cogitare; multò autem eſt difficilius, quomodo ab ipſo hìc & nunc ſint excitatæ tales ſpecies; ergo non omnes tentationes ab eo proueniunt. Idem eſt,

Confirmatur exemplo de concione.

quando quis audiens concionem v. g. ad quam diabolus non impulit, ſed potiùs fortè auertere conabatur, ex vno verbo ex ſe bono audito aliud cogitat, vnde ad peccatum mouetur: non enim poteſt dici, vel quòd diabolus præuiderit eam cogitationem in hoc ſurrecturam; multò minùs quòd inſtigauerit concionatorem, vt tale verbum diceret. Et ſimiles poſſunt multi caſus excogitari, vbi præter expectationem dæmonis tales inſurgunt tentationes, aut (ne faciamus quæſtionem de nomine) committuntur peccata ſine vlla ten-

7 *Ratio vniuerſalis concluſionis.*

tatione ab extrinſeco. Ratio vniuerſalis eſt, quia diabolus, etſi valdè ſit attentus, & optet vt nos in omnibus delinquamus; non tamen poteſt omnia in futurum præuidere, nec ita infallibiliter de cogitationibus diuinare, vt ſtatim ſit paratus omnes cogitationes inſurgentes fouere, aut omnes excitare de nouo. Fateor, quando res diu eſt præcocta & præmediata, tunc ſemper dæmonem ex indiciis multis deuenire in cognitionem eius rei quam homo animo voluit, & tunc poſſe vrgere fortiter illum vt conſentiat, in aliis etiam multis occaſionibus ipſum per ſe monere, aut excitare tentationem.

Quo pacto fiant tentationes internæ.

Si verò modum quæras quo id faciat; reſpondeo, Si tentatio ſit interior, fit excitando ſpecies materiales per humorum commotionem, vt producatur in phantaſia cognitio de eo obiecto, & hinc in intellectu, ac per eam cognitionem voluntas quaſi trahatur ad amandum aliud; immediatè enim non poteſt ipſe cauſſare cognitionem, multò minùs poteſt ipſum actum peccati efficere, pro vt ſomniarunt aliqui hæretici: nam ſi ipſe in nobis peccatum produceret, non nos peccaremus, vtpote libertate carentes; ſed ſolus ipſe, ideóque ſolus ille deberet puniri. Si verò tentatio ſit externa, poteſt in primis imitari iam hoc iam illud obiectum, ex cuius viſione in nobis inſurgit tentatio, poteſt item formare voces, quibus ad peccatum inducat. Hic tamen modus tentandi valdè rarus eſt. Poteſt item per alium hominem illum commouendo, vt mihi det occaſionem iræ, vt mihi perſuadeat malum, vt ſuo exemplo me prouocet: quo caſu duos tentat dæmon, vnum immediatè, illum qui dat occaſionem; & mediante illo alterum: vtrumque enim finem poteſt ſimul intendere, quia in vtroque inuenit peccatum quod ipſe auidiſſimè quærit. Poteſt item ſolùm tentare alterum, qui commouetur ad peccatum: nam aliquando agnoſcit alium ex bona actione mea ſumpturum peccati occaſionem; tunc me ad eam actionem inclinat, non vt me tentet, quia in eâ ego non pecco, ſed vt alius cadat. hoc ipſum idem in vnico homine reſpectu diuerſarum actionum contingit: inducit enim illum ad aliquod opus ex ſe bonum, è quo ſuſpicatur hìc & nunc malum aliud graue occaſionem ſumpturum; inducit ergo ad bonum, vt eliciat malum: non enim multum curat, ſi fiat vnum aut alterum bonum opus, dummodò tandem peccatum graue eliciat. Dico *graue*, quia vix ille vel indirectè inducet ad opus aliquod bonum, vt ſolùm poſteà vnum veniale conſequatur, niſi ſperet ex illo veniali ſecuturum poſteà aliquod mortale: plus enim putat ſe amittere in vno opere bono, quàm in veniali lucretur: nam gratia per illud non minuitur, multò autem minùs amittitur tota. Probabiliter autem reputat malus malum ſuum, dari illi homini occaſionem augendi coronam gloriæ pro tota æternitate, quàm vt leuem culpam facilè condonabilem committat.

Quomodo externa.

Alius modus dæmonis tentandi homines.

Tertius modus.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm ad dæmones pertineat infligere hominibus pœnas.

Circa primum duo poſſunt quæri. Primum, an pœnæ inferni infligantur à dæmonibus. Sed huic reſpondimus ſuprà negatiuè, & dæmones ſolùm vel exprobrando hominibus ſua peccata, vel alio modo accidentariam tantùm eorum pœnam poſſe augere: deferunt etiam animas damnatorum ad infernum, & fortè eas detinent ibi ne moueantur.

8 *An pœnæ inferni infligãtur à dæmonibus.*

Secundò quæri poteſt de pœnis huius vitæ, vtrùm infligantur hominibus à dæmone. Pro quo aduerte, dæmonem dupliciter poſſe dolores infligere, vel vt inducat ad peccatum iræ, blaſphemiæ, impatientiæ, &c. vel vt peccata præcedentia puniat etiam in hac vita. Hoc poſito, dico, Deum poſſe non ſolùm dæmoni permittere, vt eos dolores infligat, etiamſi homo non peccauerit, ſed etiam poſitiuè id mandare, non quidem vt id faciat animo inducendi in peccatum (hoc enim eſſet illi mandare peccatum) ſed vt ſimpliciter hominem affligat, Deo ipſo bonum in eâ afflictione finem intendente. Poteſt enim Deus illum eumdem dolorem poſitiuè immittere in hominẽ, etiamſi hic nõ peccauerit: nam, vt ſupremus Dominus habet ius taliter hominẽ torquendi, poteſtque multa

An pœnæ huius vitæ infligantur à dæmonibus.

9 *Poteſt Deus immittere afflictionem in hominem, etſi is non peccauerit.*

multa habere iuſtiſſima motiua, vt ſæpè diximus: ſi ergo poteſt per ſe eos dolores immittere, à fortiori poterit etiam poſitiuè vti inſtrumento dæmonis: nam licet fortè dæmon ei executioni apponat malum finem, vt paulò antè diximus, hoc tamen eſt præter intentionem Dei; & fortaſſe hoc modo Deus non ſolùm permiſit: ſed etiam licentiam poſitiuam conceſſit ſatanæ ad cauſſandam lepram in Iobo, cæcitatem in Tobia.

Et mandare dæmoni vt affligat homines ob peccata.

Hinc conſtat, maiori iure Deum poſſe mandare dæmoni, vt affligat homines in pœnam peccati: nam & tunc eodem iure gaudet Deus in illum, quo in non peccatorem, vt diximus, & adhuc nouo & ſpeciali titulo ratione peccati; imò præcipere etiam poteſt dæmoni motiuum infligendi: eſt enim in ſe licitum, velle pœnas illas infligere in executionem iuſtitiæ vindicatiuæ. Hæc quoad potentiam Dei vtendi dæmone tamquam miniſtro.

Sæpè Deus vtitur miniſterio dæmonum in pœnis infligendis.

Dicendum nunc quid de facto fiat. In quo certum eſt, ſæpè dæmonum miniſterio Deum vti in infligendis eis pœnis. quod ex libro Iob & Tobiæ manifeſtè conſtat. Nam illum diabolus ſpoliauit bonis, oppreſſit filios & filias, &c. & occidit ſeptem primos Saræ maritos, &c. Quod facile etiam in multis aliis locis probari poteſt; ſed in re omnino certa hæc ſufficiant.

10

An omnes pœnæ huius vitæ fiant miniſterio dæmonum.

Poteſt autem id in dubium verti, an omnes pœnæ, quæ in hac vita infliguntur, ſemper fiant miniſterio dæmonum, an interdum bonorum Angelorum. Quæſtio eſt problematica; probabile tamen; ſæpè Deum vti bonis Angelis, vt in ſubuerſione Sodomæ & Gomorrhæ communiter docetur: & multi ita ſentiunt de Angelo qui occidit primogenita Ægypti. Ratio eſt, quia vtrumque eſt licitum; & licet punitio committi ſoleat infimis perſonis, ſæpè tamen etiam honeſtiſſimis. Sic Salomon per Banaian ſupremum militiæ caput curauit Ioabum puniri, ſeu occidi; & alibi paſſim quid ſimile contingit; cur ergo Deus id non aliquando faciet, etiam per Angelos, quod & ipſe per ſe, ſi vellet, ſine vlla indecentia facere poteſt?

Sæpè dæmon non per ſe immediatè pœnas exequitur.

Circa pœnas verò aduerte, dæmonem non ſæpè per ſe immediatè illas exequi, ſed id vel per beſtias; vt creditur adduxiſſe leonem ad occidendum inobedientem Prophetam; & vrſos contra pueros, qui illuſerunt Eliſeo; vel per homines eos incitando ad occidendum alium, aliamve inferendam vim. Quo caſu, licet Deus poſitiuè dediſſet licentiam vt occideret, non tamen vt id faceret inſtigando alium, quia ille inſtigatus tunc peccauit; ergo quòd eo medio vſus ſit diabolus, fecit ex permiſſione diuina, non ex poſitiua licentia.

An diabolus ex peccato habeat ius in peccatorem.

Vltimò dubitari poteſt, an diabolus ex peccato habeat ius in peccatorem. Reſpondeo, ex natura rei non habere, quia nec dæmon offenditur per peccatum, nec homo eſt ex ſe illi ſubiectus; ergo illud ius ſolum eſt ex permiſſione diuina ad eam punitionem, iuxta paulò antè dicta.

SECTIO TERTIA.

De republica & miniſteriis dæmonum.

11

Quomodo quæſtio præſens intelligi debeat.

Reſtat, vt de republica dæmonum nonnihil dicamus, & quidem non ago de inæqualitate naturali & ordine in perfectione propria: ſi enim qui cecidere, fuere inter ſe diuerſi, eamdem diuerſitatem ſemper retinebunt. Sermo ergo eſt de morali coordinatione, an vnam rempublicam conſtituant, habeántque vnum ſupremum caput, & vnde id proueniat.

Aſſertio Prima. Dæmones habent vnum ſupremum caput. Probatur ex Scriptura.

Primò Dicendum eſt, ex communi omnium ferè Theologorum, eos habere vnum ſupremum caput. qui videtur fuiſſe ſenſus omnium Iudæorum; ideò Matth. 12. dixerunt, *In Beelzebub principe dæmoniorum eiicit dæmonia:* vbi & principatum & virtutem ad eliciendos dæmones inferiores illi tribuerunt; & Chriſtus ipſe inſinuauit ſupponendo regni ius in Beelzebub, *Quomodo ſtabit regnum eius?*

Aſſertio Secunda. Principatus non conuenit Lucifero ex ſola maiori perfectione naturali. Probatio Suarij non vrget D. Thomam.

Secundò Dicendum eſt, hunc principatum non conuenire Belzebub, ſeu Lucifero, ex ſola maiori perfectione naturali, vt fusè Suarius cap. 21. contra S. Thomam oſtendit. Primò, quia, ſi Angeli creati fuiſſent in pura natura, ſequeretur, tunc etiam Luciferum futurum eorum principem. quod videtur abſurdum. Huic tamen argumento reſpondebit diuus Thomas concedendo ſequelam, negandóque fore tunc maius abſurdum in ea prælatione Luciferi quàm iam ſit. Quod P. Suarius non probat, licet alias adducat rationes, probantes in vtroque caſu non futuram eam prælationem. quod aliud longè argumentum eſt.

Meliùs ergo Secundò argumentatur, quia in aliis ſpeciebus & rebus perfectioribus non datur talis ſuperioritas ex ſola maiori perfectione; alioquin etiam nunc Angelus eſſet hominis caput, quia eſt illo perfectior. Nec obeſt quòd D. Thomas dicit, cælos, quia perfectiores, influere in inferiora: non, inquam, obeſt, quia (vt benè Suarius notat) dubius valdè eſt ille influxus omnium cælorum; & licet concedatur, ex ſola actione phyſica prouenit, quæ eſt diſparata in ordine ad prælationem. Addo ego, cælos non eſſe perfectiores homine, leone, &c. ſed incomparabiliter imperfectiores; ergo non benè inde trahitur inſtantia, cùm potiùs poſſemus nos contra D. Thomam argumentari, Homo eſt perfectior cælo, & non habet ius dominij in illud, ergo maior perfectio non dat tale ius. 12

Probatur Secundò. meliùs.

Probatur Tertiò.

Tertiò, nam ea prælatio ex natura rei non poteſt prouenire, nec quia vnus Angelus ab alio pendeat: nec ſecundò, quia vnus ſequatur alterum vt regulam moris; nam omnes ſequuntur naturale dictamen: nec tertiò, quia obedire ei teneatur inferior; hoc enim negatur à me, niſi aliunde probetur. Nec Quartò poteſt ea poteſtas poni in eo, quòd phyſicè diabolus tamquam perfectior in natura poſſit eos cogere ſiue iure, ſiue iniuria, hoc, inquam, dici non poteſt: nam, vt benè Guilielmus Pariſienſis apud P. Suarium, poſſent tunc omnes ſimul conuenire, & vi ipſum Luciferum cohibere, aut includere.

Eſto Lucifer eſſet nobilior ceteris, poſſet ab illis ſimul detineri.

Hæc ratio non placuit P. Suario: putat enim, eo ipſo quòd Lucifer ſit diuerſæ ſpeciei, non poſſe omnes inferiores Angelos etiam ſimul ſumptos illi reſiſtere, aut detinere corpus, quod ab ipſo moueatur: nam licet multitudo agentium iuuet ad perfectiorem effectum intra eamdem ſpeciem; non tamen vt reſiſtatur alteri agenti ex ſe eſſentialiter perfectiori, & in ſuperiore ſpecie conſtituto. 13

Hanc rationem proximam nō benè reiecit Suarius.

Confirmatur ratio Guilielmi.

Mihi tamen optima videtur ea Guilielmi ratio; & arbitror à P. Suario non reiici, conſequenter ad principia propria etiam in hac materia de Angelis: ipſe enim expreſsè ait, virtutem Angeli etiam ſuperioris eſſe limitatam in ordine ad mouenda corpora, ideóque tam magnum poſſe eſſe corpus, vt non poſſit ſurſum ab Angelo eleuari

Refellitur Suarez ex ſuis principiis.

eleuari. Vnde euidenter argumentor, Illa multiplicatio reſiſtentiæ & grauitatis licet tota ſit eiuſdem ſpeciei, efficit vt virtus ſuperior Angeli non poſſit totum corpus illud eleuare, licet poſſit mediam partem illius: ergo à fortiori multiplicatio reſiſtentiæ ex parte ipſorum Angelorum efficiet, vt ab altero Angelo etiam ſpecie perfectiore non poſſit ſuperari. Patet conſequentia à fortiori, quia, vt diximus, plus excedit Angelus inferior grauitatem vnius indiuiſibilis materialis aut arenulæ, quàm Angelus ſuperior excedat inferiorem; ergo, ſi arenæ multiplicatæ reſiſtent Angelo, à fortiori Angeli multiplicati reſiſtent Alteri Angelo perfectiori. Ergo tot Angeli poterunt detinere vnum corpus, vt ſuperior non poſſit illud naturaliter mouere.

14 *Ratio pro argumento.*

Et ratio videtur eſſe manifeſta, quia ſine dubio, quò maior eſt reſiſtentia, etiamſi ſit inferioris ordinis, maiorem per ſe requirit virtutem vt vincatur. Quod ex terminis patet: vnde licet homo ſit ſuperioris ordinis quàm canis, non propterea poterit quoſcumque ſimul ſumptos ſuperare; nec leo poterit omnes etiam mures ſimul ſumptos vincere; ergo nec Lucifer poſſet detinere vnum Angelum in loco; ſi ceteri eum traherent: imò nec ipſe poſſet ſe mouere, ſi omnes ei impetus diuerſos imprimerent, quia ad eos omnes ſimul expellendos, aut contra eos operandum, maior virtus requiritur, quàm vt contra vnum. Poteſt fortaſſe P. Suarius ex ſola ſuperioritate ſpecifica probare, vnum contra vnum fortiorem eſſe ſuperiorem; at tantæ eſſe perfectionis, vt ſimul omnes poſſit (licet fortè id alicui creaturæ non repugnet;) de facto tamen conuenire Lucifero non dicitur, niſi purè diuinando. Conſtet ergo bonam eſſe eam rationem Guilielmi.

Replica Suarij refellitur.

Confirmatur concluſio.

Vrgeri autem poteſt eadem pars, quòd ſcilicet ea poteſtas non conſurgat ex maiori vi phyſica. Nam Lucifer alias qualitates, ſiue contrarias, ſiue conformes, non poteſt in Angelis producere; per motum autem localem parum declaratur eius imperium, quia non poſſet, niſi manendo iuxta alium, eum tenere in loco; tunc autem ceteri poſſent ire quò vellent, præterquam quòd ea ligatio eſt valdè exigua materia dominij aut iuriſdictionis.

15 *Probatur vlterius concluſio, ex maiori perfectione nō venire dominium.*

Quartò abſolutè probatur, ex maiori perfectione non prouenire dominium, quia alioquin quilibet Angelus eſſet ſubditus ſuperiori; vnde infirmus tot haberet ſuperiores, quot habet Angelos perfectiores ſe. quod ſine dubio eſt abſurdum.

Probatur Quintò.

Quintò, poſt diem iudicij ceſſabit omnis poteſtas Luciferi, vt Gloſſa ait ad locum 1. Cor. 15. & videtur indicari ab Auguſtino lib 83. Quæſtionum, q. 69. ſuffragaturque ratio: nam tunc ceſſabunt omnes tentationes, miniſteria, &c. at tunc retinebit perfectionem naturalem maiorem, ergo in hac ſola non conſiſtit ſuperioritas.

Aſſertio Tertia. Ex prælatio habet inadæquatum fundamētum in maiori excellentia.

Dicendum ergo Tertiò, eam prælationem habere inadæquatum fundamentum in maiori excellentia; vt ſicut quando rationales perſonæ in vnam conuenturæ ſunt rempublicam, connaturalius eſt illum præeſſe, qui eſt omnibus aliis aptior. quod conſtare videtur ex ipſis terminis, ita ex hoc capite bona congruentia deſumitur, vt data eâ forma reipublicæ, ita fiat: quòd verò dæmones debuerint in rempublicam coaleſcere, potuit ex diuina ordinatione id præcipiente; vel quia per ſe eſt rationi conforme, vt etiam mali vnum habeant caput, licet fortè ipſi abutantur eâ iuriſdictione; vel quia ad probandos homines ita expediebat, non quòd

16 *Quæſtio, cur dæmones debuerint coaleſcere in vnam rempublicam.*

Deus intenderet homines peccare, ſed probare, eo modo quo diximus ſuprà a Deo eſſe poſſe tentationes; vt ergo id ſine tanta turbatione fieret, potuit Deus velle eos in vnam rempublicam conuenire; vel denique ad vitanda grauia peccata, quæ, ſi cuilibet dæmoni liceret alteri contraire, ſequi poſſent; vel denique habere potuit alios multos fines; mihi enim ſufficit oſtendere obiectum quaſi materiale volitum, ſcilicet conſtituere rempublicam, eſſe ex ſe bonum: tunc enim Deo id licebit facere, fines autem benè ſciet, quos debeat apponere; in eâ autem republica probabile eſt Deum præfeciſſe illis Luciferum. Addi poteſt congruentia, quia, ſicut in peccato ſeducti ſunt ab illo, ita Deus meritò ipſos in pœnam eidem ſubiecit.

Congruentia pro aſſertione.

Replica reiicitur.

Neque obeſt, quòd Lucifer grauiùs peccauit, vnde potiùs debebat fieri ſubditus aliis: hoc, inquam, non obeſt, quia in aliis pœnis ipſi compenſatur abunde, in hoc autem puncto omnium aliorum punitur ſtultitia, quòd Deum præ Lucifero ſecuti ſint. Et in hac ſententia videtur fuiſſe D. Thomas, qui quæſt. 109. art. 2. in corp. in diuinam ſapientiam id etiam refundit. Ex quo capite intulimus ſuprà, eum ceteros ſeduxiſſe.

17 *Aſſertio Quarta. Facilè cōſenſerunt dæmones in Luciferi principatum.*

Dicendum Quartò cum eodem D. Thoma, conſenſiſſe facilè ipſos dæmones in eum Luciferi principatum; quia cùm omnes conueniant in odio erga Deum & homines, facilè conſenſerunt in ſubiectionem erga illum, quem ad eum finem conſequendum iudicant & potentiorem & aptiorem. Præterea, cùm experti eſſent ſe à Lucifero ſeductos, facilè poterant ſuſpicari, ipſum poſſe multa ſibi ſuggerere ad decipiendos homines, quæ ſoli non aſſequerentur. Hæc tamen ratio in noſtris principiis, quod ſeducti non ſint, ſed exemplo ſolo moti, non videtur ſubſiſtere. Tertiò, vt de Deo ſe quodammodò vindicarent, Luciferum quaſi ſuum Deum, vero Deo ſpreto, colere voluerunt, ei obediendo, non Deo. Vnde ex hoc capite fit mihi ſatis probabile, etiam Deo nihil præcipiente, ſed ſolùm permittente, ipſos illum in ſuum principem elegiſſe.

Probatur Primò. Secundò. Tertiò.

Aſſertio Quinta. Præter Luciferum ſunt alij ſuperiores ſubordinati.

Hinc dicendum Quintò, præter ipſum Luciferum eſſe alios ſubordinatos ſuperiores particulares, ab ipſomet Lucifero deſignatos: ſi enim ſemel ipſe fuit caput illorum, habuit eam poteſtatem delegandi alios loco ſui. Neque in hac deſignatione, conceſſa ſemel ſuperioritate in Lucifero, vlla eſt difficultas, aut neceſſarium eſt aliam cauſſam deſignantem quærere.

An ita ſint diſtributi dæmones, vt vnus ſit ad tentandum in vno vitio, alter in altero.

Illud poſſet in dubium reuocari Primò, an ita diſtributi ſunt dæmones, vt vnus ſit ad tentandum in vno vitio, alter in altero. Sic videntur ſenſiſſe Origenes & Hieronymus apud Suarium num. 27. Verùm res eſt incerta, & oppoſitum videtur probabilius, ſcilicet quemlibet dæmonem vbi eſt tentare ad omnia vitia; ſicut è contrario vnus Angelus cuſtos excitat ad omnia opera virtutis.

18 *An cuilibet homini adſit vnus dæmon. Obiectio.*

Secundò dubitatur, an cuilibet homini adſit vnus dæmon. Reſpondetur ex communi conſenſu affirmatiuè. Vide Suarium num. 30. Dices, Non ſunt tot dæmones ex inferiori ordine, quot ſunt homines; ergo non poteſt habere quilibet ſuum tentatorem.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò negando conſequentiam: nam etiam ex ordine ſupremò facilè ſe applicabunt ad tentandum ex odio in Deum & homines. Secundò dico antecedens eſſe dubium; maximè ſi loquamur de hominibus vnâ vice exiſtentibus:

Secundò.

fortaſſe enim plures cecidere Angeli ex infimo choro. Dico *de hominibus vna vice ſeu ſimul exiſtentibus*: nam, mortuo homine, dæmon illius tentator poteſt alium qui naſcitur tentare.

Quando incipiunt aſſiſtere, & quādo ceſſent.

Tertiò dubitatur, quando incipiant reſiſtere, & quando ceſſent. Communiter dicitur à puncto conceptionis, quod mihi dubium eſt, an non ſufficiat à natiuitate: ſi enim contra prolem aliquid etiam eſt moliendum, nónne ſufficit dæmon tentans matrem? Cur autem Angeli boni ab eo puncto incipiant, dixi ſuo loco: quoad ceſſationem verò dicendum, ſi homo in gratia decedat, à puncto mortis diabolum recedere, quia iam homo ille eſt in ſtatu incapaci peccati: quòd ſi ad Purgatorium anima ferenda ſit, probabilius eſt id fieri miniſterio bonorum Angelorum; ſi verò in peccato moritur, tunc non eam deſerunt, quouſque in inferno eam collocant.

19 *An in vita aliquamdiu abſcedāt dæmones. Duplex ſenſus quæſtionis explicatur.*

Quartò dubitatur, an in vita aliquandiu abſcedant dæmones. Duplex eſt ibi ſenſus; vnus, an aliquando ceſſent tentare: & in hoc nulla eſt difficultas, quia experientia oſtendit, nos non tentari actu ſemper. Alius ſenſus eſt, an phyſicè, ſeu localiter, inde deſcendant. Res eſt incerta: quod enim aliqui dicunt eos abſcedere, quando vincuntur; iam eſt ſuprà refutatum; quòd verò Deus miſertus hominis id mandet, non videtur eſſe ad rem: ſufficit enim, ſi eum impediat, ne nos tentet. Probabile tamen eſt abeſſe, quando vident nullam occaſionem eſſe tentandi proximam: poſſunt enim pro libitu huc illúcve excurrere; nec conſtat eos eſſe tunc ſpecialiter impeditos. Fortaſſe etiam ex voluntate Luciferi, aut alterius ſibi prælati, aliquando recedunt ob aliud maius commodum, quod inde expectant.

Probabile eſt, dæmones à nobis abeſſe, dum nullam vident occaſionem tentandi.

Vltimò dubitatur, an, præter priuatos dæmones aſſignatos cuilibet perſonæ, ſit etiam vnus aliquis ſpecialiter deputatus pro tota vna Religione, vel prouincia, republica, monaſterio, &c. cui ceteri ibi teneantur obedire. Reſpondetur, probabiliſſimum eſſe ita contingere: ſic enim magis Lucifer imitatur regimen Dei, quod ipſe maximè affectat. Conducit etiam id, vt meliùs inter ſe conueniant omnes dæmones, qui diuerſas eas perſonas tentant. Tunc autem etiam illi, qui præſunt immediatè, ſolent vel hunc vel illum tentare, aliquando dirigendo alios, prout credunt magis expedire ad inducendos homines in peccata: cui fini tam ſunt ipſi toti intenti, quàm deberemus nos ad illis reſiſtendum eſſe parati. 20

An ſint dæmones ſpeciales pro tota Religione, prouincia, republica, &c. Soluitur quæſtio.

Deus nos ab eorum laqueis expeditos ſanctorum Angelorum ſocietate æternùm iubeat gaudere. Et hæc tam de bonis quàm de malis Angelis dixiſſe ſufficiat.

TRACTATVS

TRACTATVS DE OPERE SEX DIERVM.

Vbi ſtatus innocentiæ exactè declaratur.

1 *LICET D. Thomas hunc tractatum inter quæſtiones de Angelis poſuerit, communiter tamen ab omnibus ſeorſim, & poſt diſputationem de illis, traditur; quem ordinem nos etiam ſequemur. Aduerto tamen, à me in Philoſophia multa eſſe tractata quæ huc videntur ſpectare; nihil ex ibi dictis repetam hîc, ſi nouum aliquid occurrerit, inſinuabo breuiter. De cetero, non eſt animus varia teſtimonia & explicationes ac ſenſus locorum Scripturæ coaceruare, ſed ſuccinctè & ſcholaſticè rem expedire.*

DISPVTATIO VIGESIMAOCTAVA.

De his quæ communia ſunt toti operi ſex dierum.

QVIA multa omnibus diebus communia occurrunt tractanda, ſingularem de illis diſputationem inſtituo; de ſingulis diebus in particulari poſteà acturus.

SECTIO PRIMA.

Quædam ſuppono.

QVia de creatione cæli & terræ agendum nobis eſt, breuiter aliqua de creatione in communi præmittenda erunt.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid denotet τὸ ex nihilo *in definitione creationis.*

Creatio non requirit præuiam rei carentiam.

CReatio definitur communiter, productio rei ex nihilo. Circa quam vltimam particulam obſeruo, per eam non denotari debere præcedere carentiam ipſius rei ante eius productionem
2 non ſolùm realiter, ſed nec natura; imò hoc vltimum repugnare in terminis, ſcilicet vt in eodem inſtanti reali, in quo eſt aliqua res priùs natura detur negatio illius, in Phyſicis & alibi probaui.

Ex eo quòd creatio debeat ſupponere nihilum ſui, mundum non potuiſſe ab æterno eſſe malè quidā probat.

Nunc aduerto, haud ita benè ab aliquo probari, mundum, vllámve aliam creaturam, non potuiſſe eſſe ab æterno, eò quòd creatio debet ſupponere priùs nihilum ſui, quia creatura fit de non creatura; non poteſt autem priùs natura illud nihilum præcedere, ob rationem immediatè à nobis traditam; ergo tempore, ergo realiter: atqui, ſi realiter præceſſit carentia creaturæ, non potuit hæc eſſe ab æterno. Aduerto, inquam, haud ita benè hæc dici; ſi enim vna quæſtio de nomine circa illam vocem *ex nihilo*, & datur illi ſignificatio ſingularis, vt inde probetur poſteà intentum. Vt ergo quæſtioni de voce omne filum præcidamus, ſi in eo ſenſu accipit hic auctor *τὸ ex nihilo*, tunc dicam, non eſſe de ratione creationis rigoroſæ vt fiat ex nihilo, ſed ſolùm, vt non fiat ex præſuppoſito ſubiecto, & contingenter exiſtat.

Reiicitur Secunda illa probatio.

Secundò, contra eam rationem, quòd creatura fiat ex non creatura, vrgeo obiectionem quam ipſe auctor ſibi opponit, ſequi ſcilicet inde, etiam Filium & Spiritum ſanctum præſuppoſuiſſe ante ſe realem carentiam ſui, & conſequenter non eſſe ab æterno, quod eſt hæreticum. Sequela verò probatur, quia etiam filius producitur de non filio, ergo præceſſit *non Filius*: atqui ſolùm natura non
potuit præcedere carentia Filij; quia, vt paulò antè 3
dixi, in eodem inſtanti reali quo datur forma, non poteſt eſſe pro vllo priori vera carentia illius; quæ ratio etiam in diuinis locum habet; ergo realiter præceſſit negatio Filij, quod eſt hæreticum.

Reſponſio auctoris illius ad obiectam rationem.

Huic obiectioni reſpondet auctor negando ſequelam; quia cùm de eſſentia filij ſit exiſtentia, non poteſt in ipſo nuda eſſentia ſecundùm ordinem naturæ prior eſſe exiſtentia; ac proinde nec eius productio habere poteſt pro termino *à quo* non eſſe

Filium, ſed potiùs eſt nuda & ſimplex emanatio ſine termino *à quo*; vnde dicunt Patres, Filium non eſſe ex non entibus, ſed ex eſſentia Patris.

Refutatur reſponſio.

Hæc tamen ſolutio non videtur ſufficiens: nam licet Filius non ſit purè de nihilo, quia eſt de eſſentia Patris; ſine dubio tamen eſt ſuo modo de non Filio: nam eſſentia eo modo quo concipitur vt prior, vel vt principium *quo*, reſpectu Filij, non eſt propriè Filius. & quo ad hoc eadem planè ratio eſt in creaturis: nam quando in inſtanti, quo anima rationa-
4 lis v.g. creatur, & producitur intellectus diſtinctus (ſuppono nunc diſtingui) vel ponamus exemplum certum in omni ſententia, quando Angelus in primo inſtanti fuit productus, producta eſt etiam gratia: de huius autem productione non poteſt tunc dici, *Gratia eſt producta de nihilo*; & tamen certum eſt, priùs natura non conceptam ibi gratiam, & ſuo modo debere dici; *Producta eſt de non gratia, ſeu de non grato*, hoc eſt de ſubiecto. quod conſideratum ſecundùm eam rationem, quæ in eo præſupponitur vt cauſſa ad gratiam, non concipitur habere gratiam. Et idem dico de creatura ab æterno, non poſſe dici niſi ſecundùm quid, & quaſi ratione noſtra præceſſiſſe nihilum illius, etiamſi realiter non ſit producta è præſuppoſito ſubiecto; ergo adhuc retinet ſuam vim obiectio ſuprà poſita contra eam doctrinam.

Reſponſio ad noſtram obiectionem: ea reiicitur.

Dices Primò, ſi eſt bona, tunc nimium probat, ſcilicet Verbum eſſe creaturam, quia fit ex præſuppoſito ſubiecto. Reſpondeo, Verbum non fieri ex ſubiecto, produci tamen ex eſſentia diuina, quæ magis eſt intrinſeca Verbo, cùm identificetur illi, quàm ſubiectum ſit intrinſecum formæ ex illo eductæ; ideò Verbum generatur, non creatur; quia
5 ſemper priùs natura præſupponit aliquid ſui, quod non habet Angelus, materia prima, ceteráque quæ rigoroſè creantur.

Reſponſio alia reiicitur.

Dices Secundò, Ergo ſaltem Filius erit creatura, eo ſenſu quo forma quæ generatur ex materia dicitur creatura; quia etiam eo modo, ſicut forma producitur de non forma, ita Filius producitur de non Filio. Reſpondeo negando conſequentiam: nam formæ eſſentia eſt verè producta, & ſubiectum verè creatum; at natura, ſeu eſſentia Filij, de quâ quaſi è ſubiecto ratione noſtra generatur, non eſt quid productum, nec creatum, ſed ens à ſe; vnde & Filius nec dicitur, nec eſt creatura: at hoc totum independens eſt à puncto præſenti, in quo verſamur: nam etiamſi ab æterno fuiſſet productus equus, licet conueniſſet cum Verbo in eo quòd non præceſſiſſet nihilum illius, ſicut nec Verbi; at materia prima equi, quæ eſt ſubiectum & forma ipſa, verè fuiſſent productæ, & conſequenter eſſent veræ creaturæ, vna in ſenſu rigoroſo & philoſophico, altera in communi & Theologico.

SVBSECTIO SECVNDA

Solæ res independentes à ſubiecto ſuſtentationis creantur.

CVm dixerimus τὸ *ex nihilo* ſolùm ſignificare negationem concurſus ſubiectiui, non verò prioritatem aliquam carentiæ ipſius rei creatæ, manifeſtè inde ſequitur, ſolas eas res, quæ ſunt independentes à ſubiecto vt à cauſſa materiali, propriè creari; ideóque formas omnes materiales initio mundi non creatas propriè, ſed eductas

Quænã propriè creentur.

6 fuiſſe, quia etiam tunc productæ ſunt dependenter à ſubiecto, vt à cauſſâ materiali; ita enim earum natura exigit. In quo puncto Pater Suarez in Metaphyſica diſput. 15. ſect. 3. concedens formam cæli dependere verè & realiter, vt à cauſſa, à ſua materia prima; nihilominùs tamen addit, materiam cæli eadem actione quâ producitur informari, quatenus eadem actione forma cæli producta eſt, non verò præcedere neque natura, non ſolùm ſub vera priuatione, ſed neque quaſi ſub priuatione; vnde non admittit formam cæli educi, aſſignat autem differentiam inter formam corporum incorruptibilium & formam elementorum, licet hæc etiam in eodem inſtanti reali cum ſua materia creata ſit initio mundi. Differentia verò ea eſt, quòd formæ illæ ſint debitæ materiæ, id quod non habet forma elementi.

P. Suarez ſententia de influxu cæli in ſuam formam.

Non placet Primò.

Hæc doctrina non omnino placet. Primò, quia ſi materia cæli influit materialiter in formam ſuam; ergo repugnat, vt per eamdem actionem & forma & materia producatur: nam eius actionis, quæ eſt productio formæ, debet etiam materia eſſe principium: actio enim & paſſio in ſententia P. Suarez ſunt idem realiter, & materia eſt cauſſa paſ-
ſionis, ergo & actionis; ergo, ſi ſimul ipſa mare- 7
ria per eam actionem producitur, materia erit principium actionis, quâ ipſa primò producitur. quod omnino repugnat: eſſet enim cauſſa ſui quoad primum eſſe.

Non placet Secundò.

Secundò, ſi materia eſt cauſſa formæ, non poteſt non eſſe prior natura quàm forma, quia omnis cauſſa eſt prior ſuo effectu; pro eo autem priori non conſideratur cum effectu, ſed quaſi cum priuatione ſeu carentia illius, ſeu præſcindens ab effectu.

Rationes P. Suarez non ſubſiſtunt.

Aſſignata verò differentia, quòd ſcilicet materia cæli pendeat naturaliter ab eâ formâ, ideóque non poſſet concipi vt exiſtens ſine illa, quod non habet forma corruptibilis; hæc, inquam, differentia non ſoluit obiectionem à me factam.

Primò.

Primò, quia fortè eſt probabilius, eam materiam eſſe eiuſdem rationis cum noſtra, & tunc non pendebit naturaliter ab eâ forma in particulari.

Secundò.

Secundò, quia, data eâ dependentia, adhuc non ſequitur, in priori naturæ debere concipi formam, ſed vt ſummùm connexionem cum illa & exigentiam vt ſit: nam ea dependentia materiæ à forma non eſt à priori, ſed
à poſteriori. Et quoad hoc, euidenter eſt eadem 8
ratio de formis elementorum & in omnibus aliis generationibus: ſicut enim dicitur ea materia dependere determinatè à forma cæli; ita ego dico, noſtram materiam dependere ab aliqua forma ſublunari hac vel illa; & tamen, non obſtante ea dependentia, materia noſtra eſt, ſeu concipitur in priori naturæ, non ſolùm ſine hac forma in particulari, ſed ſine vlla, cùm tamen pendeat ab aliqua, vt dictum eſt; ergo etiam materia cæli poterit eſſe in eo priori ſine hac determinata forma, licet ab eâ pendeat. Sicut enim ſe habet præciſio ab hac reſpectu dependentiæ ab hac; ita ſe habet præciſio ab omni forma reſpectu dependentiæ ab aliqua diſiunctiuè.

Eadem ratio de formis elementorum quæ de aliis.

Tertiò.

Omnis cauſſa eſt prior natura ſuo effectu, etiamſi ab eo pendeat à poſteriori.

Tertiò, quia eo ipſo quòd P. Suarez, non obſtante eâ dependentia facit illam materiam cauſſam ipſius formæ, debet neceſſariò eam conſtituere priorem; ſicut anima eſt prior ſuis potentiis, etiamſi ab illis naturaliter & determinatè dependeat. Conſtet ergo, eamdem planè quo ad hoc rationem eſſe de forma incorruptibili, quæ eſt de corruptibili; & conſequenter, non fuiſſe etiam initio mundi verè & propriè creatam vllam formam, etiam incorruptibilem materialem, quæ verè & realiter à materia dependeat, niſi recurrere velimus ad extraordinarium miraculum, dicamuſque non fuiſſe tunc eas formas productas dependenter

dependenter à materia prima, vt à ſubiecto: quod
9 licet diuinitus non repugnet, non eſt tamen ſine cauſſa vrgenti dicendum de facto contigiſſe. Hinc dico, ſi ſemel concedatur, vt concedendum dixi, formas omnes materiales verè ex ſubiecto etiam initio mundi productas; item vnionem earum cum materia generatam fuiſſe, ad quæſtionem de voce purè ſpectare, vtrùm ea productio totius cæli dicenda ſit creatio rigoroſa, ratione ſolius materiæ, quæ eſt primum in ea productione, & à quo cetera pendent. P. Vaſquez diſputat.171. cap. 1. benè ait, compoſitum vt compoſitum non creari, quia forma & vnio non creantur: quem modum loquendi & Suarez hîc lib.1. cap. 1. & ſuprà in Metaphyſica ſeruat, & recentiores communiter; Tannérus verò dubio.1. illum reſpuit, quia totum compoſitum ſimul tempore productum eſt. Verùm hic eſt nouus abuſus vocis *alioquin*; quia gratia ſimul tempore cum Angelis fuit producta, etſi educta ex Angelis ipſis, dicenda eſſet rigoroſè creata. quod eſt contra communem modum loquendi. Ex potentiis quoque animæ, quæ ſimul cum ipſa anima producuntur, non tamen propterea verè creantur, ſed educuntur, poteſt deſumi efficax pro nobis inſtantia, item ex quantitate ſimul cum materia producta. Con-
10 ſtet ergo, compoſitum dici creatum ſolùm denominatiuè ab vna parte; ſic homo dicitur mortalis, non quia anima ſit mortalis, ſed quia vnio petire poteſt, ſic dicitur corporeus ab vna etiam parte: in rigore autem Philoſophico totum vt totum non creari, naturaliter loquendo; nam diuinitus illud creari poſſe oſtendi in Phyſica; id tamen non ſufficere, vt ſine alio fundamento dicamus, Deum de facto feciſſe tale miraculum, paulò antè inſinuaui.

Compoſitum vt compoſitum non creatur.

Tannerus abutitur voce creationis.

SVBSECTIO TERTIA.

Vltimæ ſuppoſitiones.

Actio creatiua eſt modus.

INter quas prima ſit, actionem creatiuam eſſe modum realem diſtinctum, per quem materia creatur; præter illam autem dari etiam actionem aliam quâ forma educitur; tertiam item, quâ vnio ipſa producitur. de quibus ſuis locis.

Non datur proceſſus in infinitum in cauſſis efficientibus. Quid circa hoc D.Thomas.

Secunda, in cauſſis efficientibus non dari proceſſum in infinitum, ſed neceſſariò deueniendum eſſe ad aliquam omnium primam, à quâ ceteræ promanent: ex quo principio in primo tomo Dei exiſtentiam cum communi ſententia probaui. Nunc obſeruo Primò, à D. Thoma quæſt.46. art.2. ad 7. ex parte negari illud principium: ait enim ſaltem per accidens, in cauſſis efficientibus poſſe abiri in infinitum, vt ſi ab æterno fuiſſent infiniti homines. quâ doctrina valdè debilitatur ar-
11 gumentum, quo ipſe D. Thomas probat Dei exiſtentiam: nam ſi per accidens non repugnat ille proceſſus in infinitum; quare repugnabit per ſe: Certè in præſenti non video vllam quo ad hoc differentiam. ſed de hac difficultate alibi.

Repugnat proceſſus in infinitum in exceſſu in perfectione.

Secundò, circa idem principium obſeruo quod eo loco Phyſicæ fuſiùs notaui, principium hoc, quòd repugnet proceſſus infinitus, in cauſſis eadem vi applicari, ad repugnantiam infiniti proceſſus in exceſſu in perfectione; ideoque neceſſariò deueniendū ad primam omnium perfectiſſimam; quod tamen communiter negatur ab omnibus; quâ verò conſequentiâ id fiat, haud facilè poſſe oſtendi.

Deus immediatè produxit omnia.

Tertiò ſuppono, etſi diuinitus non repugnet aliqua creatura, quæ etiam vt cauſſa principalis creare poſſit, de quo in Phyſica; de facto tamen Deum ſolum creaſſe omnia non ſolùm mediatè, ſed etiam immediatè: quod mediatè omnia produxerit, colligitur ex præcedentibus: nam illa creatura debuit à Deo creari; non enim potuit ſe ipſam creare; ergo ſaltem mediatè ad Deum in eo ſenſu omnia reducenda ſunt. id quod nec Hæretici vlli negarunt: nam licet aliqui duos poſuerint Deos, vnum bonum, alterum malum, & ab hoc dixerint prouenisse omnes creaturas; hunc tamen ipſum à Deo bono produci dixerunt. Noſtra au- 12
tem ſuppoſitio plus adhuc dicit, ſcilicet, ipſum immediatè produxiſſe non ſolùm vnam creaturam, ſed omnes Angelos, cælum, terram, elementa; & quidem, quoad ea quæ creantur, ita immediatè, vt nullius habuerit conſortium: ſic enim videtur ex eo loco Geneſis 1. deduci: *In principio creauit Deus cælum & terram.* & definitum eſt in Concil. Lateranenſi cap. Firmiter. *Vtramque ſpiritualem & corporalem creaturam de nihilo condidit.* quod ſine dubio denotat immediatè ab ipſo ſolo ea eſſe producta. Idem etiam communis ſententia Patrum docet contra diuerſos errores antiquorum Philoſophorum & hæreticorum; quos videre poteris apud Suarez num.17. & Tannerum ſuprà. Dixi *quoad res quæ creantur:* nam concurſus materialis ipſius ſubiecti in formas ſubſtantiales, quæ eductæ ſunt, non negatur ibi; imò debemus illum concedere, vt paulò antè docui.

Mundus eſt ex ſe bonus.

Quarta & vltima ſuppoſitio ſit, mundum hunc ex ſe bonum eſſe, & à Deo non in pœnam creaturarum, quæ ante illum peccauerint, productum, vt Origenes ſomniauit, ſed ex prima intentione ipſius Dei, & directè. quod vel inde ſuadetur, quòd ipſi omnia placuerint. *Vidit Deus cuncta quæ* 13
fecerat, & erant valdè bona. Si enim ea vt mala, & ad puniendos alios creaſſet, non ita illa laudaſſet. Hic Origenis error impugnatus fuit ſtatim ab initio ſui ab omnibus aliis Eccleſiæ Patribus. Vide Suarium à num.8.

SECTIO SECVNDA.

An mundus fuerit, aut potuerit eſſe ab æterno.

HAc de re fusè ad octauum librum Phyſicorum diſputaui, hîc addam nonnulla breuiſſimè quæ ibi deſiderantur.

SVBSECTIO PRIMA.

Mundus non fuit ab æterno.

ARiſtoteles lib.8. & 2. de Cælo, alibique, falſo nixus principio, *Ex nihilo nihil fieri*, putauit hunc mundum non fuiſſe in tempore productum, ſed ab æterno exſtitiſſe. quod principium ſi rigidè teneatur, etiam reſpectu Dei vim habet, vt ſcilicet nec Deus ex nihilo quidquam faciat; coget etiam dicere, mundum non ſolùm eſſe ab æterno, ſed à ſe ipſo, & improductum; quia ea quæ creantur, producuntur ex nihilo ſui: etiamſi ab æterno exiſtant, vt ſect. 1. dictum eſt, vt vel hinc appareat eius principij falſitas.

Mundus habuit initium.

Porrò mundum initium ſui habuiſſe, conſtat Geneſ. 1. *In principio creauit Deus*, &c. nam licet ea verba habeant alias explicationes, quas Suarez refert cap.2. à num. 23. naturalis tamen & genuina eſt, mundum hunc verè incepiſſe in

tempore, ſeu ante illum Deum realiter extitiſſe. Hoc ipſum denotant ea loca, quæ ſupponunt Deum ante mundum fuiſſe: vt Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem.* Ioan. 17. *Clarifica me Pater claritate quam habui priuſquam mundus eſſet.* eſtque hæc veritas definita in Concilio Lateranenſi ſub Innocentio Tertio, & in Sexta Synodo, actione 11. & res eſt inter omnes certiſſima, vno excepto Ariſtotele, & Auerroë: qui vltimus 8. Phyſic. Commentar. 15. conatur ſuum errorē fulcire Primò, quia à voluntate antiqua non poteſt prodire actio noua, ergo neque à Deo, qui ab æterno fuit, prodire mundus in tempore potuit.

Auerroës malè probat mūdum fuiſſe ab æterno.

Refutatur benè à Suario.

Reſpondet Primò benè Suarius, voluntatem Dei, etſi antiquam, duraſſe ſemper; & ideò rectè potuiſſe creare; quia æquiualenter ſemper fuit noua. Secundò addit etiam, à voluntate, quæ Phyſicè iam non eſt, poſſe adhuc actionem prodire, ſi in virtute maneat. Quæ doctrina vera vniuerſaliter eſt, at applicata puncto præſenti non ſubſiſtit: nam ante omnem creaturam, ſi voluntas Dei iam periiſſet, nihil potuiſſet relinquere, quod virtualiter Deum determinaret ad creandum.

Secunda reſponſio P. Suarez. non ſubſiſtit,

15 *Meliùs reiicitur Auerroës.*

Meliùs ergo poteſt dici, ſtultum eſſe hoc Auerrois argumentum, quo non ſolùm probat Deum non potuiſſe creare mundum in tempore, ſed nec quidquam iam de nouo in mundo velle in tempore, v.g. vnum hominem creare aut punire, &c. quod tamen contra ipſummet Auerroëm & experientiam eſt: videmus enim multa noua paſſim fieri, quæ haud dubiè non fiunt ſine Dei voluntate. Sequela probatur, quia etiamſi mundus antà extitiſſet, illa voluntas Dei circa has res nouas eſſet antiqua; ergo non poſſet de nouo facere illum hominem. Quòd ſi Auerroës dicat, Deum in tempore habere voluntatem de eo homine creando; cur non dicet idem de voluntate creandi mundum?

Secundum Auerrois argumentum ſoluitur.

Secundò argumentatur: Repugnat Deum eſſe priùs tempore quàm mundum, cùm ante mundum non fuerit tempus. Reſpondeo facilè, nos non dicere fuiſſe tempus reale, id eſt motus cæli, ante mundum, ſed Deum realiter extitiſſe antequam mundus exiſteret, ita vt Deus noſceret ſe ſolùm exiſtentem in rerum natura; ad quod ſufficit exiſtentia realis ipſius Dei, & carentia creaturæ.

16 *Tertiū Auerrois argumētum ſoluitur.*

Tertiò, Si non fuit mundus, aliquando ergo præceſſit vacuum in hoc loco, vbi iam eſt mundus. hoc eſt autem abſurdum, ergo. Reſpondeo Primò, vacuum non repugnare diuinitus, imò nec naturaliter, niſi per accidens, ex eo quòd locus non ſit pro corpore, ex cuius abſentia reſultaturum erat vacuum, vt dixi fusè ſuo loco. Vnde ſi Deus voluiſſet hos cælos ſolùm creare, naturaliſſimè ſine vlla violentia fuiſſet vacuum in hoc ſpatio, vbi nos ſumus. Reſpondeo Secundò, ſolùm eum locum, ſeu id ſpatium, dici vacuum; quod cùm claudatur corpore aliquo reali, intus non habet corpus quo repleatur: at ante mundum cùm non fuiſſent tales termini reales, intra quos eſſet corporis carentia, non fuiſſet etiam vacuitas; non eſt ergo aliquid, quo vel leuiter probetur, mundum debuiſſe eſſe ab æterno. quo poſito,

Vacuum quid propriè.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duo dubia expediuntur.

17 *An ratione naturali probari poſſit mundum non neceſſariò fuiſſe ab æterno.*

PRimum eſſe poteſt, an naturaliter probari poſſit, mundum non neceſſariò fuiſſe ab æterno: vel clariùs, an poſſit ratio naturalis oſtendere, mundum non petere eſſe neceſſariò ab æterno. Communiter reſpondetur id omnino poſſe probari, quia mundus eſt creatura; ergo non petit eſſe ab æterno. Ego tamen iudico duas ibi eſſe quæſtiones diuerſas valdè, & non poſſe vtrique eodem modo reſponderi: vna eſt vtrùm ſimpliciter mundus debuerit eſſe ab æterno, & huic meritò reſpondetur; non fuiſſe id neceſſarium: nam creatura non poteſt habere neceſſitatem ad exiſtendum; ſubiacet enim dominio Dei, vt, ſi velit, illam producat, ſin verò non, ſed relinquat eam in eſſe poſſibili. Alter quæſtionis ſenſus eſt, an, caſu quo exiſtere deberet mundus in aliqua differentia temporis, probari poſſit illi fuiſſe contingens, quod in hac potiùs quàm in illa produceretur: & huic quæſtioni ergo reſponderem, nos non poſſe id probare ratione naturali; dixi enim in Phyſicis, non eſſe vllam repugnantiam in aliqua creatura natura ſua tali, vt, ſi exiſtat, debeat neceſſariò eſſe ab æterno. Sicut enim vbicatio, quam habeo in hoc loco, eſt talis, vt ſimpliciter potuerit non exiſtere; at ſi exiſtit, non poteſt niſi in hoc loco; & duratio hodierna caſu quo eſſet producenda, non poſſet niſi ab æterno produci, ſiue in tempore annihilari poſſit, ſiue non. de quo iam non diſputo. Et ſanè omnes qui & durationes diſtinguunt, & docent, potuiſſe ab æterno exiſtere creaturam aliquam ſaltem permanentem, tenentur id dicere: nam duratio illius 18
creaturæ eſſet etiam creatura, & eſſet alligata ad eam æternitatem: cùm enim per illam formaliter determinetur ſubiectum ad durandum ab æterno, debet eſſe ex ſe determinata ad æternitatem; niſi enim id haberet, fruſtrà poneretur diſtincta ab ipſa ſubſtantia, imò deberet habere aliam ſupra ſe durationem quâ alligaretur. De illa autem ego idem argumentum formabo: data autem poſſibilitate, non poſſumus nos ratione naturali oſtendere, talem non eſſe hunc mundum; licet Angeli, qui intuitiuè illum cognoſcunt, poſſint etiam perfectè noſcere, non eſſe in eo eiuſmodi exigentiam durationis ab æterno potiùs quàm in tempore, ſeu non eſſe eam alligationem magis ad æternitatem quàm ad tempus præſens.

Duplex quæſtionis ſenſus. Primus.

Secundus.

Potuit creatura aliqua eſſe ab æterno,

Secunda difficultas; an poſſit etiam probari à nobis ratione naturali mundum non fuiſſe ab æterno. Quæſtio hæc clarioribus terminis illa eſt, *an potuerit mundus eſſe ab æterno:* nam ſi potuit, ergo ratio naturalis non probat non fuiſſe, quia ab experientia hîc non habemus argumentum; ſi verò ratio naturalis dictat non potuiſſe; ergo rectè concluditur non fuiſſe de facto: nam à negatione potentiæ rectè infertur negatio actus; vnde miror P. Suarium cap. 2. num. 1. dicere, ſe nolle agere, an mundus potuerit eſſe ab æterno, eò quòd id ad Philoſophos præcisè ſpectet; poſteà verò à num. 9. incipere ex propoſito probare: mundum quoad generationes ſucceſſiuas repugnare ab æterno, non autem quoad permanentia; de quo ibi fusè agit: eſt autem eadem quæſtio, quam ſub aliis terminis dicebat ſe nolle tangere. quidquid autem de hoc ſit, ego eam decidi in Philoſophia; & quoad permanentia, omnino dixi eſſe probabilius potuiſſe, ſecùs quoad ea ſucceſſiua, quæ requirunt tempus intermedium inter exiſtentiam vnius & ſucceſſionem alterius. Iam examinabo tria vel quatuor argumenta, quæ nonnulli afferunt, vt contrarium perſuadeant de permanentibus; & vnum, quo Suarius de omnibus ſucceſſiuis idem credit efficaciter probari.

Secunda difficultas, an mundus potuerit eſſe ab æterno.

SVB

SVBSECTIO TERTIA.

Argumenta de permanentibus

Argumentũ primum contra poſſibilitatem creaturæ ab æterno.

Argumẽtum ſecundum. Quomodo productio alicuius rei debeat tota abſolui intra indiuiſibile.

PRimum deſumitur ex eo, quòd creaturam deberet præcedere nihilum; at huic argumento, vt tantum ex ſola vocis mala acceptione deſumpto, ſect.1. ſatisfeci. Secundum deſumitur, quia productio creaturæ ſiue ab æterno, ſiue in tempore, debuit neceſſariò tota abſolui intra indiuiſibile, ſeu intra vnicum inſtans temporis, non ſolùm formaliter, ſed æquiualenter, ſeu intra inſtans omnino indiuiſibile; ergo habuit primum inſtans durationis, illud ſcilicet, in quâ eius productio abſoluta eſt, ergo non fuit ab æterno. Antecedens autem patet quia ſi non fuiſſet ea res abſoluta intra vnicum inſtans, ergo non fuit ab æterno; quia antequam abſolueretur eius productio, nondum illa res erat.

Reſpondetur.

Verùm hoc argumentum, meo iudicio, eſt valdè lubricum; quia eodem planè modo pro-
20 bat Filij & Spiritus ſancti productionem non eſſe ab æterno; quod & ſibi obiecit eius auctor, haud tamen ſufficienter ſoluit. Addo ego etiam probare, nec Deum habuiſſe ab æterno actus liberos, & ſcientiam liberam; imò, quod magis eſt, nec Deum ipſum, non ſolùm ratione perſonæ productæ, ſed nec ratione paternitatis & Deitatis, fuiſſe ab æterno. Quæ omnia ſic probo: nam vel productio Filij eſt tota abſoluta & perfecta in vno vnicóque indiuiſibili inſtanti temporis etiam ratione noſtra; vel non. (& idem eſt de productione Spiritus ſancti.) Si eſt terminata, ſeu abſoluta in inſtanti; ergo fuit ab æterno vnicum inſtans primum eius productionis. Si non eſt finita in inſtanti, ergo Verbum non fuit ab æterno, quia Verbum non fuit, donec extitit integra & perfecta eius productio; ſed non fuit ab æterno abſoluta eius productio, ergo nec Verbum fuit ab æterno. Reſpondebis cum his auctoribus eſſe diuerſiſſimam rationem inter productionem creaturæ & Verbi. Primò, quia creatura eſt mutabilis, & natura ſua defectibilis. Secunda, quia creatura non potuit durare per ipſam increatam, æternam & immutabilem durationem. Tertiò, quia productio creaturæ eſt finita, productio verò Filij
21 cùm ſit immanens, ac ipſa entitas Dei, ex ſe ac natura ſua penitus immutabilis eſt; nec poteſt vmquam ita eſſe perfecta, vt ſit finita & terminata. Ego video benè has diſparitates, in ordine tamen ad præſentem difficultatem arbitror nullas omnino eſſe, & reuerà non tres, ſed vnam tribus vocibus eſſe, vt oſtendam. Prima de mutabilitate non ſufficit: nam argumentum ſecundum ſi vim aliquam habet, eam habet independenter à mutabilitate vel immutabilitate productionis: deſumitur enim ex illa interrogatione inter duo contradictoria, inter quæ in omni materia non eſt medium. v. Omnis productio ab æterno, ſiue mutabilis, ſiue non, *vel eſt perfecta vno inſtanti, vel non eſt perfecta.* Certè inter hæc duo non eſt medium, ſiue dicatur ea productio mutabilis, ſiue immutabilis. Poſteà autem, in cuiuſlibet partis diſiunctiuæ impugnatione impertinens eſt mutabilitas: nam ſi dicatur vno inſtanti indiuiſibili perfecta, ſiue ea ſit mutabilis, ſiue non, iam habuit primum inſtans ſui; ſi verò dicatur vno inſtanti non fuiſſe perfecta, tunc, etſi ſit immutabilis, erit verum inferre, *Ergo Verbum non fuit ab æterno*, quia ab æterno non fuit perfecta eius productio; nihil autem eſſe poteſt, antequam perfecta ſit productio per quam exiſtit; ſiue illud mutabile ſit, ſiue immutabile, quia mu- 22
tabilitas hîc nihil penitus efficit. Et hinc reiiciuntur duæ aliæ ſolutiones. Secunda, quòd nimirum creatura non exiſtat per immutabilem durationem Dei. Hæc enim diſparitas non eſt diſtincta à prima, ſed eadem; fundatur enim in eadem immutabilitate Dei & mutabilitate creaturæ. Tertia item, quod productio creaturæ eſt finita, eodem modo reiicitur quo prima.

Replica contra reſponſionem. — *Secunda.* — *Tertia.* — *Soluuntur ea replica.* — *Productio tã diuina quàm creata tota debet eſſe in inſtanti.* — *Reiiciuntur aliæ duæ ſolutiones.*

Infinitas ad punctum præſens eſt impertinens.

Pro quo aduerte, τὸ *finita* poſſe habere in præſenti æquiuocum ſenſum, quem diſtinguere valdè neceſſarium eſt. *Finita* enim poteſt ſumi pro re limitatæ perfectionis: in quo ſenſu creatura omnis eſt finita, Deus autem infinitus. At in hoc ſenſu ea diuerſitas nihil iuuat quæſtionem præſentem; nam eodem modo vrgeo ibi argumentum, *Productio ſumma, ſeu infinita, vel eſt perfecta in vno inſtanti, vel non*, &c. non repeto reliqua, quia facilè quis applicare poteſt eos terminos. Et in hoc ſenſu diſparitas hæc tertia non eſt diuerſa à prima; nam eſſe limitatum, & eſſe finitum, idem ſunt; ſicut è contrario, eſſe illimitatum, & eſſe infinitum: primi termini fuere in prima ſolutione, ſecundi in tertia; vnde intelligitur quod dixi ſuprà, has tres vnam tantùm eſſe ſolutionem.

Idem amplius oſtenditur.

Sed iam ad alterum ſenſum vocis *finita* à verbo finio, id eſt, *iam eſt perfecta hæc res*, iam domus
eſt finita; nihil illi deeſt amplius. In quo ſenſu di- 23
co, Deum ab æterno & ſemper eſſe finitum, imò illum ſolum inter omnes res eſſe finitum; quia nihil illi vmquam amplius deeſt, & ſemper habet totam ſuam perfectionem. Vnde in hoc ſenſu, Deus ab æterno in vno inſtanti indiuiſibili finitus ſeu perfectus eſt; non enim accipit aliquid in vno, & aliquid aliud in alio; id enim creaturæ ſoli poteſt conuenire, non Deo. Hinc, ablata ea æquiuocatione vocis, clarè apparebit, vel ſolutionem eorum auctorum petere manifeſtè principium, vel mutare terminos, ſeu ſignificationem terminorum, ideóque non ſubſiſtere: nam quando dicunt, productionem Dei non eſſe finitam, vel accipiunt eam vocem in ſignificatione prima, quòd ſcilicet non ſit perfectionis limitatæ, & in hoc ſenſu iam oſtendi non eſſe ad rem; quia argumentum ipſorum habet vim independenter ab ea limitatione, vt clarè oſtendi: vel accipiunt in ſecundo ſenſu; quòd productioni Dei aliquid deſit ab æterno; ſeu quòd in vno inſtanti indiuiſibili non habeat totam ſuam perfectionem, ſed quòd debeat aliquid nunc, aliquid poſteà accipere; & in hoc ſenſu apertè falſum ſupponitur, vti iam oſtendi. In quo etiam ſenſu (vt dixi) ſpecialiori titulo dicere poſſumus, creaturæ productionem non eſſe finitam in vno inſtanti; quia ſemper poteſt illi aliquid addi, quàm in Deo: ob eamdem
autem rationem illa altera propoſitio ab his au- 24
ctoribus ſubſumpta: *Nihil poteſt exiſtere, antequam ſit finita ſeu perfecta eius productio*, poteſt in creaturis dici falſa, & in diuinis præciſè habere locum: nam creatura poteſt exiſtere cum imperfectione, ergo etiam antequam eius productio ſit perfecta ſeu finita in hoc ſenſu: Deus verò qui non poteſt non in omni etiam indiuiſibili inſtanti perfectionem ſuam omnem & ſummam habere, non poteſt exiſtere, antequam in eo ſenſu perfecta ſit & finita eius productio.

Tandem, ſi dicunt, in Deo non eſſe finitam productionem, id eſt limitatam, ſumunt vocem in ſenſu communi & vero Theologorum, poſtea tamen

tamen inde inferunt in conſequenti, *non eſſe in vno inſtanti finitam, id eſt abſolutam.* in quo manifeſtè mutant terminos, quia accipiunt in vna ſignificatione in antecedenti, in alia verò in conſequenti.

Immanentia productionis Filij æterni etiam eſt impertinens in præſenti.

Vnde colligitur vlteriùs, non eſſe ad rem quod addunt, productionem Filij eſſe immanentem, ac neceſſariò duraturam, &c. quia totum hoc non impedit, quo minùs ſemper in inſtanti ſummè indiuiſibili habere debeat totam illam perfectionem, & conſequenter debeat eſſe finita eo ſenſu in quo nunc ſumus. Ex quo inferebant hi (vt dixi ſuprà) debere eſſe vnicum inſtans primum; ergo argumentum illorum nimium probat; quomodo autem abſolutè ſit reſpondendum, dicam ſtatim.

25

Reiicitur eadem ſolutio ex alio capite.

Breuiter tamen priùs oſtendo, idem argumentum habere vim eodem modo in actibus liberis & Patre æterno, ſeu Deo quà vno, & quà improducto: nam actus Dei ab æterno ſunt habiti perfecti in vno inſtanti, alioquin Deus ab æterno non voluiſſet; ergo habuere initium. Idem eſt de Patre æterno, ſeu Deo vt improducto: nam Deus ab æterno vnico inſtanti fuit totus & perfectus, alioquin fuiſſet ab æterno imperfectus; ergo illud vnicum inſtans erit primum; ergo habuit initium. Vides eamdem eſſe difficultatem, cui ideò omnes tenemur reſpondere. Reſpondeo ergo, Deum ab æterno in omnibus inſtantibus indiuiſibilibus fuiſſe perfectum, & idem dico de creatura, ſi ab æterno extitit: at nullum fuiſſe inſtans, ante quod non fuerit Deus in alio perfectus; vnde in hoc ſenſu, numquam fuit primò perfectus; & idem de creatura debet dici, de quâ eſt eadem difficultas: quia, vt dixi in Phyſica, cùm Deus ſit agens liberum ab æterno, non eſt vlla ratio, cur non poſſit liberè ab æterno dare, liberè eſſe Angelo, ſicut dat neceſſariò filiationem Filio: nam cauſſa non petit neceſſariò anteceſſionem realem temporis reſpectu effectus. Nec poteſt vlla difficultas contra cum Angelum ſic exiſtentem fieri, quæ non etiam fiat contra durationem æternam Dei.

Abſolutè reſpondetur difficultati. Deus ab æterno in omnibus inſtantibus eſt perfectus. Idem de productione creaturæ, ſi fuiſſet ab æterno.

26 Addo denique, quoad hoc eamdem eſſe rationem de æternitate à parte pòſt: quia ſicut Angelus in quocumque inſtanti ex futuris erit perfectus, non tamen habebit finem, quia nullum erit inſtans vltimum; ita in quocumque inſtanti ex præcedentibus fuit perfectus, quia tamen nullum fuit primum, non habuit etiam initium: neque video, cur magis repugnet, concipere ſucceſſionem inſtantium ſine primo quàm ſine vltimo. Fateor, à nobis hæc omnia difficulter concipi, tam quoad durationem à parte antè ſine initio, quàm à parte pòſt ſine fine: at communis eſt difficultas, & omnibus ſuperanda. vt dixi in Phyſica.

Tertium argumentum contra res permanentes. Soluitur, & retorquetur pro vera ſententia.

Tertium horum argumentum deſumitur ex eo quòd res creata ab æterno non potuiſſet niſi elapſa æternitate annihilari; quod videtur eſſe abſurdum. Verùm hoc poſitum eſt & ſolutum à me eo loco Phyſicæ, vbi primo retorquendo argumentum oſtendi, poſſibilitatem creaturæ ab æterno. Ponamus enim Deum, dum ab æterno habuit voluntatem producendi Angelos, habuiſſe ſimul producendi eos quàm citiſſimè poſſet; in quo obiecto volito oſtendi non eſſe repugnantiam vllam; certum eſt autem tunc debuiſſe eos ab æterno producere; nam alioquin citiùs & citiùs potuiſſet; vnde non feciſſet quod voluiſſet efficaciter; id eſt eos producere quàm citò potuit; repugnat autem Dei voluntatem efficacem non habere effectum.

27 Quòd ſi dicas hoc argumentum etiam probare, potuiſſe Deum entia ſucceſſiua producere ab æterno, quia potuit velle mouere cælum quàm citiſſimè poſſet, ergo ab æterno. Reſpondeo, aliqua entia ſucceſſiua potuiſſe etiam eſſe ab æterno, ea ſcilicet omnia quæ non requirunt intermedium tempus inter ſe & primam ſuæ cauſſæ exiſtentiam, vt illud requirunt generationes animalium; non enim parens in primò inſtanti quo exiſtit generare poteſt. In his autem eſt manifeſta repugnantia, quia ob tempus illud interpoſitum non poteſt eſſe continuus ordo generationum earum ab æterno; at in rebus aliis ceſſat ea ratio, & conſequenter poterunt eſſe ab æterno. Fateor totam hanc quæſtionem eſſe difficillimam, vt inſinuaui paulò antè ex ſectione vltima Phyſicæ. At ea difficultas etiam videtur eſſe contra ipſius Dei durationem; vnde non poſſumus propter illam negare poſſibilitatem creaturæ permanentis ab æterno.

Quænam entia ſucceſſiua poſſint eſſe ab æterno.

Argumentũ quartum cõtra res permanentes ex Patribus.

Quartum & vltimum deſumitur ex Patribus, qui negant creaturam vllam potuiſſe eſſe ab æterno. ita Baſilius lib. 2. contra Eunomium, vbi dementiam dicit eſſe, concedere æternitatem creaturæ, ergo ſupponit ratione naturali & manifeſta poſſe eam repugnantiam ſuaderi; alioquin non eſſet dementia illam negare. 28 Ambroſius lib. Hexaëm. cap. 3. Auguſtinus lib. 12. de Ciuitate Dei, & lib. contra Felicianum, ante medium; & Damaſcenus 1. de Fide cap. 8. Reſpondeo, aliquos ex his Patribus ſolùm negare, de facto fuiſſe creaturam vllam æternam; ita Ambroſius; alios verò fortè loqui de æternitate cum neceſſitate eſſendi. Quòd ſi vnus aut alter in contraria fuit ſententia, vt magis errori Philoſophorum aientium de facto mundum ab æterno extitiſſe opponeretur, rationes certè non ſunt ſufficientes: qualis eſt illa Damaſceni, qui, ex eo quòd creatura à voluntate Dei procedat, probat non eſſe coæternam Deo. quis autem dubitet, voluntatem poſſe in eodem primo inſtanti quo durat habere aliquem effectum, v. g. in Angelis amorem Dei aut ſui, alios item diuerſos actus aut effectus? Cur ergo non potuit in Deo habere effectum, productionem v. g. Angeli aut hominis? Vnde inducor vt omnino credam, Damaſcenum ſolùm voluiſſe, non fuiſſe eam creaturam neceſſariò ab æterno; id quod benè probatur argumento illius: cùm enim pendeat à volitione libera Dei, non potuit neceſſariò eſſe ab æterno.

Soluitur.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid de argumento Patris Suarez.

QVi non ſolùm generationes illas, quæ incipiunt longo tempore poſt primum eſſe cauſſæ, vt in animalibus & viuentibus contingit, negat eſſe æternas; in quo illi libenter acquieſco, vt & in Phyſicis dixi, & paulò ante inſinuaui; ſed & omnes alias ſucceſſiuas, v. g. motum localem cæli, cenſet repugnare; vnde infertur in noſtra ſententia diſtinguente durationem à re durante, non potuiſſe creaturam durare ab æterno per durationes diſtinctas ſucceſſiuas; quia de eis durationibus videtur eſſe eadem planè difficultas, quæ de motu cæli. Argumentum autem quod in præſenti ad id perſuadendum adducit cap. 3. num. 15. hoc eſt, Si cælum creatum fuiſſet ab æterno, debuiſſet neceſſariò in aliquo ſitu certo & determinato creari; ergo in illo debuit manere per æternitatem: ſi enim immediatè pòſt amiſit illum ſitum

19 Argumẽtum Patris Suarez contra res ſucceſſiuas ab æterno.

An cælum ab æterno creatum debuiſſet primò fuiſſet in aliquo certo loco

tum, & alium accepit, quæri debet, an in ſecun-
do loco fuerit ab æterno, an non: ab æterno eſſe
non potuit, quia priùs fuit in alio; ſi autem non
ab æterno, ergo cùm ab initio, ſeu à creatione,
vſque ad ſecundi loci acquiſitionem non fuerit ni-
ſi vnicum inſtans, non potuit illud initium eſſe
ab æterno; nam æternum à temporali debet in-
finito tempore diſtare. Quòd ſi dicas, iam in hoc
argumento ſupponi aliquam primam cæli produ-
ctionem, quæ negatur ab aduerſariis; nam cæ-
30 lum ab æterno non fuit vmquam primò produ-
ctum, ſed continuatè; & ſic haud benè quæritur,
in quo puncto loci ſit primò productum.

Replica contra ſolutionē.

Si hoc, inquam, reſpondeas; contra obiicit
Pater Suarez; ait enim, à ſe non ſupponi fuiſſe
cælum ab æterno primò productum, ſed præciſè
fuiſſe productum per æternam productionem in-
diuiſibilem, & quæ ſit tota ſimul, quæ debuit ne-
ceſſariò in ipſa æternitate terminari ad cælum in
aliquo ſitu certo, & ad definitum vbi; quia om-
nis actio phyſica ad extrà terminatur ad rem par-
ticularem certam & determinatam. Confirmat

Confirmatio.

Primò, quia conſeruatio ſubſtantiæ cæli, quæ eſt
continuata creatio diſtincta actio eſt à motu loca-
li cæli, vt eſt per ſe notum; atqui per actionem
quâ res creatur, accipit aliquam certam vbicatio-
nem diuerſam ab ea quam accipit per motum,
quæritur ergo, an in ea vbicatione permanſerit
per æternitatem, an verò ſolùm per inſtans: ſi per
æternitatem, ergo non fuit ab æterno continuus
motus; ſi per inſtans, ergo cùm ſecundum non
ſit æternum, quia ſupponit primum ante ſe, nec
etiam primum erit æternum, quia non diſtat à
temporali, niſi finito tempore. Ad quam confir-

Altera.

mationem reducitur altera; quam vt tertium ar-
gumentum ponit num. 18. quòd ſcilicet non po-
teſt aliquid moueri, niſi priùs habuerit vbicatio-
31 nem in aliquo loco. Confirmat Secundò, quia

An motus localis rectus potuerit eſſe ab æterno.

motus localis rectus in omnium ſententia non
potuit eſſe ab æterno; ea autem impoſſibilitas de-
bet in defectum ſpatij reduci: ſpatia enim infini-
ta ſunt, per quæ poſſunt moueri; & ſaltem, repe-
tendo eamdem viam, eſſet motus localis; rectus
ergo debet reduci ad hoc, quòd neceſſariò ſup-
ponitur ante omnem motum aliquis terminus
qui deſerendus eſt; ſi autem hic terminus fuit ab
æterno acquiſitus, deſeri non poteſt per æternita-
tem, & conſequenter non poteſt eſſe motus æter-
nus. quæ difficultas re ipſa eodem modo vrget in
motu circulari ac in recto, licet clarius in recto
cognoſcatur. Eamdem rationem applicat motus
intenſionis: ſi enim homo ab æterno fuiſſet pro-
ductus cum gratia debuiſſet habere primò deter-
minatam intenſionem & certam, quam ſucceſſu
temporis augeret; non poterat autem illud au-
gmentum, cùm aliquid ante ſe habuiſſet, eſſe ab
æterno, ſed neceſſariò debuit ſubiectum in ea in-

Reſpondetur ad Patris Suarez argumentum.

tenſione, in quâ eſt creatum, manere per æter-
nitatem. Hæc ibi Suarez.

Qui motus ſucceſſiui non potuerint eſſe ab æterno.

Quibus tamen argumentis facilè reſponderi
poteſt ex diſtinctione à me data in Phyſicis: vel
enim ſucceſſiui hi motus ſunt tales, vt omnes ab
eadem cauſſa procedant, vt dixi ibi de durationi-
bus quibus ſubiectū durat: tam enim prima quàm
ſecunda, quàm tertia duratio à ſolo Deo proce-
dunt; aut, ſi vis, quoad hoc demus omnes à crea-
tura ipſa procedere. Vel hi motus ſucceſſiui tales
32 ſunt, vt vnus eorum primus ſcilicet à Deo, ſecun-
dus, tertius & reliqui à cauſſa alia creata proce-
dant, ſicut de vbi angelico dixi, primum ſcilicet
vbi dari Angelo à ſolo Deo, at ſecundum & reli-
qua ab ipſo Angelo naturaliter produci. Hac ſup-
poſita diſtinctione, dixi eo loco, ſecunda entia
eo modo ſucceſſiua non poſſe eſſe ab æterno: nam
ſolum illud, quod à ſolo Deo productum fuiſſet,
eſſet æternum; & quia erat vnum determinatum,
debuit neceſſariò per æternitatem durare; vnde
cetera in tempore, ac poſt æternam à parte antè
quietem ſubiecti incipere potuerunt. quod con-
uincunt manifeſtè argumenta Patris Suarez. Ideò
dico, ſi cælum taliter concipiatur à Deo produ-
ctum, vt Deus ſolus vnam ei vbicationem dede-
rit, poſteà verò Angeli dederint ſequentes, ſine
dubio repugnat manifeſtè, illud ſucceſſiuè & con-
tinuè accepiſſe vbicationes diſtinctas ab æterno;
nam illa, quam Deus illi dedit, debuit neceſſariò
manere per æternitatem. Vndè addo, ſi Ariſtote-
les ita poſuit mundum ab æterno, vt à Deo pri-
mùm acceperit vnum ſitum, poſteà ab intelligen-
tiis fuerit motus, ſine dubio euidenter reiicitur
eius ſententia, tamquam manifeſtam inuoluens
repugnantiam. Quid autem abſolutè ille ſenſerit 33
non examino iam, nec multum de eius mente in
hoc errore ſum ſolicitus. Quoad prima verò entia

Aliqua ſucceſſiua potuerunt eſſe ab æterno. Satisfit argumentis in contrarium.

ſucceſſiua omnia immediatè ab eadem cauſſa pro-
ducta, arbitror argumenta P. Suarez non probare
ſufficienter illa repugnare ab æterno. Igitur pro
reſponſione aduerto, ſemper ſupponi in illis à
Patre Suario datum cælo à Deo vnum primum
ſitum, quod tamen nos negamus; nec benè ſe
in replica liberat ab hac nota; nam quando dicit
ſe ſolùm ſupponere fuiſſe ab æterno vnam indi-
uiſibilem productionem totam ſimul, iam eo ip-
ſo dicit ipſam eſſe primam: quia, ſi eſt indiuiſibi-
lis, & non habuit aliam ante ſe, ergo eſt inſtan-
tanea & prima; eo autem ipſo relabitur in argu-
mentum recentiorum, de quo ſubſectione tertia,
quod fortè ex hac propoſitione P. Suarij deſum-
ptum fuit; illud autem æquè militat contra res
permanentes, quas tamen Suarius admittit vt poſ-
ſibiles ab æterno, quàm contra ſucceſſiuas, de

Eadem difficultas eſt de permanentibus.

quibus iam agimus. Probo autem euidenter eſſe
eamdem difficultatem: nam, ſiue moueatur cæ-
lum poſt eam productionem, ſiue non, ea produ-
ctio eſt prima, vt oſtendi, & eſt inſtantanea, ergo
eſt vnum inſtans primum exiſtentiæ cæli, ſiue mo-
ueatur poſteà, ſiue non; quia ratione noſtra, quoad
inſtantia imaginaria continuationis eius actionis
productiuæ, poſſumus formare eamdem difficulta- 34
tem quæ eſt in motu locali; cuius etiam præceſſio
& anteceſſio à nobis ſolùm concipitur in ordine
ad eam imaginariam ſucceſſionem temporis.

In re ab æterno, ſiue ſucceſſiua, ſiue permanente, nihil datur primum.

Igitur abſolutè reſpondendum eſt, non dari
vllum primum terminum, nec locum, vbi fue-
rit cælum creatum, quia numquam fuit primò
creatum, vt dixi ad argumentum recentiorum,
ſed ideò illum motum eſſe ab æterno, quia nul-
lus eſt aſſignabilis determinatus motus, ante quem
non fuerit alius, ſicut à parte pòſt durationes
meæ diſtinctæ erant æternæ; non quia omnes non
ſint determinatæ, & vna non ſit poſt aliam, ſed
quia nulla erit, quæ non habeat aliam poſt ſe; &
quoad hoc idem erit de eiſdem è contrario à parte
antè, ſeu quoad anteceſſionem. Nec video maio-
rem difficultatem in eo quòd non cognoſcat Deus
in tota ſerie à parte pòſt vnam, poſtquam non ſit
alia, quàm quod a parte antè non cognoſcat vl-
lam, antequam non ſit alia: nam ſemper actio-
nes Dei tam à parte pòſt quàm antè ſunt determi-
natæ; poſſibilitatem autem æternitatis, etiam
motus à parte pòſt, non poſſumus negare ob hoc
argumentum, ergo neque à parte antè.

Hinc

Reſpondetur ad primam Patris Suarij confirmationem.

Hinc ad confirmationes reſpondeo. Ad primam dico, nullam vbicationem accipi per actionem quâ ipſa ſubſtantia creata eſt; vnde nego vnam determinatam eſſe primam omnium: quòd ſi eo modo crearetur cælum, vt per productionem ſubſtantialem produceretur à Deo vna vbicatio, alia verò poſt illam actionem ſubſtantialem, iam dixi, tunc temporis non futurum motum ab æterno. Quod verò in ea confirmatione

Vbicatio non accipitur per actionem quâ ſubſtantia producitur.

35 additur, ſemper ante motum debere corpus præſupponi in aliquo loco, vnde infertur, motum non eſſe ab æterno, facilè ſoluitur: dico enim, omnem acquiſitionem vbicationis, poſtquam immediatè ſequitur acquiſitio, alterius eſſe partem motus; vnde nego eſſe neceſſarium, vt ante omnes partes motus ſupponatur quies. quod maximè habet locum, quando non datur vnum inſtans determinatum, in quo inceperit ille motus; vt in præſenti negamus dari.

Reſpondetur ad Secundam confirmationem.

Secundæ confirmationi de locali motu recto, dico Primò, eodem modo non repugnare illum eſſe ab æterno: quòd ſi vrgeat, tunc debere deſeri aliquem terminum; dico nullum eſſe qui primò fuerit deſertus, ſed debere tunc reſponderi eodem planè modo, ſicut ipſemet Suarez dicit: Si produceretur à Deo vna linea infinitè longa, quòd in ea non videretur terminus à parte pòſt; ita ego dico in eo ſpatio imaginario, quòd pertranſiſſet linea recta per æternitatem corpus illud, non videndum à Deo finem, ſeu terminum, ante quem non fuiſſet illud corpus: ſicut etiam ipſemet Suarez ait de creatura permanente durante ab æterno, non videri à Deo inſtans, ante quod ea non

36 extiterit. Eodem modo argumentum retorqueri poteſt contra motum à parte pòſt, quem tamen nemo Catholicus negat poſſe eſſe in æternum; probo autem ſubſumptum, nam vel Deus videt ſpatium locale, ad quod non ſit venturum illud corpus continuè ſe mouendo, vel non videt: ſi non videt, dicatur idem de motu à parte antè; ſi verò videt, ergo agnoſcit finiendum motum antequam illuc veniatur, ſicut inferebatur de ſpatio à parte antè.

An ſit difficultas eadem de motu recto ab æterno.

Secundò eidem argumento reſpondeo ob dicenda paulò pòſt, fortè eſſe ſpecialem difficultatem in eo motu recto, maximè ſi non fiat repetendo idem ſpatium; ideóque conſequentiam non valere, ex illo ad motum circularem intra circulum finitum, quia ibi non poteſt aſſignari locus in quo non fuerit res ab æterno, ſicut poſſet in motu recto. de quo paulò pòſt.

Non potuit fieri augmentum intenſiuum ab æterno.

Denique ad inſtantiam de intenſione gratiæ admittendo ibi eſſe manifeſtam repugnantiam; quia, cùm ibi ſint gradus aliqui primi, iam datur aliquid determinatum, quod fuit primò productum ante gradus alios immediatos altiores; & conſequenter debuit per æternitatem illud tantùm retinere, quia cum illo primo creatus eſt homo: at in noſtro caſu nihil datur determinatum, nec poteſt aſſignari quod fuerit primum in eo motu.

Magis declaratur noſtra ſententia.

Vt verò magis declarem rem hanc, dico, Sicut ab æterno totum ſpatium imaginarium fuit ſucceſſiuum, & noſtro modo concipiendi conſtans inſtantibus & partibus proportionalibus imaginariis; & tamen inde non ſequitur datum vnum principium inſtãs imaginarium, nec quidem

37 ratione noſtra; alioquin iam rueret æternitas. Ita idem dico, ſi loco illorum inſtantium imaginariorum fluxiſſent partes reales motus; nam difficultas non deſumitur ex eo, quòd ille motus ſit realis, vel non, ſed ex eo, quòd videatur neceſſariò danda prima pars illius. hæc autem difficultas eadem planè eſt in imaginariis inſtantibus, in quibus quoad deſtructionem æternitatis tantùm inconueniens eſt dari vnum primum inſtans imaginarium, quàm ſi detur inter inſtantia realia quæ ratio mihi videtur in hoc puncto eſſe demonſtratio. Fateor grauiſſimam obiectionem poſſe fieri ad probandum, repugnare ab æterno motum. id quod in motu recto ſic clarius oſtendo: Non eſt neceſſarium, vt omnia ſpatia imaginaria poſſibilia percurrerit illa res, etiamſi mota fuerit linea recta ab æterno; ergo ſunt aliqua à parte antè, in quibus non fuit; ergo ſcit Deus, vbi diſtinguantur ſpatia illa, in quibus non fuit, ab his in quibus fuit; ergo, cùm neceſſariò debeant diſtingui in vno puncto, quia duo non ſunt immediata ei ſpatio, vbi non fuit illud corpus, debet aſſignari punctum aliquod, vbi primò fuit, & conſequenter debuit in eo manere per æternitatem, & motus non potuit eſſe continuus ab æterno. Confirmatur: Deus videns ſpatia, in quibus ea res fuit, cùm omnia noſcat vno intuitu, neceſſariò debet noſcere, *Huc vſque fuit peragratum ab hac creatura, & nihil amplius:* nam præter illud ſpatium, quod Deus vno tractu cognoſcit, nihil amplius reſtat cognoſcendum ex ſpatio in quo ea res fuit; quia Deus omnia ſimul noſcit nec ei reſtat ampliùs noſcendum, præter ea quæ nunc & ab æterno cognoſcit; ergo nouit totum ſpatium quod ea res peragrauit, & ſimul noſcit in eo ſpatio, quæ partes ſint ante alias, & hoc de omnibus nouit; alioquin ſimul non noſceret omnia quæ poteſt; ergo tandem noſcit eam quæ non habet aliam ante ſe, & conſequenter quæ ſit prima, & in quâ corpus illud productum eſt; ergo in ea debuit manere ab æterno.

Grauis obiectio, ſed omnibus communis.

38

Idem ampliùs oſtenditur.

Obiectio hæc & confirmatio difficillima eſt; at ea videtur probari repugnare creaturam etiam permanentem ab æterno, imò & contra ipſius Dei æternitatem à parte antè, quàm à parte pòſt, vt ſuprà inſinuaui; & in Phyſica ex propoſito oſtendi, ſimile ferè argumentum vrgens paululùm fuſiùs, addidíque, cùm illud ſit contra veritatem certam fidei, debere nos fateri aliquam in eo eſſe fallaciam, etiamſi eam nos detegere nõ poſſimus. In præſenti autem dico, negandum eſſe, à Deo videri vllum ſpatium, in quo non fuerit ea res, ideóque nullum videri initium. Sed de hac re ferè nobis inexplicabili hactenus ſatis; veniamus ad propria.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm fuerint dies naturales ſex illi quibus Deus totum mundum produxiſſe dicitur.

Licet hæc difficultas communis ſit omnibus ſex diebus; oportet tamen eam ad intelligentiam eorum quæ primo die facta ſunt ſemel pro omnibus diebus diſcutere. De ea P. Suarez fuſè & eruditè agit eo lib. 1. c. 10. 11. & 12. Tannerus diſp. 6. quæſt. 2. dub. 4. quia verò iam res eſt inter omnes Catholicos certiſſima, breuiſſimè me ab illa expediam. 39

***

SVB

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia D. Auguſtini.

OCcaſionem huic quæſtioni dedit Philo Iudæus lib. de Allegoriis legis Moſaicæ, docens, ſex illos dies non fuiſſe naturales, ſed omnia creata eſſe ſimul eodem temporis momento; ideò autem dici ſex diebus creata, quia numerus ſenarius perfectionem ſignificat. Hanc ſententiam ex parte ſecutus eſt Auguſtinus lib. 1. de Geneſi ad litteram cap. 15. & alibi ſæpè: cùm enim propter aliqua loca Scripturæ compulſus fuiſſet ad cenſendum, omnia facta eſſe in vno momento, difficillimum ei viſum eſt ſex illos dies explicare, ideò recurrit ad cognitiones angelicas earum rerum, vnam matutinam, ſeu creaturarum in Deo, quam vocat manè, alteram earumdem creaturarum in ſe, quam vocat veſperum, vt ex vtraque dicatur vnus dies allegoricus; diuidit autem has cognitiones in ſex genera creaturarum, quæ eis ſex diebus facta ſunt, & ſic ſex dies creationis

40 diſtinguit; cognitionem verbi gratia, cæli & terræ ad primam diem, cognitionem diuiſionis aquarum & firmamenti ad ſecundam, & ſic de reliquis prout in Geneſi continentur. Explicatio hæc, ſalua ſanctiſſimi Doctoris reuerentia, cenſetur communiter ab omnibus improbabilis; nec ego dubito, quin ſi Auguſtinum non haberet patronum, manifeſtè damnata fuiſſet vt hæretica.

Improbatur ſententia S. Auguſtini Primò è Scriptura.

Ergo Primò argumentor, quia in hiſtorica narratione reducere verba omnia ad ſenſus allegoricos & impropriiſſimos, planè eſt contra omnem bonam explicationem; & dat occaſionem, vt quis dicat à ſerpente non verè tentatam Heuam, nec hanc verè comediſſe è ligno vetito, ſed ea allegoricè dicta, ad ſignificandum interiorem omnium hominum luctam cum dæmone: ſimiles enim allegorias facillimè eſt inuenire in quacumque hiſtoria quod valdè durum eſt, & in ſpeciali id hîc apparet: nam quis vnquam cognitionem rei in ſe vocauit noctem ſeu tenebras, viſionem autem eiuſdem rei in Deo vocauit matutinum tempus, vt ſic diem integram conficeret ex cognitione rei in Deo, & ex cognitione illius in ſe ipſa?

Reiicitur Secundò.

Secundò, omnia penè verba Scripturæ in duobus aut tribus capitibus primis Geneſis repugnant ei explicationi: nam ſtatim primo additur, *Terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*; ergo non in eodem momento lux & terra producta ſunt. Reſpondet Auguſti-

41 nus, fuiſſe tenebras ſolùm pro priori naturæ. Verùm hæc ſolutio dura admodum eſt. quod ſic oſtendo: nam etiam in ſumma meridiana diei luce dici poſſet, tenebras eſſe ſuper faciem abyſſi; quia etiam in eâ hora meridiana priùs natura ſupponitur aër ad lucem, non aliter quàm in primo inſtanti. quis autem non videat eum modum loquendi abſolutè & ſimpliciter falſum reputari? ſimiliter etiam poſſet dici nunc, *Beatos eſſe in tenebris gratiæ*; nam pro priori naturæ ſemper concipitur ſubſtantia eorum; in quo priori adhuc non concipitur gratia: nam eorum ſubſtantia præcedit vt cauſſa materialis gratiam ſuſtentans; cauſſa autem eſt prior natura quàm effectus. quis autem non videat hæc omnia valdè aliena à ſenſu communi propoſitionum?

Secundò additur eodem capite, *Et Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas:* quod, abſque dubio denotat motum realem Spiritus, aut ſaltem realem aliquam aſſiſtentiam; nec poteſt per cognitionem id explicari: nam vel ea cognitio fuit vera, & tunc debuit eſſe talis aſſiſtentia ante generationem piſcium, lucis, &c. vel fuit falſa ea cognitio, & tunc præterquam quòd Scripturæ non poteſt tribui cognitio falſa, nec Angelis in Verbo, certè non poſſet ex cognitione erronea dici exiſtens obiectum illius; ſicut malè quis diceret, *Petrus cucurrit heri*, quia ego id falsè cogitaui.

Tertius locus vnde reiicitur.

Tertiò ſtatim additur eo capite, *Fiat firmamentum, & diuidat aquas ab aquis*; ergo aquæ fuere aliquando indiuiſæ, alioquin non fuiſſet neceſſarium eas diuidere. Idem vrgent ſequentia verba, *Congregentur aquæ in locum vnum, & appareat arida.*

Reiicitur Tertiò principaliter.

Tertiò principaliter reiicitur ea ſententia: quia ſi argumentum Auguſtini quidquam probat, etiam probat, Heuam ſimul in eodem momento temporis creatam, quia etiam per modum ſimultaneæ creationis dicitur eo primo capite, *Maſculum & feminam creauit eos.* ex quo & ſimili modo loquendi Auguſtinus inductus eſt in eam ſententiam; atqui hoc eſt apertè falſum: nam Adam dormiuit, & ex illo extraxit Deus coſtam. quæ omnia in eodem inſtanti repugnant cum vtriuſque creatione. 42

Reiicitur Quartò.

Quartò, ea ſententia videtur eſſe contra cap. 2. Geneſis, vbi Deus die ſeptimo requieuiſſe dicitur ab vniuerſo opere; diem autem illum eſſe verum & Sabbatum, conſtat manifeſtè ex cap. 20. Exod. *Memento vt diem Sabbati ſanctifices. Sex diebus operaberis. Septimo autem die Sabbatum Domini Dei tui eſt: non facies*, &c. *Sex enim diebus fecit Dominus cælum & terram, & mare*, &c. *& requieuit in die ſeptimo, idcirco benedixit Dominus diei Sabbati.* In ſententia autem Auguſtini, vel ipſa Dominica dies fuit dies Sabbati, quia in vno momento omnia fecit, ſtatimque quieuit; vel certè dies Lunæ. Hæ ſunt optimæ & præcipuæ impugnationes ex ipſo textu Scripturæ deſumptæ contra eam allegoricam explicationem.

Reiicitur vlteriùs ratione Prima.

Ex parte verò viſionis, ad quam recurrit Auguſtinus, etiam impugnatur ea doctrina. Primò, quia licet probabilior ſit ſententia aſſerens, creaturas in Deo videri, non eſt tamen omnino certa; vnde non debet ab eâ fieri dependens veritas Catholica.

Secundò reiicitur ex ratione.

Secundò, quia ſi terra creata eſt cum toto ſuo ornatu, & ſeparata ab aquâ, ſeu non tecta, quomodo potuit Angelus per cognitionem eius terræ in ſeipſa eam noſcere opertam aquis, niſi planè habendo iudicium erroneum? quod eſt abſurdum; ergo non potuit eſſe talis cognitio; ergo nec per eam potuit conſtitui veſper vnius diei. Idem eſt de cognitionibus aliarum rerum: ſi enim in ſe habuere ſuam perfectionem, certè cognitio intuitiua illarum debuit etiam eas cognoſcere cum ſui perfectionibus? & tunc ceſſat tota diſtinctio dierum. 43

Tertiò.

Tertiò; quia rogo, quo fundamento ponitur pro prima die viſio terræ & cæli, pro ſecunda verò diuiſio aquarum? aut, cur primò viſio animantium quàm hominis? vel, cur non fierent innumeri alij dies ex multitudine obiectorum quæ videri poterant? vnus pro ſole, alter pro luna, tertius pro volatilibus, quartus pro beſtiis, quintus pro diuiſione aquarum, ſextus pro ſtellis, ſeptimus pro arboribus, octauus pro homine, & ſic de aliis multis diuiſionibus; vnde euidens fit, ſine vllo probabili fundamento dici ſex tantùm fuiſſe illos dies; & adhuc clariùs, ſine fundamento diſponi illum ordinem rerum, ſi dies ex cogni-

tionibus, non verò ex ipſis computandi ſint. Si plura contra eam opinionem videre velis, lege Suarium ſuprà, & Molinam de Opere ſex dierum diſp. 1. Hæc ſufficiant; obiectiones autem aliquas pro eâ ſententia paulò pòſt ſoluemus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia Caietani & Cani.

44 SEcunda ſententia, à præcedente ſola voce diuerſa, docet, à Moyſe quidem ibi fieri mentionem ſex dierum naturalium, non tamen ideò ſignificari opera, quæ ibi dicuntur facta, verè & reipſa ſex diebus naturalibus producta fuiſſe; ſed quia ſex ſunt gradus rerum productarum. Canus verò, qui hanc ſententiam tuetur, putat ſucceſſiuè ea omnia opera facta, intra vnum tamen diem; ideò verò ſex dies enumerari, quia ſi diebus diuerſis facienda eſſent, debuiſſent ſex impendi, & quidem etiam debuiſſent produci eo ordine, quo in Scriptura dicuntur de facto producta. Ita P. Molina ſuprà tribuit Cano in manuſcriptis. Primus verò modus dicendi videtur fuiſſe ſententia Caietani in explicatione cap. 1. Geneſeos.

An hæc opinio differat à præcedente.

Dixi, iſtam opinionem vix re ipſa differre à præcedente: nam ſi dicat, omnia quæ in Geneſi continentur facta eſſe vnico momento, prout Caietanus ait, cōueniet iam cum Auguſtino in præcipuo puncto; quod autem dicat ibi ſignificari naturales dies, eſt in terminis repugnans: nam ſi ea ſunt facta in vno momento, ergo non eſt productus ſol die quarto; ergo dies quartus ibi re ipſa, iuxta hanc ſententiam, non ſignificat diem naturalem. Imò, vt benè notat Suarez, ſi ſignificatur dies naturalis, quartus verbi gratia, & quintus, &c. cùm dicat

Reiiciuntur ſententia hæ.

45 Scriptura, in quarto fuiſſe productum ſolem, & reuera in eo productus non ſit, erit ſine dubio propoſitio illa omnino falſa; & ex hoc capite peior erit ea Caietani ſententia quàm Auguſtini. Neque ſufficit apponere fines aliquos extrinſecos ei locutioni: nam locutio non fit vera ex bonitate finis appoſiti, ſed ex ſignificatione naturali & conformitate cum obiecto; quam conformitatem in præſenti non haberet; Canus verò, licet ex alia parte, quatenus docet non omnia facta eodem momento temporis, poſſit reſpondere multis obiectionibus, illis ſcilicet quæ deſumuntur ex eo quòd dicantur præceſſiſſe tenebræ, quòd *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas, terra erat inanis & vacua*, &c. Fateor enim hæc vna die contingere potuiſſe, ideóque Canum non vrgeri eis argumentis: & licet, quod docet, ſi ea opera facienda eſſent ſucceſſiuè, potuiſſe per ſex dies fieri, verum ſit, nec negetur ab Auguſtino; qui certè concedit, potuiſſe ſex diebus naturalibus ea fieri, ſed tantùm dicit non fuiſſe facta; nihilominùs tamen improbabiliter omnino diſcurrit. Primò, quia ſi ex poſſibilitate deſumit de facto diſtinctionem ſex dierum, potuiſſent etiam de facto mille dies pro creatione aſſignari: nam poſſibile fuit vna die leonem produci, altera equum, tertia vrſum, & ſic per omnes ſpecies animalium, arborum, &c. Secundò malè diſcurrit: quia eius ſententia & Caietani reiicitur omnibus ferè argumentis contra Auguſtinum ſuprà poſitis; quæ non eſt neceſſarium repetere. Dico *ferè*, non propter Caietanum; nam hunc iam oſtendi re ipſa omnia incurrere, & adhuc vnum grauius, quòd videatur reddere ſenſum Scripturæ falſum, ſed propter Canum; qui licet intra vnam diem, verè

Reiicitur Canus Primò.

46

Reiicitur Secundò.

tamen admittit præceſſiſſe tenebras & terram inanem, ac propterea argumenta inde deſumpta non eum vrgent, vt dixi paulò antè; manent tamen omnia alia de proprietate ſignificationis, & quòd alioquin Scriptura falſum dixiſſet, &c. Ea verò quæ ſpecialiter ab his dicuntur, facilè refutantur. Nam quòd Caietanus recurrat ad ſex ordines rerum pro enumerandis ſex diebus, eſt ridiculum: nam ſi loquimur in generali de ordinibus, tres tantùm, aut ſummùm quatuor inuenimus, purè ſpirituale, purè materiale mixtum; ſi verò magis in particulari computandi ſunt, multò plures inueniemus. Nam in primis ſunt ſubſtantiæ intellectuales ſpirituales puræ pro vno die, cælum incorruptibile pro altero, elementa pro tertio, luminaria cæli pro quarto, mixta inanimata ſublunaria pro quinto, plantæ & herbæ pro ſexto, volatilia pro ſeptimo, piſces maris pro octauo, bruta, ſeu terræ animantia pro nono, homo pro decimo. Et fortè alius inuenire facilè poſſet multò plures ordines, maximè ſi ad accidentia recurratur, & ad ordinem gratiæ. Vides ergo, ſupputationem iſtam planè eſſe arbitrariam, & confundentem rem alioquin in ſe claram. Id ipſum benè vrget Suarius ſuprà, quia ſecundo die nullum genus rerum aut ordo productus eſt, ſed præciſè per motum localem ſeparatæ aquæ inter ſe; motus autem localis non conſtituit diuerſum ordinem; & licet dicamus firmamentum tunc productum, adhuc argumentum vrget: nam firmamentum creditur eiuſdem rationis cum aliis cælis, qui facti ſunt primo die, ergo ſecundo nullus ordo nouus rerum productus eſt; & tamen dicitur nouus dies; ergo non propter ordines, ſed quia reuerà nouo die naturali ſeparatæ ſunt aquæ, & productum firmamentum.

Refutantur Caietani ſex Ordines rerum.

47

Suarij argumentum contra Caietanū benè vrget.

Explicatio verò Cani facilè etiam refutatur: nam in eâ conditionali multum diuinatur; nam ita explicat eos dies, vt ideò ſex dicantur, quia ſi facienda eſſent ea opera ſex diebus, ita facienda eſſent, eſt explicatio identica, omnino ridicula & nihil explicans: nam ſine dubio, ſi facienda eſſent ſex diebus, ſex diebus eſſent facienda; quo pacto etiam dicam, ſi facienda eſſent decem, facienda eſſent decem, ſi mille, mille, & ſic de quolibet alio numero. cur ergo iam magis eſt poſitus ſextus quàm duodecimus, quàm milleſimus, cùm eadem ſit ratio de omnibus? ſi verò ita explicet eam conditionalem, Si facienda eſſent ſucceſſiuè, neceſſariò facienda eſſent ſex diebus, in primis ſibi apertè contradicit: nam dicit eſſe facta ſucceſſiuè, & tamen intra vnam diem ſunt facta, non verò ſex diebus; ergo ea conditionalis, *Si facienda ſunt ſucceſſiuè, facienda ſunt ſex diebus*, ab ipſo redditur hîc & nunc falſa: ſi verò tertiò eam ſic explicet, Quòd ſi diebus diſtinctis facienda eſſent, facienda eſſent ſex diebus, adhuc eodem modo reiicitur, quia poſſent fieri duobus aut tribus, aut centum, vt ſuperiùs dixi: ſi denique quartò (vt videtur Molina ſuprà inſinuare à Cano doceri) ideò dicantur ſex diebus facta, quia ſi vnus alius ea feciſſet, ſex diebus laborare debuiſſet, benè inſurgit Molina; quia vnus alius, id eſt creatura, non ſolùm ſex, ſed ſexcentis, imò tota æternitate, nihil tale feciſſet. Non enim puto Canum ibi nomine *alius* intellexiſſe alium Deum; nam eſſet ſtulta planè conditionalis, imò deſtructiua caſus: nam ſi alter eſſet Deus, tunc ſine dubio eſſet omnipotens ſicut hic, & tam facilè vno die potuiſſet mundum creare quàm hic Deus. Adde, licet concederemus, eas 49

Conditionalis explicatio Cani ſex dierum reiicitur.

48

Vlteriùs reiicitur.

propoſitiones

propoſitiones iuxta omnes ſenſus conditionatos eſſe veriſſimas, adhuc in ordine ad quæſtionem præſentem non poſſent ſuſtineri: non enim, niſi valdè impropriè,& abuſiuè,de re,quam ego expediui de facto vna die, dici poteſt, *vno anno me eam expediuiſſe*; eò quòd ſi per partes eam accepiſſem, debuiſſem habere vnum annum; certè talem modum loquendi,vt planè inuſitatum, & alienum ab hominum ſenſu, nullus negare poteſt, eſſe etiam à Spiritus ſancti in Scripturis modo loquendi alieniſſimum: per illum enim nulla vnquam veritas certò poſſet ex Scriptura concludi. Denique, non oſtendit vllo modo, cur talis ordo debuiſſet in eâ creatione ſeruari.

SVBSECTIO TERTIA.

Vera ſententia proponitur, & argumentis contra illam reſpondetur.

Creationis fuerunt dies ſex naturales.

CErta ergo & communis omnium ferè Patrum, Scholaſticorum & Catholicorum doctrina eſt,dies illos fuiſſe veros & naturales, & in quolibet illorum tantùm ea facta, de quibus in Scriptura fit mentio: & quidem concluſio hæc non exigit aliud pro ſe argumentum, quàm ipſa clara & facilia verba Scripturæ: in re enim pendente à ſola voluntate Dei, & in quâ nec leuis apparet in contrarium difficultas, non oportet, imò nec poteſt,aliud quæri fundamentum,quàm ipſius Scripturæ ſenſus apertus & clarus;Patrum verò & Scholaſticorum loca vide apud Suarium, Molinam & Tannerum ſuprà.

50 *Obiectio Prima ſoluitur.*

Iam videamus quid pro ſe obiiciant aduerſarij. Primò, quòd nulla ſit iuſta cauſſa, cur Deus ſucceſſu temporis id fecerit. Reſpondetur Primò non requiri aliam,quàm quòd ſic ei placuerit.Secundò ait Ambroſius lib.1.de Cain & Abel cap.6. *Vtique ſimul omnia fieri iubere potuit Deus, ſed diſtinctionem ſeruare maluit, quàm nos in omnibus negotiis imitaremur*; idem docet ferè 2. ad Horontianum, & lib. 1. Hexaëmeron. cap. 7. ſcilicet vt non velimus omnia vno momento comprehendere, ſed paulatim, & vnum poſt aliud. Secunda ratio, vt oſtenderet, quid eſſet proprium cuique rei,& quid haberet ex priuilegio,ideò eas ſine ornatu creauit, deinde perfecit.

Obiectio Secunda.

Secundò obiicies illud Eccli.18. *Qui viuit in æternum,creauit omnia ſimul*,ergo in vnico momento fuere creata; ſic etiam in Concilio Lateranenſi cap. *Firmiter* dicitur Deum ab initio ſimul vtramque de nihilo condidiſſe creaturam, angelicam & mundanam, ergo ſimul omnia animantia, plantas, &c.

Solutio.

Reſpondetur communiter ad primum locum, *τὸ omnia* ibi intelligi de his quæ per veram creationem facta ſunt, quæ tantùm fuere primo die producta. Secundò, poteſt dici ſimul moraliter: ea enim quæ expediuntur breui mora dicuntur ſimul expedita: ſic enim ſolemus dicere, *Ego ibo illuc, & ſimul cum meo negotio tuum expediam.* quæ propoſitio veriſſima eſt, etiamſi vno 51 aut altero die citiùs meum quàm alienum, vel è contrario, expediam. Ad ſecundum de Concilio reſpondetur, non tam fuiſſe intentum illius decidere ea fuiſſe ſimul, quàm non fuiſſe ab æterno.Secundò, eodem modo poſſe explicari *τὸ ſimul* in Concilio quo apud Eccleſiaſticum, vel de rebus, quæ per veram creationem, vel de morali ſimultaneitate.

Tertia obiectio.

Tertiò obiicies ex Geneſ.cap.2. *Iſta ſunt generationes cæli & terræ, quando creata ſunt, in die quo fecit Dominus Deus cælum & terram, & omne virgultum agri*; ergo vna die omnia ſunt producta, etiam virgulta; quæ tamen tertiæ diei fuerant attributa.

Solutio D. Thomæ.

Reſpondet D.Thomas quæſt.74.art.2. ad 1. in ipſis verbis Geneſ. eſſe ſolutionem: nam additur ſtatim, *Omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnémque herbam regionis priuſquam germinaret*; ergo ſolùm loquitur Scriptura (ait S.Thomas) de virgultis & herbis in cauſſa, ſeu in terra, in quâ continebantur; ergo non loquitur de productione formali eorum in ſe,quæ tribuitur tertio diei.

52 *Hæc non probatur Suario*

P. Suario non videtur litteralis expoſitio. Primò,quia non dicitur res produci, quando producitur eius cauſſa. Secundò, quia cùm dicat ibi Moyſes, *Iſta ſunt generationes*, videtur per recapitulationem omnes omnino generationes ſex dierum comprehendiſſe; vnde ipſe aliam communem expoſitionem amplectitur, quòd ſcilicet *τὸ in die* non ſumatur pro vno ſolo determinato die, ſed pro omni die quo Deus creauit & produxit omnia quæ ad mundum pertinent: ſæpè enim in ſingulari ponitur *dies* pro *diebus*.

Sed magis probatur alia communis.

In Deuteronom. 32. *Iuxta eſt dies perditionis*, ſimul additur, *& adeſſe feſtinant tempora*, in plurali; eodem modo Ioan.8.dicitur, *Abraham exultauit, vt videret diem meum*; quod non de vnico die intelligendum eſt, ſed de tota vita Chriſti. Nec poteſt obiici, iam fieri æquiuocationem in voce *dies*. Reſpondetur enim,eam non eſſe æquiuocationem,ſed acceptionem in plurali aut ſingulari; quod frequenter apud Latinos in aliis etiam vocibus fit, dicetur etiam in Scriptura; *Homo non redimet*, quod non ſolùm ſignificat vnum hominem non redemptum, ſed nec multos ſimul.quod in innumeris aliis vocibus poſſet oſtendi. Mihi hæc expoſitio communis videtur longè clarior & magis litteralis. Aliæ obiectiones quæ tangunt opera dierum ſequentium ſuis locis expedientur.

DISPVTATIO VIGESIMANONA.

De creatione cæli.

1 EXPLICATIS his quæ communia ſunt toti operi ſex dierum, iam debemus ad ſingula opera in particulari deſcendere; & quia primo loco ponitur cælum, ideò eius creationem primò expediemus.

SECTIO PRIMA.

An prima die factum ſit cælum.

Sententia aliquorũ nullius operis ſingularis fieri mentionem prima die.

NOn defuere, qui in illis verbis, *In principio creauit Deus cælum & terram*, putauerint non fieri mentionem ſingularis operis alicuius, quod primo die factum ſit,ſed quaſi per compen-

dium dici initio totum, quod per ſequentes dies ſingillatim narrandum erat: ſicut initio concionis aut orationis proponi ſolet materia, quæ per totam concionem fuſiùs eſt explicanda & deducenda. Ita Cyrillus Alex. lib. 2. contra Iulianum, Paulus Burgenſis addit. 1. in Geneſ. Steuchus in Coſmopœia, Auguſtinus lib. 12. Confeſſ. cap. 19. & Chryſoſtomus apud S. Thomam quæſt. 68. art. 1. ad 1. vbi videtur eam S. Doctor etiam approbare. iuxta quam ſententiam, cælum non eſſet opus primæ diei, ſed ſecundæ.

Refutatur Primò. Hæc tamen ſententia ſuſtineri nequaquam poteſt. Primò, quia eſt contra communem omnium aliorum Patrum & Theologorum expoſitionem, & manifeſtè reuincitur ex ipſo textu: immediatè enim ſubiungitur, *Terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*; ergo eis
2 verbis terra dicitur iam determinatè creata, & conſequenter etiam cælum; nam vtrumque ibi coniungitur: quòd ſi ſemel dicatur terra producta, colligitur manifeſtè in illis verbis, non eſſe ſolam ſummam faciendorum, ſed determinatam explicationem operis primæ diei, & conſequenter iam cælum & terra tunc fuere producta. Ita omnes qui docent tunc ſolum cælum empyreum creatum fuiſſe; item & qui è contrario, ſolos alios cælos, & à fortiori, qui omnes; denique, & qui tunc ſolam materiam informem, ex quâ deinde formati ſunt cæli. de quibus paulò pòſt. Hi enim omnes in hoc conueniunt, quòd tunc terra, & aliquid quod cælum dicatur, creatum ſit. eos autem citat Suarez ſuprà in diuerſis capitibus, & nos paulò pòſt ſuis locis referemus.

Refutatur Secundò illa ſententia, & noſtra confirmatur. Secundò confirmatur ex Scriptura noſtrum intentum: nam ſi ibi non diceretur creata terra, nullibi poſteà eius poneretur creatio; nam ſecunda die nihil de illa dicitur; tertia verò non dicitur creata aut facta, ſed detecta; ergo iam priùs ſupponebatur producta; ergo in primis illis verbis de eius ac cæli ſpeciali productione ſermo eſt.

3 *Refutatur ſententia illa Tertiò.* Tertiò, cùm immediatè etiam ſubdatur, *Dixitque Deus, Fiat lux*, non poſſumus intelligere, inde incepiſſe creationem; nam lux, vtpote accidens, debuit habere aliquod ſubiectum, & aliquid, quod illuminaret: nam licet diuinitus poſſit ſine ſubiecto produci, impertinenter planè in præſenti ad tale recurreretur miraculum ſine vlla neceſſitate; ergo opus primæ diei non à luce, ſed à creatione cæli & terræ inchoatum eſt.

Refutatur Quartò. Quartò idem ſuadeo, quia communiter omnes docent, ea quæ per creationem petunt produci, in eo primo momento fuiſſe producta (non loquor de anima rationali Adami & aliorum hominum, quia in his eſt ſpecialis ratio) & in hoc ſenſu interpretantur valdè multi Concilium Lateranenſe, & locum Eccli. 18. de quibus ſuprà, & in quibus dicitur, Deum omnia ſimul creaſſe: at ſi ea verba non ſignificent opus ſpeciale primæ diei, ſed à luce incepta fuiſſet productio; certè lux, quæ non petit propriè creari, ſed generari, fuiſſet tunc primò producta: item, ſequentibus diebus per creationem fuiſſent omnia alia producta, & quidem ſucceſſiuè. quod & repugnans eſt communi ſententiæ; & videtur alienum à prouidentia diuina, quæ ordinem naturalem ſecuta, non debuit priùs formas producere quàm ſubiectum illarum.

Refutatur Quintò. Vltimò denique ſuadetur ex Hymno Eccleſiæ, quod die Dominica ad Matutinum recitamus,

Primo die, quo Trinitas
Beata mundum condidit;

ergo eâ die cælum & terra producta ſunt; nam his conſtituitur propriè mundus, non ſola luce.

4 *Reſpondetur ad Patres pro illa ſententia citatos.* Ad Patres in oppoſitum citatos reſponderi poſſet, fortè eos dixiſſe, per ea verba Scripturæ ſimul ſummam aliquam futurorum ſignificari, quatenus ſaltem in confuſo nomine cæli & terræ continentur omnes ſpecies rerum poſteà producendarum; non tamen ideò eos negaſſe determinatè, ipſum cælum & terram, vt condiſtincta ab aliis rebus, fuiſſe prima die producta. & ſanè Auguſtinus, cùm omnia etiam animantia, plantas, &c. creata dicat vnico inſtanti, longè abeſt ab eâ opinione nunc impugnata, licet illam fortè ſub dubio propoſuerit. Chryſoſtomus item cum aliis Patribus, Baſilio, Ambroſio apud D. Thomam quæſt. 66. art. 1. contrarium docet.

Cælum & terra nõ ſunt producta ante primum diem. Hinc oritur altera difficultas, vtrùm ea productio cæli & terræ inceperit intra ipſum primum diem, an aliquantulùm ante. Reſpondeo, fuiſſe producta in primo inſtanti illius diei. ita Ambroſius, Damaſcenus, Procopius, Alcuinus, Beda & Molina, quos refert & ſequitur Tannerus quæſt. 2. dub. 2. & Suarez cap. 9. Probatur autem ex Scriptura; nam Exodi 20. dicitur, *Sex diebus fecit Dominus cælum & terram, & mare, & omnia quæ in eis ſunt.* quod rurſus repetitur Exodi 31. ergo intra illos ſex dies, & non anteà productus eſt mundus. quod ipſum Eccleſia ſupponit eo Hymno paulò antè citato. vbi primo die conditum ait. Confirmatur,
5 *Confirmatur.* quia ſi ante primam diem creatum fuiſſet cælum & terra, valdè confusè à Moyſe declaratum fuiſſet initium cæli & terræ; nam ex vi contextus illius etiam mille annis dici poſſet productum cælum, ſi ſemel dicatur fuiſſe ante initium dierum; quod tamen alienum eſt à communi ſententia, etiam eorum qui noſtræ aduerſantur: qui licet velint, aliquantulùm ante primum diem fuiſſe creatum mundum, non tamen audent nimis longam anteceſſionem concedere.

Reſpõſio ſententiam contrarium Reiicitur. Fortè reſpondebunt, ex aliis locis Scripturæ colligi, non diu eam creationem præceſſiſſe, cùm Deus dicatur alibi omnia creaſſe ſimul; quod moralem ſaltem propinquitatem denotat: ſed contrà, quia ego iam non præcisè diſputo. quid aliis in locis declaretur, ſed quid ex loco illo Geneſis colligatur; licet autem alibi dicamus magis declarari eam veritatem, non propterea debemus fateri, in eo loco tam ambignè & confusè Moyſem fuiſſe locutum.

6 *Græci Patres ſtant à noſtra parte.* In contrarium ſtant D. Thomas in 2. diſt. 12. Alenſis, Aureolus, Toſtatus, Carthuſianus, Valentia, Aſcanius Martinengus, & alij apud Tannerum; Martinengus autem putat eam eſſe ſententiam omnium Patrum Græcorum & Latinorum, eò quòd illi dicant præceſſiſſe aliquamdiu mundum ante lucem; atqui à luce incepit prima dies, ergo. Reſpondet benè Tannerus, in hoc argumento ſupponi falſum, ſcilicet, diem à luce inchoatam: nam probabilius eſt, eo modo quo Palæſtini computabant, diem ab initio noctis incepiſſe ſub tenebris per duodecim horas, aut ſaltem à media nocte per ſex horas; quia probabilior ſententia docet, creationem fuiſſe in Æquinoctio verno, quando ſunt duodecim horæ noctis, duodecim diei, poſt eas autem duodecim aut ſex horas, Deum produxiſſe lucem, & ſic duraſſe eos tres dies vſque ad quartum; & hinc clarè intelligitur, cur ſemper Moyſes eos dies numerauerit incipiendo à veſpere: *Factum eſt veſpere & mane dies primus, ſecundus*, &c. quia inceperunt dies à veſpera ſeu tenebris, & cum creatione mundi. Scio

Ambroſium

Ambroſium docere, diem inchoatum dici à luce, & in lucem deſiiſſe;ſed puto illam magis eſſe allegoricam explicationem quàm litteralem.

Quomodo dies inceperit ſine motu cæli. Rogabis, quomodo ergo tunc potuit incipere dies,ſi nullus fuit motus cæli? Reſpondeo Primò, difficultatem eſſe communem:nam ſiue dies dicatur incepiſſe à luce, ſiue à creatione mundi,motus certè cæli non incepit à luce. *Reſponſio Prima.* Reſpondeo Secundò,probabiliſſimè dici, motum cælorum incepiſſe *Secunda.* 7 ab eo inſtanti extrinſecè per vltimum ſui non eſſe, & ſic per illum motum numeratum tempus: quia tamen hæc ſolutio iam ſupponit cælos tunc fuiſſe creatos & ſolidos; quod paulò pòſt examinandum eſt;reſpondeo Tertiò, in mea ſententia de *Tertia.* durationibus diſtinctis & ſucceſſiuis,etiam in ipſis rebus permanentibus, facilè dici ex cuiuſlibet rei durationibus, tot quot ſolent eſſe intra viginti-quatuor horas, numerari potuiſſe dies & menſes, etiamſi nullus eſſet motus cælorum: nam licet nos, qui eas durationes non poſſumus numerare, non poſſemus per illas dirigi ad computandum diem; Deus tamen, qui optimè eas nouit, potuit ſcire & reuelare Moyſi lapſum fuiſſe vnicum diem,ſeu durationem vnius diei, etiamſi non fuerit motus cæli.

Quarta. Addo Quartò, etiamſi ſit vera ſententia negans durationes rerum permanentium eſſe diſtinctas,nihilominùs tamen potuiſſe optimè dici tunc incepiſſe tempus non quoad homines, qui illud numerarent; nulli enim tales erant; ſed quoad Angelos, & à fortiori quoad Deum, qui poterant optimè cognoſcere, quota eius cæli duratio reſponderet motui vnius diei integræ. Fateor,ſi duratio ſit indiuiſibilis in ſe, & non ſit ſucceſſio cui comparetur, difficulter poſſe ex ſola permanentia eius durationis dignoſci, quantum temporis ſit elapſum; ideò res non poteſt tam benè explicari in eâ ſententia quàm in noſtra.

8 *Durationem diei non benè explicat P. Suarez per Angelorum actus.* Aduerto P.Suarium etiam recurriſſe pro dignoſcendo eo tempore ad actus aliquos angelicos & eorum durationem: verùm ea menſura valdè eſt incerta, quia duratio eorum actuum erat incertiſſima; vnus enim actus plus altero durabat; ideò nihil fixum inde poterat elici, vt dixi contra eumdem in materia de Angelis. & hæc ratio maiorem habet locum poſtquam fuere beati (quod ad initium diei primi fortè primo quadrante contigit:) tunc enim conſtanter in eâdem operatione permanſerunt, ideò nihil inde certum inferri potuit quoad ſucceſſionem diei.

SECTIO SECVNDA.

De cælo empyreo.

QVia vox hæc *cælum* vniuerſalis eſt, & complectitur tam empyreum,quod Beatorum ſedes eſt, quàm inferiores alios, vſque ad primum lunæ; imò etiam pro aëris regione vſurpari ſolet, iuxta illud Pſalmi, *Volucres cæli*, operæ pretium erit in hac ſectione inquirere quid ſit, an detur, & quando productum fuerit cælum empyreum. de aliis cælis agetur ſectione tertia.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm ſit cælum empyreum à cæteris diſtinctum: & quando productum.

9 *Non dari cælum empyreũ, docet Caietanus.* CIrca primum punctum. Caietanus in cap. 12. 2. Corinth. opinatur, non dari tale cælum, quia in Scriptura nulla de illo mentio ſit; cenſet ergo,cælum mobile, quod eſt ſupra ſtellatum, eſſe ſupremum & patriam Beatorum. Contraria tamen ſententia, docens, præter omnes mobiles *Cõtraria ſententia eſt communis.* cælos, dari vnum lucidiſſimum ac perfectiſſimum fixum, quod ſedes ſit Beatorum, communis eſt inter omnes Theologos cum Magiſtro in 2.diſt.2. D. Thoma hîc quæſt. 66. art.3. & aliis, vt videre eſt apud Suarium cap. 4. num. 2. vbi citat pro eâ Bedam, Baſilium & Anacletum Papam in Epiſtola 2.Decretalium in fine; vnde obiter aduerto, D. Thomam non videri legiſſe illud teſtimonium Anacleti, quando dixit, à ſolo Beda, Strabone & Baſilio inductum cælum empyreum. Pro hac ſententia arguunt Suarez ſuprà & Molina diſput. 3. *Loca Scripturæ, quæ contra Caietanum ab aliquibus afferuntur, non conuincunt.* ex aliquibus Scripturæ locis, in quibus dicitur Dominus præparaſſe ſibi ſedem; & ſedes Domini in cælo eſſe; & *qui aſcendit ſuper cælum cæli*, ergo datur cælum, quod per excellentiam eſt cælum cæli, quódve nos vocamus empyreum. Arbitror tamen teſtimoniis his parum vrgeri Caietanum, qui non negat dari cælum, vbi Deus ſit & Beati; agnoſcit item cælum cæli, licet dicat illud eſſe mobile. quod nec leuiter negatur in his Scripturæ locis.

Eodem etiam modo reiicitur argumentum, ſeu 10 congruentia quædam nonnullorum, quòd ſcilicet *Ratio alia allata contra Caietanum non vrget.* ſicut pro damnatis conſtituit Deus vnum ſingularem locum, qui in nullum alium vſum deſeruit, niſi vt ibi puniantur peccatores; ita è contrario etiam debuit creare vnum alium, in nullum vſum deſtinatum niſi in ſedem Beatorum. Hoc,inquam, argumentum facilè ſolui poteſt à Caietano: nam illud mobile poteſt habere eam rationem ſedis Dei,& quaſi contrarietatem cum inferno;ſi autem replices, eo ipſo quòd moueatur, iam eſſe in alios vſus, & conſequenter non opponi omnino inferno;ad hoc reſpondetur Primò, nec ipſum arguentem tale cælum eo modo contrarium inferno ponere; nam licet dicat fixum eſſe,tribuit tamen illi influxus in corpora alia cæleſtia, & in nos: ergo iam empyreum non eſt præcisè in ſolum eum vſum,vt ſit Beatorum ſedes, & tamen cenſet illud opponi inferno;cur ergo non dicetur idem de illo quod Caietanus ponit,etiamſi ſit mobile? Abſolutè reſpondeo, gratis aſſumi illud principium, quòd ſcilicet tale cælum non debeat eſſe in alios vſus: ratio eſt;nam,eò quòd ſit vtile in alios fines, non erit minus dignum Beatis, imò fortè magis dignum; quia quò plura poteſt efficere, eò perfectius & nobilius eſt.

Meliùs ergo probatur communis ea ſententia 11 omnium ferè Patrum conſenſu, quæ in quæſtionibus de facto, de eis ſcilicet rebus quæ alienæ ſunt *Meliùs probatur ſententia communis.* ab experientia & ratione, vnicè locum habet. Vide P. Molinam hîc diſp.3. vbi eruditè valdè rem hanc tractat; & ex S. Petro apud Clementem lib.1. & 3. Recognitionum, ex Diodoro Tarſenſi, Theodoreto & Hilario eam veritatem confirmat; ac ſimul probat, Baſilium à D. Thoma pro cælo empyreo citatum, non illud ita clarè poſuiſſe ac putatur. Hilarius autem maximam addit huic ſententiæ auctoritatem; tum quia illum locum Pſal. 113. *Cælum cæli Domino*, omnino explicat de empyreo,licet non ſub hoc nomine, atque eſſe communem hunc ſenſum omnium; tum quia alios cælos in die iudicij diſſoluendos dicit;hoc autem, quia ſedes eſt Dei, in æternum manſurum, alludens ad illud Pſalm.44. *Sedes tua Deus in ſeculum ſeculi.* Addi poteſt pro hac veritate congruentia; quia videtur planè eſſe indignum, vt perpetuò ſub

ſub Beatorum pedibus cælum voluatur; nec enim poſſent in eo pedem figere; permittere verò ſe cum illo raptari, abſurdiſſimum eſſet; ergo debet eſſe ſedes immobilis ac fixa. Dixi eſſe congruentiam, quia reſponderi poteſt, Beatos non grauitare, ideóque eo cælo non trahi.

12 *Cælum empyreum cenſet æternum Auguſtinus Eugubinus, ſed malè.*

Iam autem de huius cæli antiquitate agendum eſſet contra ſingularem opinionem Auguſtini Eugubini docentis illud eſſe æternum; de quâ Pererius noſter apud Suarium ſuprà cap.4.& ipſe Suarius & Molina ſuprà fusè tractant; iudico tamen ſuperfluum id eſſe, cùm ſuprà oſtenderimus, omnem planè creaturam, in quarum numero abſque dubio cælum illud includitur, in tempore fuiſſe productam, & quidem ante productionem mundi, terræ & cæli nihil fuiſſe, ergo neque hoc cælum; ſuppoſito autem eo principio, ſine dubio turpiter errauit Eugubinus, qui (vt videre eſt apud citatos) docuit, cælum illud æternum neceſſariò à Deo productum, eſſe lucem neſcio quam à Deo manantem, quam à Beatis videri docet, ſimul inſinuans eos immediatè non videre faciem Dei. quæ omnia ſine dubio abſurdiſſima ſunt, & in aliis locis ſeorſim impugnata. Nec Eugubino quoad æternitatem fauet Baſilius homil.1.Hexaëmeron, vbi videtur docere, empyreum eſſe æternum; intelligendus enim eſt de æternitate à parte pòſt, non à parte antè.

Idem malè dicit, cælum id eſſe lucem à Deo productam, quam vidét Beati.

Baſilius non docuit cælum empyreū eſſe æternum à parte antè.

Cùm ergo conſtet illud non eſſe æternum, oporret videre, quando ſit productum. Reſpondeo, videri certum, eo momento, quo cælum & terra dicitur productum. ita omnes quotquot tale cælum admittunt. Cùm enim nulla deinceps illius mentio fiat, & ſub nomine generali cælum debeat hoc quod præcipuum eſt comprehendi, non dubium eis verbis denotari illud productum; imò, iuxta Logicorum regulam, quòd nomen ſoleat accipi pro famoſiori ſignificato, eſto alij cæli inferiores ibi non comprehenderentur, deberet empyreum.

Secundò idem ſuadetur: nam cùm Angeli poſt mediam vt ſummùm horam ab eâ prima creatione fuerint beati, & Beatorum ſedes empyreum ſit, debuit ſine dubio tunc produci initio mundi. Neque video vllam rationem, cur eius productio aut anticipati aut differri debeat.

SVBSECTIO SECVNDA.

De natura eius cæli empyrei.

13 *Cælum empyreum an conſtet materia, dubiū.*

Circa eſſentiam eius cæli Primò occurrit diſcutiendum, vtrùm ſit compoſitum. Cui dubio reſpondeo, in mea ſententia admittente poſſibile eſſe corpus ſimplex ſubſtantialiter, non eſſe omnino certum illud conſtare materia & forma: & fortè id voluit dicere Abulenſis in cap.25.Exodi quæſt.53.vbi ait illud non eſſe de materia, ideóque eſſe ſextam eſſentiam, & non conuenire quouis modo cum rebus materialibus: in quibus vltimis verbis magnam difficultatem inuenit Suarius. Verùm ſi cælum ponatur non conſtans materia, clarum eſt, cur non dicatur conuenire quouis modo cum re materiali, id eſt, non conuenire in ſubſtantiali compoſitione, ideóque meritò dici, vltra quatuor elementa & alios cælos per ipſum conſtitui ſextam eſſentiam. Fortaſſe etiam ideò illud non vocat Abulenſis materiale; non quia cenſeat illud non eſſe quantum, ſed quia non habet propriam materiam ſeu ſubiectum, à quâ ceteræ res vocantur materiales. Ceterum, quidquid ſit de opinione Toſtati, incertum adhuc dico eſſe, an conſtet materia; probabilius tamen iudico illud conſtare, eſséque compoſitum, quia ita ſentiunt omnes auctores communiter: & in aliis omnibus cælis ea etiam ponitur compoſitio, non eſt ergo, cur excludatur ab empyreo; cùm nulla ſingularis pro eo ratio militet ad negandam illi talem compoſitionem.

Probabilius eſt, conſtare.

Secundò dubitari poteſt, vtrùm materia quâ componitur ſit eiuſdem ſpeciei cum noſtra. incertum id omnino videtur, quia poſſunt eſſe ſub eadem ſpecifica materia forma corruptibilis & incorruptibilis, vt alibi docui: poſſunt etiam formæ incorruptibiles habere aliam materiam ſpecie à noſtra diuerſam; qualem autem de facto habeat empyreum, non video vndè nos decidere poſſimus. valdè probabile eſt, propter altiſſimum finem ad quem eſt creatum, conſtare diuerſa ſpecie materia à noſtra, & quidem incomparabiliter perfectiori. De incorruptibilitate verò formæ illius nihil dico; ſuppono enim, etiam ceteros cælos eſſe incorruptibiles. de quo egi in libris de Cælis. id quod à fortiori de empyreo aſſerendum eſt.

An materia eius eadem cum noſtra, incertum.

14 *Probabilius eſt diuerſa.*

Tertiò ergo dubitari poteſt, vtrùm illud ſit fluidum. Daniel Malonius apud Suarium cap.5.num.6. probabilius putat eſſe fluidum, vt inſeruiat corporibus Beatorum tam ad motum quàm ad loquendum, quàm ad reſpirationem: Suarez in contrarium propendet, tum quia Beati habent corpora penetrabilia, vnde eis nihil obeſſe poteſt cæli denſitas; tum quia ad reſpirationem non indigebunt nouo aëre diſtincto ab eo quem intra ſe habebunt, & eodem modo ad loquendum; ceſſat ergo neceſſitas ponendi illud fluidum: aliunde autem eſſet magna illius imperfectio, ſi deberet ſingulis momentis ad motum Beatorum ſecari & amittere multarum partium vniones; perfectius ergo erit, ſi ſit ſolidum.

An cælum empyreum ſit fluidum. Malonius affirmat.

Suarez negat.

Ego vtramque ſententiam cenſeo probabilem, & contemnendas non eſſe rationes Malonij; cui etiam P. Tannerus ſubſcribit in fine huius tractatus; Cornelius item noſter in primum Geneſis: & fortaſſe id eſt probabilius, quia non video, cur non debeamus hominibus beatis concedere reſpirationem, & conſequenter corpus aliquod reſpirabile in cælo admittere; quòd verò corpus illud diuidatur vt noſter aër diuiditur, nullam dicit imperfectionem.

Vtraque ſententia probabilis.

15 *Malonij probabilior.*

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm empyreum habeat vim actiuam in cælos inferiores & terram.

Diuus Thomas ſuprà ait, probabile eſſe, nullam habere, probabilius tamen influere, ſicut Angeli aſſiſtentes influunt etiam in inferiora corpora. eámque ſententiam P. Suarez tenet, licet haud conſequenter, vt ſuprà notaui, propter ea quæ de oppoſitione cæli cum inferno docuit. Ego in re dubia magis propendeo ad negandum ei eam virtutem; quia nulla planè neceſſitas eſt talis influxus (nec poteſt oſtendi qualis ille ſit; vt quid ergo propter ſolam vnam congruentiam, de Angelorum influxu in alios inferiores debemus nouas virtutes rebus naturalibus tribuere, cùm magna ſit diſparitas inter cælos & Angelos quoad punctum præſens? in Angelis enim aſſignari poteſt in quo conſiſtat influxus ille, ſcilicet in communicatione reuelationum, vbi in vno

Affirmat Suarez.

Probabilius non influit. Probatur Primò.

eodémque

eodémque effectu traducto per multos Angelos ſaluatur tota ſubordinatio; at non poſſumus niſi diuinando dicere, à cælo empyreo vnam eamdemque qualitatem immitti in cælum immediatè inferius, & ab hoc in ſequentes vndecim ſuo ordine, & per omnes illos deſcendere eamdem qualitatem: id ſanè planè otioſum videtur, neque recurri poteſt ad diuerſas qualitates, quæ ab eo cælo immediatè prouenianr, & non ab aliis, nam de his nulla eſt experientia: neque enim in nobis ſentimus, aut in aliis entibus videmus qualitatem vllam, quam rationabiliter dicere poſſimus venire ab empyreo, & non ab aliis cælis.

16

Secundò.

Idem intentum fortè aliter probari poſſet, & aſſignari ſimul differentia inter Angelos & empyreum quoad influxum; quia influxus angelicus non eſt ex neceſſitate naturæ, vnde tamdiu connaturaliter duraturus eſt quamdiu velit Deus, ſcilicet vſque ad finem mundi. At ſi virtus phyſica influendi concedatur cælo empyreo, videtur poſt diem iudicij duraturus talis influxus, vel miraculosè impediendus per totam æternitatem: duriſſimum autem vtrumque videtur, quia nullus admittit poſt diem iudicij influxum aut mutationem in aliis cælis & elementis. Suppono enim, quod ex Hilario ſuprà inſinuaui, etiamſi alij cæli perituri ſint aut mutandi, empyreum tamen intactum permanſurum, quia ſedes Domini eſt; ergo vel violenter manebit ſine influxu, vel perpetuò influet. vtrumque autem, vt dixi, videtur abſurdum.

Reſponſio ad noſtram rationem. Reiicitur.

17

Reſpondebis fortè, producendos alios cælos incapaces influxus, ideò ex defectu ſubiecti capacis illud ſine vlla violentia non influxurum ampliùs; ſed contrà; quia probabilius videtur quod Tannerus docet in fine huius tractatus cùm multis aliis; non deſtruendos eos cælos, licet ſint perficiendi & fortè reddendi fluidi; ergo ſemper erant ſubiecta capacia eorum influxuum.

Reiicitur ſecunda reſponſio.

Poteſt adhuc Secundò reſponderi, Deum eis inferioribus cælis daturum alia accidentia perfectiora, cum quibus influxus nouus non cohæreat. Verùm & hoc dicitur gratis, & faciliùs ego faterer, conſtanter illud habiturum eumdem numero influxum in inferiores, ſine vlla tamen mutatione, quàm ad has repugnantias confugerem.

Rationes ſuperiùs allatæ non conuincunt.

Nihilominùs tamen cenſeo argumentum hoc non eſſe efficax pro noſtra ſententia: eodem enim modo probaret, nec alios cælos influere in nos, quia poſt diem iudicij non ſunt ampliùs influxuri; conſequens autem eſt manifeſtè falſum; nec ſufficit reſpondere, tunc eos inferiores cælos amiſſuros accidentia illa, quæ immediatè operantur de facto in nos: cùm enim ſint in melius mutandi, quid mirum, ſi auferantur illis accidentia operatiua influxuum, quandoquidem iam non ſunt neceſſaria, & ſolùm producant lucem? declaratur; quia probabiliter tunc tota terra aquis, deinde aquæ aëre, hic autem igne elementari, circumdata erunt vndique, ergo propter reſiſtentiam ignis, & ex defectu hominum, plantarum, animantium, &c. in quibus recipiuntur influxus, ceſſabunt hi: hoc, inquam, non ſufficit; nam ob eaſdem omnino cauſſas poſſemus dicere, empyreum, etiamſi à ſe ſit operatiuum, impediendum poſt diem iudicij ſine vlla violentia ab eo influxu quem habet de facto; ergo argumentum ſuprà factum non impugnat ſpecialiter empyrei cæli influxus præ influxu aliorum cælorum. Vnicè ergo hîc reiiciendus, & quidem ſolùm probabiliter,

18

Ratio vera aſſignatur.

quia nec neceſſarius videtur, nec habet fundamentum vllum.

Aliqua, quæ hîc fusè nonnulli tractant circa repugnantiam aut poſſibilitatem earum influentiarum, omitto; quia ex conceptu ſuo, ſeu ex genere, ſine dubio nos repugnat illud habere influentias, etiamſi ſit immotum. vnde aliqui contra illos argumentantur: Si enim ſol eſſet immotus, magis tūc in non influeret, ſaltem in eos quos illuminare tunc poſſet. Quòd verò conantur quidam deſignare eam influentiam, & recurrunt ad neſcio quale lumen neceſſarium, pro coniunctione animæ rationalis cum corpore, eſt planè ridiculum. quale enim illud; & vnde dependentia vnionis ab illo colligitur? Quod Secundò alij docent, empyreum influere diuerſas inclinationes in homines, qui ſunt in diuerſis mundi plagis, etiam eſt ridiculum. Nam empyreum putatur meritò homogeneum & vniforme, vnde æqualiter debet ex omnibus partibus influere. Pro efficienda verò ea diuerſitate motuum, inclinationum, &c. ſufficientiſſima cauſſa eſt diſtantia maior vel minor à ſole, luna & aliis ſtellis, vicinitas maris, lacuum, ciborum varietas; nec oportet tam procul ad empyreum pro illa excurrere.

Varij influxus cælo empyreo ab aliis aſſignati reiiciuntur.

19

Dices cum aliquibus, Omne corpus naturale habet aliquam virtutem actiuam quæ in non viuentibus non ordinatur ad ſe, ſed ad alia corpora; ergo cùm empyreum ſit nobiliſſimum corpus, debet etiam habere aliquam talem virtutem. Reſpondeo, antecedens eſſe valdè dubium, etiam in corporibus ſublunaribus: quæ enim virtus operatiua ad extrà eſt propria adamantis, niſi per motum ad diuidenda vitra v.g. idem eſt de ferro, de latere: & ſic fortè inuenientur multa alia corpora, lapides, metalla, &c. quæ talem non habent virtutem. Dices, Habent quidem, ſed nobis ea eſt incognita. Verùm rogo, ſi incognita, vnde probatur, niſi faciendo vitioſum circulum, & ſupponendo propoſitionem vniuerſalem, quòd omnia corpora debeant illam habere, & inde inferendo circa particularia, ipſam verò propoſitionem vniuerſalem non probando; quia non fit ſufficiens aſcenſus niſi ex omnibus particularibus; ſi autem in particularibus non probatur, vniuerſalis ruit. Reſpondeo Secundò, illud corpus poſſe eſſe productiuum lucis in ſe, & ſi vis, aliorum etiam accidentium perfectorum, in ſe tamen; nec neceſſum eſt ad operationem ad extrà recurrere. Tertiò, quidquid ſit de corporibus ſublunaribus, quia ſunt producta in noſtrum vſum, vnde fortè neceſſum eſt, vt aliquam virtutem habeant, quâ vtamur; certè in cælo empyreo, quod ſolùm eſt productum, vt ſedes ſit Beatorum, prout ait Suarez, non requiritur alia operatio, quàm ſumma ipſius pulchritudo & ornatus, ſiue hic producatur ab ipſo cælo, ſiue ab extrinſeco, ſcilicet à Deo. Conſtet ergo, ſine vllo fundamento addi eam virtutem; & quia ſine neceſſitate non ſunt multiplicandæ entitates, probabilius longè nos diſcutere eam virtutem illi negando.

Argumētum pro influxu cælorum ſoluitur Primò.

Soluitur Secundò.

20 *Tertiò ſoluitur.*

SECTIO PRIMA.

Vtrùm prima die ſint producti cæli ab empyreo diſtincti; & de illorum natura.

21 *Molina cenſet alios cælos non productos prima die.*

SEntentia eſt P. Molinæ diſput. 2. Deum (præter Angelos, de quibus ſuo loco diximus, & ſect. 4. rurſus aliquid tangemus) ſolùm produxiſſe ab

 initio

initio terram vt fundamentum huius mundi, cælum empyreum vt tectum illius, intermedia verò omnia repleuiſſe aquis; tum ne daretur vacuum, tum vt ex illis haberet ſufficientem materiam ad formanda reliqua corpora ſimplicia, reliquos ſcilicet cælos, aërem & ignem, ergo tria illa tunc facta fuiſſe, videtur certum: de terra quidem, quia id ipſa verba Scripturæ apertè ſignificant: de aquis conſtat ex verbis quæ ſtatim Scriptura ſubiungit, *Et Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas.* Denique ſolum cælum empyreum tunc productum, putat Molina ita clarè ſuaderi, vt niſi ad violentos ſenſus Scriptura trahatur, negari non poſſit. Primò, quia ſecunda die dicitur factum firmamentum, quod ſignificat cælos reliquos; ergo hi non fuere producti prima die, ad quod vrget vocem Hæbræam *rakiah*, quæ ſignificat expanſionem: neceſſaria enim erat expanſio cæli ad diuidendas aquas ab aquis; & in eodem rakiah dicitur poſitus ſol, ſtellæ, &c: ergo reliqui cæli ſunt producti ſecunda die. Verùm, antequam pergam vlteriùs, ego ſanè nullum inuenio ad hoc propoſitum myſterium in ea voce *extenſio*: nam, ſiue præceſſerint cæli iam producti, ſiue aqua ſola, certum eſt, præceſſiſſe extenſionem; aqua enim ſine dubio extenſa erat, nec Deus addidit extenſionem, ſed condenſationem, quod longè aliud eſt. Vt ſi iam de facto toti aëri daret Deus duritiem, certè non extenderet aërem, ſed ſolidaret; ergo in voce *rakiah* non eſt ſingularis difficultas aut confirmatio ſententiæ Molinæ. Ad argumentum verò præcedens reducuntur re ipſa quæ ſecundo & tertio loco adducit; quòd ſcilicet nomine firmamenti non intelligatur aër, ſed cæli, eò quòd in eo firmamento ſtellæ aſtráque omnia ſint collocata. Quartò argumentatur: Nam, iuxta Scripturam, dantur aquæ veræ ſupra cælos. Pſalmo 103. *Extendens cælum ſicut pellem; qui tegis aquis ſuperiora eius.* & iuxta illud trium puerorum Dan. 3. *Et aquæ omnes, quæ ſuper cælos ſunt*, &c. ergo ſecunda die, quando Scriptura dicit diuiſas aquas ab aquis, producti ſunt cæli, velut aggeres illarum ponderi reſiſtentes. Quintò & vltimò id probat ex 2. Petri capite vltim. *Latet hoc volentes, quòd cæli erant priùs, & terra, de aqua & per aquam conſiſtens.* vbi τὸ *de aqua* coniungit cum cælis: ac ſi diceret. *Cæli erant priùs de aqua.* quod videtur ipſe D. Petrus clariùs tradidiſſe apud Clementem lib. 1. Recognitionum prope medium, vbi diſputans cum Simone Mago, aſſerit aquas, quæ erant inter primum cælum & terram, quaſi gelu concretas, & inſtar cryſtalli conſolidatas factas eſſe velut firmamentum. Negari non poteſt, quin hæc ſententia valdè ſit probabilis, tum ob rationes allatas, tum ob auctoritatem haud leuem: pro ea enim ſtant apud Tannerum dubio 2. Strabo, Hugo Victorinus, Aureolus, Bonauentura, Lyra. Toſtatus, Catharinus, Origenes, Iunilius, Diodorus Tarſenſis, Theophilus Alexandrinus, Hilarius, Procopius, Anſelmus & Philo.

Probat. Primò.

22 *Non videtur probare efficaciter.*

Secundò & Tertiò.

Quartò.

Quintò.

23

Probabilis valdè ſententia hæc

Noſtra tamē contraria.

Concluſio tamen noſtra ſit: cæli alij ab empyreo prima die & primo momento producti ſunt. Ita Suarez cap. 3. à num. 5. qui num. 6. videtur præcedentem ſententiā haud valdè conformem Scripturæ cenſere, Granadus tract. 2. diſp. 1. Valentia 1. parte diſput. 5. quæſt. 2. puncto 1. Pererius ad hunc locum Geneſis, Tannerus ſuprà num. 3. Probatur autem ex communiori ſenſu Scholaſticorum apud prædictos: eam ita expreſsè tradit D. Thomas, vt quæſt. 68. art. 1. in corp. apertè doceat repugnare, corpus cæleſte produci ex alio præcedente compoſito, eò quòd habeat formam incorruptibilem; & licet ratio hæc non ſit valdè efficax, tamen ex ea conſtat, illum ſenſiſſe in puncto creationis cælorum contra Molinam, non ſolùm negando factum, ſed poſſibilitatem etiam eius productionis cælorum ex præexiſtentibus aquis. Ambroſius lib. 1. Hexaëm. cap. 6. Citantur etiam Tertullianus, Damaſcenus, Innocentius III. Dionyſius Carthuſianus, Baſilius & Hieronymus apud Suarium & Tannerum. De Auguſtino nulla eſt difficultas, quia cùm omnia vnico momento dixerit creata, ſine dubio incluſit ibi à fortiori cælos omnes. 24

Probatur.

A ratione verò argumentatur Suarez Primò, quia quidquid à Deo factum eſt, per propriam & rigoroſam creationem factum eſt in primo momento (vt ſupponunt Patres omnes.) Sed cælum æthereum non eſt producibile niſi per creationem: cùm enim ſit natura ſua corpus incorruptibile & inalterabile, non eſt producibile ex præiacente materia, ergo non niſi per creationem, ergo productum eſt primo inſtanti. Hoc argumentum ſupponit eam doctrinam, quam ſuprà reiecimus, ſcilicet, formam concreari, ſi producatur ſimul cum ſubiecto: probaui enim, iuxta communem acceptionem definitionis creationis, ſiue forma & vnio illius ſit corruptibilis, ſiue incorruptibilis, ſi tamen verè dependet à materia (vt expreſsè Suarez fatetur pendere, id quod de omnibus formis materialibus, etiam cæleſtibus, intelligit) neceſſarium omnino eſſe, vt tales formæ, ſi cum ea dependentia producuntur, non creentur propriè, ſed educantur ex materia: ad quam eductionem non neceſſariò debet materia generationem formæ tempore præcedere: ſufficit enim, ſi priùs natura intelligatur; & quoad hoc dixi ſuprà, eamdem eſſe rationem de aquâ & de cælis, quidquid in contrarium vrgeatur; ergo etiamſi in primo inſtanti ſint producti omnes cæli, producti ſunt per veram generationem quoad formam attinet; vnde ex eo capite nihil penitus infertur de prima aut de ſecunda die contra Patrem Molinam. Si verò ratio Suarez reducatur ad eam, quam ex D. Thoma paulò antè inſinuaui; quòd forma incorruptibilis non poſſit præſupponere priùs tempore aliam formam, adhuc non videtur vrgere. Primò, quia facilè reſpondetur ex dictis à me in Philoſophia; formam ideò incorruptibiliter adhærere ſubiecto, non quia nullam præmiſerit ante ſe in eadem materia formam; id enim per accidens eſt ad incorruptibilitatem; ſed quia, cùm ſemel intrat ſubiectum, eo ipſo iam non poteſt ampliùs inde expelli, quod rectiſſimè intelligitur, etiamſi priùs fuerint in ea materia multæ aliæ formæ. Secundò non vrget, quia iam dixi, ad generationem non requiri prioritatem temporis. Secundo argumentatur, quia ſi Moyſes nomine cæli ſolum empyreum intellexiſſet, valdè obſcurè, & præter ſenſum vulgarem eius vocis, locutus fuiſſet: nam de empyreo cælo pauci tunc ſciebant. Communiter autem vocantur nomine cæli corpora cæleſtia, viſibilia, ergo illa Moyſes maximè comprehendit ſub ea voce. Vnde addit P. Suarez, etiamſi vt probabile admitteretur, cælos eſſe productos ex aliqua præiacente ſubſtantia, aqua, vel ſimili, non tamen poſſe concedi illam fuiſſe ſignificatam nomine cæli. Hoc argumentum non placuit Granado, eò quòd initium Geneſis, vt & Suarez obſeruauit, viſum eſt omnibus difficile; potuit ergo (ait Granadus) ibi eſſe

Ratio quam P. Suarez affert non vrget.

25

Forma incorruptibilis poteſt eſſe in materia poſt corruptibilē.

Secunda probatio P. Suarez.

26 *Reiicitur à Granado.*

eſſe aliqua obſcuritas in ea voce. Secundò ait, ſatis inter fideles notum fuiſſe dari aliquam ſedem Dei & Angelorum; eamque appellatam cælum. quod poteſt ampliùs confirmari: Moyſes enim, iuxta ipſum Suarium, comprehendit ſub ea voce cælum empyreum, ergo ea vox ſignificabat etiam tunc illud cælum, alioquin ſub ea non fuiſſet comprehenſum; quia Moyſes non inuenit tunc nouas ſignificationes pro vocibus, ſed vſus eſt antiquis, ergo, etiamſi illud ſolum cælum ſignificaſſet, non propterea vſus fuiſſet in ſignificatione abſtruſa, ſed in communi; licet non comprehendiſſet quidquid per eam vocem ſignificabatur.

Auctor indicat firmam, & vrget vlterius.

quod longè aliud eſt. Nihilominùs tamen argumentum Patris Suarij indico valdè firmum; ſicque illud vrgeo: quia licet vox illa vtrumque cælum ſignificet, ideóque eam accipere pro vno tantùm non ſit obſcura acceptio, in propoſitionibus tamen

Vox vniuerſaliter quomodo debeat accipi.

indefinitis ſemper accipitur vox *vniuerſaliter* pro omni ſignificato; ſicut quando Iob dixit cap. 14. *Homo natus de muliere*, &c. idem eſt ac ſi dixiſſet, *Omnis homo*. & quoad vocem hanc *cælum* idem ex

27 Geneſi colligitur; nam nomine illo ſingulari ſemper comprehendit illos omnes cælos. ſic Geneſis 2. *Iſtæ ſunt generationes cæli & terræ*. & rurſus: *In die quo fecit Dominus Deus cælum & terram*. vbi à nemine negari poteſt, non ſolùm empyreum ſignificatum, ſed & ceteros alios, & ornatus eorum; ergo, quando Scriptura tradens aliquod dogma coniungit *cælum & terram*, τὸ *cælum* vniuerſaliter accipitur pro omni cælo, & non pro aliquo determinato & particulari tantùm. Confirmatur: In ipſo Symbolo Apoſtolorum Eccleſia retinet eadem verba *cæli* in ſingulari & *terræ*, comprehendens per τὸ *cæli* omnes cælos; ergo pari modo credendum eſt fuiſſe vſurpatam à Moyſe eam vocem in eadem ſignificatione. Sufficienter ergo ex eo loco probatur ſententia com-

Ratione efficaciter probari non poteſt.

munis. A ratione verò efficaciter ſuaderi non poteſt, quia in manu Dei fuit hoc vel illo die cælos illos creare: habemus tamen ſat efficacem con-

Congruentia.

gruentiam: non enim videbatur expediens facere tunc maximum miraculum, quod adhuc diuinitus repugnare multi cenſent; ſcilicet, materiam primam pro eis cælis ſine omni forma ſubſtantiali producere, aut eam formam eis dare, quæ die ſequenti deſtruenda foret. Nam licet in creatione animantium omniũ tam terreſtrium quàm aëreo-

28 rum, quàm aquatilium, deſtruxerit Deus aliquam partem formæ, quam primo produxerat; id tamen non videbatur vllo modo in cælis inconueniens. Ratio differentiæ eſt manifeſta; nam animantia per ſe etiam ſucceſſu temporis producenda erant per generationem ſubſtantialem ſimili interueniente ſubſtantiali mutatione, ideò voluit Deus in initio etiam id oſtendere; at cæli nec petunt primò produci ex aquâ, nec poſteà ſucceſſu temporis talis productio continuanda erat; ad quid ergo Deus tam vaſtam formam creaſſet vno ſolo die duraturam?

Ad Molinæ fundamenta reſpondetur.

Iam reſpondendum ad Molinæ fundamenta. Ad illud de firmamento ſecunda die producto variè à variis reſpondetur. Quidam enim nomine firmamenti intelligunt aëris regionem: quam explicationem probabilem iudicat D. Thomas ſuprà. Secundò, alij putant productos fuiſſe cælos omnes fluidos prima die, ſecundâ verò non quidem datas illis nouas formas ſubſtantiales, ſed tamen conſolidatos ſeu condenſatos; & hoc vt ſummùm probat teſtimonium vltimo loco allatum ex Recognitionibus D. Clementis. Sed de hoc firmamento fuſiùs ſecunda die, vbi pleniùs reſpondebitur ei argumento, ſimúlque ſecundo & tertio inde deſumptis, quòd aſtra non in aëre, ſed in cælo ſint poſita. Ad quartum reſpondeo, variè accipi vocem *aquæ*, dum ponuntur ſupra cælum. D. enim Thomas dat duas vel tres ſolutiones independenter ab hoc intento; in primis enim dicit vocari aquas, non quia ſint eiuſdem ſpeciei, ſed quia 29

Aquæ quæ ponuntur ſupra cælum variè accipiuntur.

habent diaphaneitatem & denſitatem aliquam; ſicuti aquæ ad eum modum quo empyreum cælum denominatur ab igne, non quia igneus ſit, ſed quia habet ſplendorem ſicut ignis. Secundò dicit, aquas ſupra firmamentum idem eſſe, ac ſupra aërem infra cælum lunæ: quem aërem ait etiam probabiliſſimè vocari firmamentum.

Ad teſtimonium ex Epiſtola Petri, *Quod de aqua ſit cælum*, reſpondeo in primis, nimium videri probari hoc argumento: nam cùm vniuerſaliter D. Petrus dicat, quòd cæli erant priùs, videtur etiam incluſiſſe cælum empyreum, & conſequenter docuiſſe etiam hoc fuiſſe de aquâ. quod Molina non admittet. Secundò reſpondeo abſolutè, τὸ *de aqua & per aquam conſiſtens*, non cadere ſupra cælos, ſed ſupra terram: quæ eſt vox immediatè antè poſita, & iuxta bonam Grammaticam reſpondet in numero illi participio *conſiſtens*; ſignificat autem terram vndique aquâ cinctam, quaſi de illa & per illam conſtitiſſe in ſuo loco.

SECTIO QVARTA.

Digreſſio de materia horum cælorum & capacitate ad recipienda accidentia ſublunaria.

DE prima tituli parte egi in libris de Cælo, dixique rem omnino eſſe dubiam; nunc ſolùm 30

P. Tannerus hanc difficultatem non ſat diſtinctè tractat.

aduerto, Patrem Tannerum, quæſt. 4. haud ſatis diſtinctè difficultatem hanc pertractaſſe: cùm enim in initio benè ſuppoſuiſſet diſtinctionem inter materiam primam & formam ſubſtantialem, ideóque videretur loqui de ſola materia prima; num. tamen 7. proponens rurſus ſtatum quæſtionis ait, ſermonem maximè eſſe, quanam materia propinqua conſtent cæli, ſeu cuius naturæ ſint. vbi per verbum illud *materia propinqua* iam videtur denotare, ſe non de materia prima, ſed de tota quaſi materia, ſeu ſubſtantia loqui; vnde ipſe negat aquam conſtare materia ignea & ignem aquea. quod ſine dubio non eſt intelligendum de materia prima: nam in hoc ſenſu ipſe, & meritò, vnam in ſpecie docet eſſe & ignis & aquæ & elementorum omnium materiam primam; ergo non accipit materiam pro ſola prima, ſed vel pro illa vt iam completa per formam; aut, quod verius videtur, pro materia prima affecta accidentibus propriis alicuius elementi, quo ſenſu dicere ſolemus, elemẽta manere in mixtis: ergo in eo ſenſu quærit, an cælum ſit mixtum, an verò quaſi quintum elementum, ſiue habeat eamdem ſpecie materiam primam, ſiue non. Ideò hæc fuſiùs notaui, ne ali-
quis decipiatur, putans eum loqui de materia pri- 31
ma ſecundùm ſubſtantiam, vt planè primo aſpectu ego putaui, terreatúrque poſteà, dum tam grauiter inuehitur in eos, qui dicunt materiam illam eſſe eiuſdem rationis cum elementari: cenſuræ enim illæ non ſunt contra ſpecificam vnitatem materiæ primæ, de quâ nec in Patribus, nec etiam in Ariſtotele aliquid diſtinctè inuenitur, multò minùs in Scriptura, cui ſuam ſententiam dicit eſſe magis conformem; debet ergo intelligi locutus

locutus contra aientes, cælum eſſe corpus mixtum ex elementis, ſiue formæ ſubſtantiales elementorum maneant ibi formaliter, ſiue ſolùm virtualiter, vt in mixtis ſublunaribus.

Idem malè citat P. Molinam.

Hinc rurſus obſeruo, haud benè ab ipſo citari pro ſententia aiente cælos eſſe naturæ aqueæ Patrem Molinam hîc diſput. 2. nam Molina ſolùm loquitur de materia prima, quam dicit præceſſiſſe ſub forma aquæ: cenſet enim, vt ſuprà vidimus, ſola duo elementa, aquam & terram, fuiſſe creata, putátque id eſſe conformius Scripturæ. At, ſicut

Mens P. Molinæ.

non propterea dicit Molina, ignem, qui creatus eſt ex aquâ, eſſe naturæ aqueæ, & idem eſt de aëre, ſed planè diuerſum, & tertium elementum, aërem verò quartum, licet omnia eadem materia prima conſtent; ita eodem modo aſſerit Molina, cælum, licet eadem materia prima ſpecie conſtet, quâ aqua, terra, ignis & aër, non tamen illud eſſe

32 igneæ, terreæ, aëreæ, &c. Neque etiam Molina putat ex Scriptura conuinci; cælos eſſe naturæ aqueæ (vt ibi obiicit Tannerus) ſed præceſſiſſe aquam in ea materia; quod eodem modo de igne dicit; qui tamen non eſt naturæ aqueæ, vt obſeruaui. quod dico de Molina, puto probabiliter de aliis, quos Tannerus citat pro ea ſua ſententia. Porrò Molina expreſsè dicit cælum habere formam natura ſua incorruptibilem, & omnino diuerſam ab elementis, & conſequenter facit illud quintam eſſentiam diſtinctam ab elementis; quod Tannerus ibi benè probat, oſtendens, cælos nec igneos, nec aëreos, nec terreos, nec aqueos eſſe, licet habeant fortè aliqua accidentia elementis communia, vt lucem & diaphaneitatem, ſicut aër & aqua. quam veritatem iam communiter omnes defendunt.

Secunda difficultas.

Maior, & quidem de re, difficultas eſſe poteſt circa ſecundam ſectionis quæſtionem; vtrùm ſcilicet cæli recipere poſſint frigus, calorem, ceteráve accidentia corruptiua. Negant nonnulli recentiores, quia accidentia corruptiua non poſſunt eſſe in corpore incorruptibili; eo enim ipſo illud redderent corruptibile. Ego tamen, licet iudicem non eſſe fundamentum ſufficiens ad ponendum ibi caloré, & ſimilia accidentia, ideóque credam probabiliùs negari, arbitror tamen, etiam in con-

Probabilius, non poſſe recipi in cælo qualitates ſublunares.

33 trarium non eſſe rationem vllam; nam argumentum immediatè ante factum, quòd calor ſit deſtructiuus, fortè probat non poſſe in eo gradu induci, in quo contrarius ſit formæ cæli; at ſimpliciter induci non poſſe non probat. Adde, ſicut

Contrarium etiam probabile.

ignis numquam deſtruitur per calorem, cur non poſſemus dicere, ſolem, etiamſi in ſe formaliter calidiſſimus ſit, non tamen propterea poſſe deſtrui per eum calorem, imò maximè per illum conſeruari, frigori autem eam formam ſolis natura ſua ita eſſe contrariam, vt nec primum gradum frigoris admittere poſſit materia, in quâ ea forma eſt, licet alioquin ipſa materia natura ſua eſſet capax illius accidentis? Certè (vt dixi alibi) ſubiectum in ſe capax vnius formæ ſæpè redditur incapax illius per acquiſitionem alterius contrariæ; ſic anima natura ſua capax peccati redditur in æternum incapax per viſionem beatam: ſic materia ipſa, quæ ſecundùm ſe eſt capax exiſtendi in puncto ſecundùm omnes ſuas partes, ſi eſſet ſine quantitate, redditur tamen per quantitatem in æternum incapax naturaliter eius penetrationis; & eiuſmodi poſſent inſtantiæ multæ afferri. Vnde non video, cur non poſſit cælum accipere qualitatem aliquam frigoris, aut caloris, ſalua eius incorruptibilitate: & fortaſſe ex eo loco Pſalmi 18.

Subiectũ capax ex ſe vnius formæ ſæpè redditur aliunde incapax.

Nec eſt qui ſe abſcondat à calore eius. id eſt ſolis, 34
putaret aliquis eum de facto habere calorem. Verùm ille locus parum vrget, quia non intelligitur de calore in ipſo exiſtente, ſed ab eo promanante ad extrà.

Cælum non eſſet mixtum, etiamſi haberet aliquos gradus caloris.

Neque ex eo, quòd cælum haberet aliquos gradus caloris, aut frigoris, ſequeretur illud eſſe mixtum, aut non eſſe quintam eſſentiam: nam ignis eſt eſſentia diſtincta ab aëre, terrâ & aquâ, ac cum illis quartam eſſentiam conſtituit, neque eſt mixtum vllo modo; & tamen habet calorem, ſicut aër in ſententia communi, & ſiccitatem ſicut terra; ergo etiam poſſet cælum eſſe quinta eſſentia, licet haberet vnam aut duas etiam ex primis qualitatibus, quas habent aliæ quatuor eſſentiæ. Vnde concludo, valdè dubium eſſe, vtrùm non de facto habeat cælum aliquam ex qualitatibus, licet, quia non debemus ponere in aliquo accidens vllum ſine ratione, ne multiplicemus entia ſine neceſſitate, qualis in præſenti nulla apparet ad ponendas eas qualitates formaliter, crediderim probabilius eas illis negari; ſufficit enim vt eas contineant eminenter, vt ſol continet calorem, & frigus continetur in virtute influente aliorum aſtrorum. in quo acquieſco P. Tannero & aliis quos pro ſe citat, nec de incorruptibilitate cælorum aliquid ampliùs occurrit dicendum. præter ea quæ in libris de Cælo dixi; quæ non ſunt repetenda in præſenti.

DISPVTATIO TRIGESIMA.

De aëre, terrâ, igne, aquâ.

SECTIO PRIMA.

De creatione: vbi de Angelorum creatione, & an illi intelligantur nomine cæli.

1

Aër productus primo die.

QVoad aërem exigua eſt in præſenti controuerſia: nam illum productum prima die, imò primo momento ſimul cùm terra, omnes ferè docent; tum quia omnia quatuor elementa, inter quæ aër ſecundum locum habet, eo momento producta, communis ſententia docet; tum quia ſuperiùs oſtendimus, nomine cæli paſſim in Scriptura aëris regionem vſurpari. ita nota ſunt ea loca, vt ſuperfluum ſit illa in præſenti congerere. Hinc probabiliſſimè concluditur à Moyſe, aërem comprehenſum in hoc capite nomine cæli; & quidem aërem initio ſtatim productum, denotant etiam verba ſequentia Scripturæ, *Et Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas*. Scio ſpiritualiter aliquos eum locum explicare de Spiritu ſancto fouente aquas, vt in lege gratiæ per Baptiſmum regenerare poſſent; at ea explicatio non eſt vllo modo litteralis, aliquid autem aliud, quod conuenientius ibi intelligitur nomine ſpiritus quàm aër, ego non video,

Aër quo nomine comprehendatur.

video, ergo iam ſupponitur productus; atqui non ſignificatur vllo proprio nomine, quando de productione agitur, ergo comprehenditur nomine cæli. quâ de re vide Suarium caput 7. numer. 9. vbi ex multis Scripturæ locis probat ſpiritum accipi pro vento. Sic Iſaiæ 4. & 59. Pſalm. item 147.

2 *Obiectio Soluitur Primò.* Dices, Aër tunc non mouebatur, quia inutilis erat ille motus, ergo non ſignificatur nomine ſpiritus, qui ſuper aquas dicitur motus. Varias rationes reddunt interpretes de eo aëris motu, quas hîc examinare non eſt operæpretium. Ego Primò reſpondeo, multò minùs potuiſſe Spiritum ſanctum *Secundò.* moueri localiter: vnde ex hoc capite minùs ille ibi ſignificabitur quàm aër. Secundò, cum P. Suario cap. 7. non ſignificari ibi proprium motum, ſed vel naturam aëris ex ſe mobilem, vt dixit Theodoretus, vel certè τὸ *ferebatur* idem eſſe ac quod alia tranſlatio, quam Hieronymus ſequitur, *fouebat aquas*: vel denique τὸ *ſuperferebatur* idem eſt, iuxta Auguſtinum, ac *erat ſupra aquas*. Addo, admitti poſſe aliquem leuem motum, etiamſi nobis ignota ſint motiua, ob quæ Deus illum voluit; certum enim eſt potuiſſe habere multa. Denique concludo, ſi quis contendat aërem fuiſſe eo momento productum, non tamen ſignificari nomine cæli; ſicut aqua ſine dubio etiam fuit producta, licet non ſignificetur nomine cæli: ſi, inquam, hoc modo diſcurrat quis, haud multùm contendam contra illum: dat enim totum quod de re poſſumus optare, nempe productionem aëris in primo inſtanti, licet negetur aliquid ad quæſtionem de nomine ſpectans, an ſcilicet illum comprehendat vox illa *cælum*, de quo adhuc ſect. ſeq. redibit ſermo.

3 *Angeli quando producti.* Quod verò ad Angelos attinet, dixi, dum de ipſis agerem, productos illos fuiſſe in primo inſtanti creationis terræ & cæli, ideò hac de re nec verbum hîc faciam ampliùs. Duo tamen vel tria, quæ videntur propria eſſe huius loci, diſcutienda ſunt. Vnum eſt, an illi ſoli ſignificentur nomine *Nomine cæli non intelligitur Angeli.* cæli: quod dubium maximè tractatur propter Auguſtinum, qui lib. 12. Confeſſ. cap. 7. illos ſolos ſignificatos credit ea voce: cui etiam adhæret S. Gregorius 37. Moral cap. 24.

Dicendum tamen eſt, proprios & veros cælos ibi intelligi, vt ſuprà fusè oſtenſum eſt; nam vocis proprietas id neceſſariò petit: eſt enim valdè allegoricus modus loquendi, per cælos Angelos intelligere, maximè vbi dogma aliquod fidei continetur, & hiſtoria narratur. Alioquin non eſſet ex eo loco certum, cælos creatos in tempore; ſed poſſet quis dicere, eos fuiſſe æternos, & Scripturam ſemper loqui de Angelis nomine cæli. quod ſine dubio duriſſimum eſt; neque in hoc puncto ampliùs puto hærendum.

4 *Angeli includūtur nomine cæli; non tamen tamquam ornatus illius, vt vult Suarez.* Secunda ergo difficultas eſt, an ſaltem includantur nomine cæli, licet ſimul proprium cælum ſignificetur. P. Suarez affirmat implicitè ibi includi, quatenus Angeli ſunt ornatus cæli: meritò enim, qui dicit creatum cælum, poteſt intelligi etiam locutus de eius perfectionibus; ſicut qui diceret perfectam fuiſſe domum, poteſt intelligi de omni etiam ſupellectilis ornatu. Ego quidem arbitror, implicitè ibi eos intelligi, at non qua parte ſunt ornatus cæli: nam cùm prima die non dicatur cælum & terra producta cum ornatu, imò potiùs contrarium colligatur ex Scriptura, quia ſequentibus diebus primò perfectio elementis & cælis addita fuit, non poteſt commodè ex eo titulo dici eos incluſos nomine cæli. Secundò, quia Angeli non tam ornatus quàm habitatores ſunt cæli: licet autem ornatus poſſit includi, quando dicitur domus perfecta; non tamen videtur congruum intelligere, tunc habitatores eſſe ibi ſignificatos, ergo ex eo capite non rectè ſuadetur eos includi nomine cæli. Meliùs ergo *Probatur.* 5 probari inde poteſt, Moyſem comprehendiſſe implicitè Angelos, non quidem ſub illa voce *cælum* ſeorſim ſumpta, ſed ſub illa ſimul cum voce *terra*: nam duæ illæ voces ſimul ſumptæ ſignificant ordinariè totius mundi opificium viſibile & inuiſibile; vnde dixi ſuprà, à Paulo Deum dici Dominum cæli & terræ. quibus verbis omnia comprehendit, etiam Angelos: eodem modo in Symbolo Apoſtolorum *cæli & terra* pro omnibus creaturis ponuntur, ſicut etiam ſequent. ſect. dicemus de igne & aquâ; quæ etiam in primis illis verbis non comprehenduntur explicitè, vt conſtat, neque implicitè vt ornatus, quia non ſunt ornatus, ſed ſubſtantia, neque alio modo, niſi quatenus duo illa verba ſignificant totum mundum, ibi comprehenduntur. quam rationem tandem reddit Suarez ſuprà; citat autem pro ea Chryſoſtomum docentem, illis verbis Moyſem per compendium totam mundi fabricam comprehendiſſe. Verùm Chryſoſtomus videtur eſſe in ea ſententia, de quâ nos egimus ſuprà (& ſaltem D. Thomas pro ea citat Chryſoſtomum, non tamen ponit locum) ibi ſcilicet non ſignificari opus ſpeciale primi diei aut primi inſtantis, ſed omnia opera ſex dierum breuiter propoſita, vt proponit orator materiam, de quâ poſteà acturus eſt tota oratione. Hæc autem explicatio alia eſt valdè à noſtra: nos enim ſupponimus, non comprehendi ibi opera aliorum dierum, ſed nomine *cæli & terræ* ſignificari commu- 6
niter totum mundum, etiam piſces, plantas, &c. ibi autem omnia etiam comprehendi, exceptis tamen his quæ ipſa Scriptura teſtatur diebus ſequentibus primùm producta; cúmque de Angelis nihil dicatur ſequentibus diebus, ſicut de plantis, piſcibus, &c. videtur certum, fuiſſe eos comprehenſos nomine illo complexo, *cælum & terram*.

Obiici poſſunt in contrarium Baſilius, qui lib. *Obiectio ex Patribus.* de Spiritu ſancto cap. 16. & hom. 1. in Hexaëmeron, videtur ſupponere, ex propoſito omiſſam à Moyſe ibi mentionem Angelorum; quod ipſum Chryſoſtomus & Cyrillus apud Suarez num. 2. ſentire videntur: eſt autem triplex eorum fundamentum. Primum, quod Moyſes ſolùm rerum viſibilium narrationem ſuſcepit, ergo non Angelorum. Secundum, nam verbum illud *cælum* non ſignificat Angelos. Tertium, quòd Iudæi erant tunc incapaces cognoſcendi Angelos, ergo non eſt de illis locutus Moyſes.

Reſpondeo tamen, eos Patres fortè non vo- *Reſpondetur.*
luiſſe excludere niſi ſolam explicitam mentionem Angelorum. Quòd ſi adhuc dicat quis, eos voluiſſe omnem omnino mentionem excludere, pro-
pterea ego non cenſeo improbabile, dicere, Angelos quidem productos tunc temporis; quia ex aliis locis id conſtat, etiamſi non ſint comprehenſi ſub verbis Moyſis, vt ſuprà in ſimili dixi de aëre: nihilominus ſtandum noſtræ ſententiæ, quam non lædunt rationes factæ. Ad Primam, negatur à Moyſe non fuiſſe ſuſceptam etiam narrationem rerum ſpiritualium; voluit enim creaturas omnes à Deo in tempore productas oſtendere; inter illas autem ſine dubio comprehenduntur Angeli. Secundæ rationi de ſignificatione *Secunda obiectioni reſpondetur.* 7

vocis

Terra producta fuit cum forma ſubſtantiali terræ.

Quarta concluſio: Producta fuit terra cum propria forma ſubſtantiali terræ. Hæc ex dictis colligitur, quia ea forma eſt de eſſentia terræ, quam Scriptura dicit productam. & hæc concluſio videtur exigi ab ipſis Scripturæ verbis; quæ vt iacent ſine allegoria, de terra vera & propria debent intelligi, cum nihil obſit in contrarium.

SECTIO TERTIA.

De ceteris elementis, & de loco vbi creata ſunt.

19 *Aqua & aër producta cum terra ante ſecūdam diem.*

PRima concluſio: Licet ex verbis Scripturæ non conſtet diſtinctè, in eodem momento cum terra fuiſſe producta alia elementa, aquam, aërem & ignem, quia ibi non nominantur; tamen de aquâ fuiſſe productam ante ſecundam diem, manifeſtè conuincitur ex verbis ſequentibus, *Et ſpiritus Dei ferebatur ſuper aquas*; de aëre etiam probabiliter, vt dixi ſect. 5. ex illis aliis, *Et ſpiritus Dei ferebatur ſuper aquas.* Secundò, etiam ex eo, quòd dicantur *tenebræ* fuiſſe *ſuper faciem abyſſi*, id eſt ſuper aquas, quæ abyſſus vocantur; ergo ſupra illis erat aliud corpus, in quo eſſent tenebræ, non cælum; quia hoc non tam profundè deſcendebat; ergo aër: neque poteſt dici, aquas ad cælum lunæ pertigiſſe, & ex eis poſteà factum aërem; nam, vt ſuprà dixi, ea citiſſima corruptio aquarum, vt aër produceretur, videtur aliena à ſapienti Dei prouidentia, cùm aër natura ſua non petat generari ex aquâ.

Itē ignis probabiliùs prima die productus fuit.

De igne non eſt tantum fundamentum, quia nulla verba eius capitis eum ſignificant; nihilominùs tamen, quia, vt dixi ſuprà, fuêre ſtatim eo cruciati dæmones, ſine dubio fuit etiam productus prima die. vnde ſit

Omnia elementa producta primo momento.

Secunda concluſio: Magis conforme menti ſanctorum Patrum & Scripturæ videtur, ipſo primo momento fuiſſe omnia quatuor elementa producta. In hac conueniunt Tannerus & Suarez ſuprà: qui referunt D. Thomam multóſque alios Patres pro illa. Tannerus verò adducit etiam Auguſtini, Baſilij & Tertulliani clariſſima teſtimonia.

20 *Cælū & terra ſignificat quidquid in mundo eſt.*

Eſſe verò magis conforme Scripturæ, inde patet, quòd nomine cæli & terræ ordinariè non ſola terra & ſoli cæli vſurpantur, ſed omnia elementa, quibus orbis conſtat; imò, niſi aliunde ſit ratio excipiendi, etiam vſurpantur beſtiæ, animantia, &c. vno verbo, quidquid in mundo eſt. Vnde Act. 17. Paulus apud Athenienſes aiens de Deo, *Hic cæli & terræ cùm ſit Dominus*, &c. ſanè non ſolùm voluit innuere, Deum eſſe Dominum cæli & terræ, ſed etiam aquæ, ignis. Similiter in Symbolo Apoſtolorum dicimus, *factorem cæli & terræ*; quod idem eſt ac, *omnium quibus mundus coaleſcit*; ergo nomine *cæli & terræ* omnia quatuor elementa producta intelliguntur. De aliis verò rebus, quia poſteà Scriptura eas dicit productas, non poſſumus intelligere fuiſſe comprehenſas in prima eâ ſignificatione; & per hanc rationem reſpondetur obiectioni initio factæ: nam cùm de igne & aqua non dicatur poſteà producta, debet eis verbis comprehendi.

Non fuerunt cōmixta elementa, ſed quoduis ſuo loco diſtinctum.

Tertia concluſio: Non fuere producta elementa inter ſe confuſa, ſeu quaſi mixta, ad modum quo in luto, terra & aqua reperiuntur, ſed tota terra in ſuo loco, ſuprà ipſam autem aqua, aër rurſus ſupra aquam. Hanc benè defendit Suarez ſuprà contra aliquos: qui, vt ſaluarent tunc fuiſſe chaos aliquod ſeu confuſionem, omnia inter ſe permixta poſuerunt. videtur autem ex Scriptura ſatis apertè deduci noſtra concluſio. Nam abyſſus denotat profunditatem aquarum inter ſe continuatarum, non verò lutum aliquod. De terra item, tamquam de aliquo toto per ſe exiſtente, non confuſo & permixto, dicitur, *Erat inanis & vacua.* 21

Probatur ex ſacra Scriptura.

Tertiò, aëre nomine ſpiritus probabiliter ſignificato etiam videtur denotari fuiſſe purus, & non permixtus terra & aqua; alioquin non magis aër eſſet ſupra aquas quàm terra, quàm ipſæ aquæ, quia omnia fuiſſent permixta. Ratione denique probatur, quia ſi etiam ibi intelligatur ignis permixtus; certè non niſi cum magno miraculo, quod gratis fingitur, dici poteſt fuiſſe conſeruatus intra aquam in minutiſſimas partes diuiſus.

Probatur ratione.

Ignis vbi fuerit productus.

Dixi de terra, aqua & aëre; nam quoad locum ignis, ego, qui alibi dixi eſſe multò probabilius, non dari ſupra regionem aëris vllum ignem, etiam puto, non fuiſſe tunc ignem vllum collocatum ſupra aërem, ſed ſolùm in inferno incluſum in ſupplicium damnatorum, dæmonum & hominum.

Cur nullus ignis videatur admittendus infra cælum.

Moueor, quia, vt ſuo loco dixi; nec neceſſitas nec vtilitas ex tali ignis poſitione infra cælum aſſignari vlla poteſt, nec experientia id perſuadet, ergo. Confirmo: In centro terræ debuit produci propter dæmones iam ab initio ferè damnatos: atqui hoc ſufficit, vt dicatur productum ignis elementum, ergo non eſt neceſſum alium ſupra ponere. 22

Obiectio.

Dices, ignis petit eſſe ſupra alia corpora, ergo debuit ibi produci. Sed contrà, quia rogo, vel ſupponis iam productum extra infernum alium ignem, vel non: ſi ſupponis, fateor illum petere talem ſuperiorem locum; aſt ego nego eum productum; quòd autem ſit productus, non poteſt probari ex exigentia ipſius in locum altiorem: nam ea exigentia iam ſupponit productionem, quæ, vt dixi, à me negatur; quia non eſt fundamentum, ad dicendum de facto dari alium ignem, quam qui eſt in inferno, & apud nos in focis, caminis, &c. cuius ignis naturæ in altum tendenti non ſit ſatis per hoc, quòd alius ignis diſtinctus ſit ſupra aërem; non enim propterea ille qui apud nos eſt magis aut minùs aſcendit. Quòd ſi productus non ſupponatur alius ignis ab eo qui fuit pro dæmonibus, malè dicitur eius natura tendere in altum; quia inde non probaretur, niſi hunc, qui eſt in inferno, quaſi violenter ibi detineri: quod inconueniens, ſi eſt aliquod, non vitatur ex eo, quòd alius diſtinctus detur ſupra regionem aëris.

Soluitur.

Præter ignem infernalē & noſtru vſibus communem, alius non datur.

Secunda ratio, cur ignis non ſit productus ſupra aërem

Secundò inducor vt credam, ignem non fuiſſe ſupra aërem, quia vel debuiſſet habere ſuam naturalem lucem, vel non: neutrum autem dici poteſt, ergo. Quòd non poſſit dici caruiſſe luce, patet; quia poneretur magnum miraculum conſeruando illum ita violenter ſine paſſione propria, quæ neceſſariò & naturaliter ab eo dimanat. 23 Cum luce autem non poteſt fuiſſe ibi; quia cùm fuiſſet puriſſimus, vt & qui illum ponunt, dicunt fuiſſe & in quantitate multò maiori quàm ſit aër (ponit enim hæc ſententia eò maiora elementa quò ſunt ſuperiora) neceſſariò debuiſſet ignis ille vehementer illuminaſſe aërem, etiam aquas; & conſequenter non fuiſſent illæ tenebræ quas ponit Scriptura. Reſponderi poteſt, ignem quia valdè ſubtilis eſt, & non denſus, non illuminaſſe. Verùm hæc ſolutio ex triplici capite à me reiicitur. Primò, quia aër quò purior, & conſequenter iuxta argumentis mentem rarior, magis infrigidat in ſereniſſima hiemis nocte, ergo raritas non impediret, ne ignis illuminaret. Secundò, Eſto raritas aliquid impediat de actiuitate; quâ probabilitate dici poteſt penitus impeditam illuminationem?

Reſponſio ad rationem reiicitur Primò.

Secundò.

Certè

Certè & vim calefactiuam omnino ei poſſemus ex hoc capite negare, diceréque, Si in ignes medios ſuam retinentes raritatem ſtupa proiiceretur, non comburendam propter raritatem ignis; quod manifeſtè falſum apparet. Quòd ſi ſemel calori ea vis tribuitur non obſtante raritate, certè negari non poteſt luci, quæ cùm non habeat contrarium, adhuc faciliùs poteſt operari quàm calor; nec apparens ratio eſt ad dicendum, lucem impediri per raritatem, non verò calorem, ergo non fuiſſent tunc tenebræ. *Tertiò.* Tertiò reiicio eam ſolutionem, quia (vt agens de raritate dixi in Philoſophia diſp. de continuo) corpora non ſunt rara, ex eo quòd eadem pars materiæ ſit iam in maiori ſpatio quàm anteà; oſtendi enim id repugnare, niſi eadem ſit in duobus locis; ergo raritas in eo conſiſtit, quòd introducantur corpuſcula aliqua in corpus rarum: id autem, quando elementum eſt purum, non habet locum, ergo tunc ignis fuit ſummè denſus; ergo ſi habuit ſolam naturalem lucem, illuminauit orbem, & conſequenter tenebræ nullæ fuere.

Raritas per corpuſcula explicata non cadit in elementum purum.

Obiectio.

Dices Primò, Eadem difficultas erit de eodem igne in inferno. Nego conſequentiam. Primò, quia etſi ibi fuiſſet lucidiſſimus, quia tamen terra eſt opaca, non tranſiuit lux ad nos; Scriptura autem ſolùm dicit tenebras fuiſſe ſupra faciem abyſſi, quid autem in inferno fuit, non dicit. Adde, ſub lite eſſe, an ignis in inferno, quia eſt in aliqua alia materia extranea, ad modum quo in officina calcaria intra lateres, an, inquam, lucem ibi producat aliquam. de quo nos egimus ſuprà. Denique difficultas eſt communis omnibus qui independenter à puncto de creatione ignis prima die docent, illum in inferno non eſſe lucidum.

Soluitur. *Ignis gehennæ vix lucet.*

Obiectio Secunda. Soluitur.

Secundò dices, Si nullus fuit ignis productus extra infernum, vnde habuere homines primum ignem? Reſpondeo, Eſto ſit productus ſupra aërem ignis, habuerúntne inde homines ignem pro coquendis cibis? ergo per eum ignem ſupra productum parum iuuantur noſtri foci & camini. Reſpondetur, Adamum ſciuiſſe modum excutiendi ignem ex ſilice, ex aliis rebus, & inde facilè ſemper conſeruatum alicubi, aut commodè primò excitatum.

DISPVTATIO TRIGESIMAPRIMA.

De luce primo die producta.

SECTIO PRIMA.

Lux ea fuit vera & propria.

1 LVCEM eſſe productam prima die, teſtantur manifeſtè Scripturæ verba; difficultas ergo præſentis diſputationis tota eſt in explicanda tum natura tum cauſſis eius lucis. D. Auguſtinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap 9. cenſet, lucem illam fuiſſe ſpiritualem, imò Angelos nomine lucis intelligit. Dicendum tamen eſt cum communi omnium ferè Patrum & Scholaſticorum ſententia, lucem illam fuiſſe corporalem, ſeu materialem ac propriam. Vide Suarez lib. 1. cap. 1. & hic videtur eſſe ſenſus Eccleſiæ in Hymno Dominicæ ad Veſperas:

Auguſtinus putat fuiſſe ſpiritualem lucem primæ diei.

Fuit propriè lux materialis, etiam ex mente Eccleſiæ.

Lucis Creator optime,
Lucem dierum proferens,
Primordiis lucis nouæ
Mundi parans originem.

Probatur Primò.

Probatur autem hæc ſententia Primò, quia ſubſtantiam ſpiritualem creatam vocare lucem, eſt improprius modus loquendi; alioquin etiam cùm Deus creauit Adamum, dici potuiſſet creaſſe lucem. quod ſine dubio valdè allegoricum eſt. Granadus ſummè laborat vt totam ſententiam Auguſtini circa productionem mundi probabilem eſſe oſtendat, eius tamen animum laudo, rem non approbo; quia, vt dixi ſuprà, reuerà duriſſima eſt ea explicatio, & vt talis reiicitur à P. Suario, alioquin & modeſtiſſimo & D. Auguſtino addicto; à Molina, Tannero & aliis.

Granadus pro Auguſtini ſententia laborat.

2 Pro Auguſtino reſpondent aliqui, etiam Deum dici lucem; & habitum luminis gloriæ, qui datus eſt ſine dubio Angelis beatis, dici lumen. de illo enim explicantur ea verba Pſalmi 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* ergo Angeli poſſunt propriè dici lumen. Reſpondeo. illas locutiones, etiam de Deo, non eſſe proprias, ſed allegoricas, & eodem modo, quoad habitum luminis gloriæ: ſæpè enim in Scripturis tribuuntur multa Deo per metaphoram; ſicut Chriſto, quòd ſit *leo de tribu Iuda*; quòd ſit *vitis*: *Deus noſter ignis conſumens eſt.* ex quibus locis non licet vllo modo inferre, ignem propriè ſignificare Deum aut leonem Chriſtum. Licet autem tales locutiones admittantur ſæpè in Scriptura, quando ex modo loquendi & ex contextu conſtat eſſe ibi allegoricum ſenſum, non licet vllo modo in narratione hiſtorica, & vbi dogma præcipuum traditur, accipere vocem illam in tam impropria ſignificatione, relicta alia communi, vulgari & ordinaria.

Aliquorum reſponſiones pro Auguſtino.

Reiiciuntur ob improprias locutiones.

Multa Scripturæ loca nõ poſſunt intelligi in propria ſignificatione.

3 Alioquin ſi Scriptura incepiſſet, non ponendo particulam illam *In principio*, quæ repugnat Spiritui ſancto, ſed ſimpliciter, *Deus produxit ignem, aquam, aërem*; liceret, inquam, accipere Spiritum ſanctum ſub nomine ignis, diceréque eam eſſe propriam eius vocis ſignificationem, eò quòd alibi in Scriptura dicatur, *Deus noſter ignis conſumens eſt.* quod ſine dubio eſt valdè alienum à propria verborum acceptione. & D. Thomas quæſt. 67. art. 1. notauit cum Ambroſio lib. 2. de Fide, initio, eam lucis ſignificationem ab Auguſtino traditam eſſe metaphoricam.

Inconuenientia ex locutionibus Scripturæ, ſi propriè ſumantur.

Secundò reiicitur explicatio Auguſtini: nam tenebræ quæ dicuntur eſſe ſuper faciem Abyſſi, & quæ deſtructæ ſunt per lucem, non poſſunt eſſe dæmones vt in peccato exiſtentes; tum quia hi non fuère ante bonos Angelos, ergo non fuerunt ante lucem, ſi per lucem Angeli boni ſignificentur: tum quia illi non erant ſuper faciem abyſſi tamquam in ſubiecto, ergo debent veræ & propriæ materiales tenebræ ſignificari, ergo etiam lux, quæ illas tenebras pepulit, debet eſſe vera & materialis; ſtatuta ergo materiali & vera luce, difficultas præcipua eſt, quænam illa fuerit.

Explicatio Auguſtini reiicitur. Secundò.

***

dium dici initio totum, quod per ſequentes dies ſingillatim narrandum erat: ſicut initio concionis aut orationis proponi ſolet materia, quæ per totam concionem fuſiùs eſt explicanda & deducenda. Ita Cyrillus Alex. lib.2. contra Iulianum, Paulus Burgenſis addit. 1. in Geneſ. Steuchus in Coſmopœia, Auguſtinus lib.12.Confeſſ.cap.19.& Chryſoſtomus apud S. Thomam quæſt.68.art.1. ad 1. vbi videtur eam S.Doctor etiam approbare. iuxta quam ſententiam,cælum non eſſet opus primæ diei,ſed ſecundæ.

Refutatur Primò. Hæc tamen ſententia ſuſtineri nequaquam poteſt. Primò, quia eſt contra communem omnium aliorum Patrum & Theologorum expoſitionem, & manifeſtè reuincitur ex ipſo textu:immediatè enim ſubiungitur, *Terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*; ergo eis
2 verbis terra dicitur iam determinatè creata, & conſequenter etiam cælum; nam vtrumque ibi coniungitur:quòd ſi ſemel dicatur terra producta, colligitur manifeſtè in illis verbis, non eſſe ſolam ſummam faciendorum,ſed determinatam explicationem operis primæ diei, & conſequenter iam cælum & terra tunc fuere producta.Ita omnes qui docent tunc ſolum cælum empyreum creatum fuiſſe;item & qui è contrario, ſolos alios cælos,& à fortiori, qui omnes; denique, & qui tunc ſolam materiam informem, ex quâ deinde formati ſunt cæli. de quibus paulò pòſt. Hi enim omnes in hoc conueniunt, quòd tunc terra, & aliquid quod cælum dicatur, creatum ſit. eos autem citat Suarez ſuprà in diuerſis capitibus, & nos paulò pòſt ſuis locis referemus.

Refutatur Secundò illa ſententia, & noſtra confirmatur. Secundò confirmatur ex Scriptura noſtrum intentum: nam ſi ibi non diceretur creata terra,nullibi poſteà eius poneretur creatio; nam ſecunda die nihil de illa dicitur; tertia verò non dicitur creata aut facta,ſed detecta;ergo iam priùs ſupponebatur producta; ergo in primis illis verbis de eius ac cæli ſpeciali productione ſermo eſt.

3 *Refutatur ſententia illa Tertiò.* Tertiò,cùm immediatè etiam ſubdatur, *Dixitque Deus, Fiat lux*, non poſſumus intelligere, inde incepiſſe creationem; nam lux, vtpote accidens, debuit habere aliquod ſubiectum, & aliquid,quod illuminaret: nam licet diuinitus poſſit ſine ſubiecto produci, impertinenter planè in præſenti ad tale recurreretur miraculum ſine vlla neceſſitate; ergo opus primæ diei non à luce, ſed à creatione cæli & terræ inchoatum eſt.

Refutatur Quartò. Quartò idem ſuadeo, quia communiter omnes docent, ea quæ per creationem petunt produci,in eo primo momento fuiſſe producta (non loquor de anima rationali Adami & aliorum hominum, quia in his eſt ſpecialis ratio)& in hoc ſenſu interpretantur valdè multi Concilium Lateranenſe, & locum Eccli.18.de quibus ſuprà,& in quibus dicitur, Deum omnia ſimul creaſſe:at ſi ea verba non ſignificent opus ſpeciale primæ diei, ſed à luce incepta fuiſſet productio; certè lux, quæ non petit propriè creari,ſed generari,fuiſſet tunc primò producta: item, ſequentibus diebus per creationem fuiſſent omnia alia producta,& quidem ſucceſſiuè. quod & repugnans eſt communi ſententiæ; & videtur alienum à prouidentia diuina,quæ ordinem naturalem ſecuta, non debuit priùs formas producere quàm ſubiectum illarum.

Refutatur Quintò. Vltimò denique ſuadetur ex Hymno Eccleſiæ, quod die Dominica ad Matutinum recitamus,

Primo die, quo Trinitas
Beata mundum condidit;

ergo eâ die cælum & terra producta ſunt;nam his conſtituitur propriè mundus,non ſola luce.

4 *Reſpondetur ad Patres pro illa ſententia citatos.* Ad Patres in oppoſitum citatos reſponderi poſſet, fortè eos dixiſſe, per ea verba Scripturæ ſimul ſummam aliquam futurorum ſignificari,quatenus ſaltem in confuſo nomine cæli & terræ continentur omnes ſpecies rerum poſteà producendarum; non tamen ideò eos negaſſe determinatè, ipſum cælum & terram, vt condiſtincta ab aliis rebus, fuiſſe prima die producta.& ſanè Auguſtinus,cùm omnia etiam animantia, plantas, &c. creata dicat vnico inſtanti, longè abeſt ab eâ opinione nunc impugnata, licet illam fortè ſub dubio propoſuerit.Chryſoſtomus item cum aliis Patribus,Baſilio, Ambroſio apud D.Thomam quæſt.66. art.1. contrarium docet.

Cælum & terra nõ ſunt producta ante primum diem. Hinc oritur altera difficultas, vtrùm ea productio cæli & terræ inceperit intra ipſum primum diem,an aliquantulùm ante.Reſpondeo,fuiſſe producta in primo inſtanti illius diei. ita Ambroſius, Damaſcenus,Procopius,Alcuinus,Beda & Molina, quos refert & ſequitur Tannerus quæſt.2. dub.2. & Suarez cap. 9. Probatur autem ex Scriptura; nam Exodi 20.dicitur,*Sex diebus fecit Dominus cælum & terram, & mare, & omnia quæ in eis ſunt.* quod rurſus repetitur Exodi 31. ergo intra illos ſex dies, & non anteà productus eſt mundus. quod ipſum Eccleſia ſupponit eo Hymno paulò antè citato. vbi primo die conditum ait. Confirmatur,
5 *Confirmatur.* quia ſi ante primam diem creatum fuiſſet cælum & terra, valdè confuſè à Moyſe declaratum fuiſſet initium cæli & terræ; nam ex vi contextus illius etiam mille annis dici poſſet productum cælum,ſi ſemel dicatur fuiſſe ante initium dierum; quod tamen alienum eſt à communi ſententia,etiam eorum qui noſtræ aduerſantur: qui licet velint, aliquantulùm ante primum diem fuiſſe creatum mundum, non tamen audent nimis longam anteceſſionem concedere.

Reſpõſio ſententium contrarium Reiicitur. Fortè reſpondebunt, ex aliis locis Scripturæ colligi, non diu eam creationem præceſſiſſe,cùm Deus dicatur alibi omnia creaſſe ſimul; quod moralem ſaltem propinquitatem denotat: ſed contrà, quia ego iam non præciſè diſputo. quid aliis in locis declaretur,ſed quid ex loco illo Geneſis colligatur; licet autem alibi dicamus magis declarari eam veritatem, non propterea debemus fateri, in eo loco tam ambiguè & confuſè Moyſem fuiſſe locutum.

6 *Græci Patres ſtant à noſtra parte.* In contrarium ſtant D. Thomas in 2. diſt.12. Alenſis, Aureolus,Toſtatus, Carthuſianus,Valentia,Aſcanius Martinengus,& alij apud Tannerum; Martinengus autem putat eam eſſe ſententiam omnium Patrum Græcorum & Latinorum, eò quòd illi dicant præceſſiſſe aliquamdiu mundum ante lucem; atqui à luce incepit prima dies, ergo. Reſpondet benè Tannerus,in hoc argumento ſupponi falſum, ſcilicet, diem à luce inchoatam: nam probabilius eſt, eo modo quo Palæſtini computabant, diem ab initio noctis incepiſſe ſub tenebris per duodecim horas, aut ſaltem à media nocte per ſex horas; quia probabilior ſententia docet, creationem fuiſſe in Æquinoctio verno, quando ſunt duodecim horæ noctis, duodecim diei,poſt eas autem duodecim aut ſex horas, Deum produxiſſe lucem, & ſic duraſſe eos tres dies vſque ad quartum; & hinc clarè intelligitur, cur ſemper Moyſes eos dies numerauerit incipiendo à veſpere: *Factum eſt veſpere & mane dies primus, ſecundus*, &c. quia inceperunt dies à veſpera ſeu tenebris, & cum creatione mundi. Scio Ambroſium

Ambroſium docere, diem inchoatum dici à luce, & in lucem deſiiſſe; ſed puto illam magis eſſe allegoricam explicationem quàm litteralem.

Quomodo dies inceperit ſine motu cæli.

Rogabis, quomodo ergo tunc potuit incipere dies, ſi nullus fuit motus cæli? *Reſponſio Prima.* Reſpondeo Primò, difficultatem eſſe communem: nam ſiue dies dicatur incepiſſe à luce, ſiue à creatione mundi, motus certè cæli non incepit à luce. *Secunda.* Reſpondeo Secundò, probabiliſſimè dici, motum cælorum incepiſſe
7 ab eo inſtanti extrinſecè per vltimum ſui non eſſe, & ſic per illum motum numeratum tempus: quia tamen hæc ſolutio iam ſupponit cælos tunc fuiſſe creatos & ſolidos; quod paulò pòſt examinandum eſt; *Tertia.* reſpondeo Tertiò, in mea ſententia de durationibus diſtinctis & ſucceſſiuis, etiam in ipſis rebus permanentibus, facilè dici ex cuiuſlibet rei durationibus, tot quot ſolent eſſe intra viginti-quatuor horas, numerari potuiſſe dies & menſes, etiamſi nullus eſſet motus cælorum: nam licet nos, qui eas durationes non poſſumus numerare, non poſſemus per illas dirigi ad computandum diem; Deus tamen, qui optimè eas nouit, potuit ſcire & reuelare Moyſi lapſum fuiſſe vnicum diem, ſeu durationem vnius diei, etiamſi non fuerit motus cæli.

Quarta. Addo Quartò, etiamſi ſit vera ſententia negans durationes rerum permanentium eſſe diſtinctas, nihilominùs tamen potuiſſe optimè dici tunc incepiſſe tempus non quoad homines, qui illud numerarent; nulli enim tales erant; ſed quoad Angelos, & à fortiori quoad Deum, qui poterant optimè cognoſcere, quota eius cæli duratio reſponderet motui vnius diei integræ. Fateor, ſi duratio ſit indiuiſibilis in ſe, & non ſit ſucceſſio cui comparetur, difficulter poſſe ex ſola permanentia eius durationis dignoſci, quantum temporis ſit elapſum; ideò res non poteſt tam benè explicari in eâ ſententia quàm in noſtra.

8 *Durationem diei non benè explicat P. Suarez per Angelorum actus.*

Aduerto P. Suarium etiam recurriſſe pro dignoſcendo eo tempore ad actus aliquos angelicos & eorum durationem: verùm ea menſura valdè eſt incerta, quia duratio eorum actuum erat incertiſſima; vnus enim actus plus altero durabat; ideò nihil fixum inde poterat elici, vt dixi contra eumdem in materia de Angelis. & hæc ratio maiorem habet locum poſtquam fuere beati (quod ad initium diei primi fortè primo quadrante contigit:) tunc enim conſtanter in eâdem operatione permanſerunt, ideò nihil inde certum inferri potuit quoad ſucceſſionem diei.

SECTIO SECVNDA.

De cælo empyreo.

Qvia vox hæc *cælum* vniuerſalis eſt, & complectitur tam empyreum, quod Beatorum ſedes eſt, quàm inferiores alios, vſque ad primum lunæ; imò etiam pro aëris regione vſurpari ſolet, iuxta illud Pſalmi, *Volucres cæli*, operæ pretium erit in hac ſectione inquirere quid ſit, an detur, & quando productum fuerit cælum empyreum. de aliis cælis agetur ſectione tertia.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm ſit cælum empyreum à cæteris diſtinctum; & quando productum.

9 *Non dari cælum empyreū, docet Caietanus.*

Circa primum punctum. Caietanus in cap. 12. 2. Corinth. opinatur, non dari tale cælum, quia in Scriptura nulla de illo mentio fit; cenſet ergo, cælum mobile, quod eſt ſupra ſtellarum, eſſe ſupremum & patriam Beatorum. Contraria tamen ſententia, docens, præter omnes mobiles cælos, dari vnum lucidiſſimum ac perfectiſſimum fixum, quod ſedes ſit Beatorum, communis eſt inter omnes Theologos cum Magiſtro in 2. diſt. 2. D. Thoma hîc quæſt. 66. art. 3. & aliis, vt videre eſt apud Suarium cap. 4. num. 2. vbi citat pro eâ Bedam, Baſilium & Anacletum Papam in Epiſtola 2. Decretalium in fine; vnde obiter aduerto, D. Thomam non videri legiſſe illud teſtimonium Anacleti, quando dixit, à ſolo Beda, Strabone & Baſilio inductum cælum empyreum. Pro hac ſententia arguunt Suarez ſupra & Molina diſput. 3. ex aliquibus Scripturæ locis, in quibus dicitur Dominus præparaſſe ſibi ſedem; & ſedes Domini in cælo eſſe; & *qui aſcendit ſuper cælum cæli*, ergo datur cælum, quod per excellentiam eſt cælum cæli, quódve nos vocamus empyreum. Arbitror tamen teſtimoniis his parum vrgeri Caietanum, qui non negat dari cælum, vbi Deus ſit & Beati; agnoſcit item cælum cæli, licet dicat illud eſſe mobile. quod nec leuiter negatur in his Scripturæ locis.

Cōtraria ſententia eſt communis.

Loca Scripturæ, quæ contra Caietanum ab aliquibus afferuntur, non conuincunt.

Eodem etiam modo reiicitur argumentum, ſeu congruentia quædam nonnullorum, quòd ſcilicet ſicut pro damnatis conſtituit Deus vnum ſingularem locum, qui in nullum alium vſum deſeruit, niſi vt ibi puniantur peccatores; ita è contrario etiam debuit creare vnum alium, in nullum vſum deſtinatum niſi in ſedem Beatorum. Hoc, inquam, argumentum facilè ſolui poteſt à Caietano: nam illud mobile poteſt habere eam rationem ſedis Dei, & quaſi contrarietatem cum inferno; ſi autem replices, eo ipſo quòd moueatur, iam eſſe in alios vſus, & conſequenter non opponi omnino inferno; ad hoc reſpondetur Primò, nec ipſum arguentem tale cælum eo modo contrarium inferno ponere; nam licet dicat fixum eſſe, tribuit tamen illi influxus in corpora alia cæleſtia, & in nos: ergo iam empyreum non eſt præciſè in ſolum eum vſum, vt ſit Beatorum ſedes, & tamen cenſet illud opponi inferno; cur ergo non dicetur idem de illo quod Caietanus ponit, etiamſi ſit mobile? Abſolutè reſpondeo, gratis aſſumi illud principium, quòd ſcilicet tale cælum non debeat eſſe in alios vſus: ratio eſt; nam, eò quòd ſit vtile in alios fines, non erit minus dignum Beatis, imò fortè magis dignum; quia quò plura poteſt efficere, eò perfectius & nobilius eſt. 10

Ratio alia allata contra Caietanum non vrget.

Meliùs ergo probatur communis ea ſententia omnium ferè Patrum conſenſu, quæ in quæſtionibus de facto, de eis ſcilicet rebus quæ alienæ ſunt ab experientia & ratione, vnicè locum habet. Vide P. Molinam hîc diſp. 3. vbi eruditè valdè rem hanc tractat; & ex S. Petro apud Clementem lib. 1. & 3. Recognitionum, ex Diodoro Tarſenſi, Theodoreto & Hilario eam veritatem confirmat; ac ſimul probat, Baſilium à D. Thoma pro cælo empyreo citatum, non illud ita clarè poſuiſſe ac putatur. Hilarius autem maximam addit huic ſententiæ auctoritatem; tum quia illum locum Pſal. 113. *Cælum cæli Domino*, omnino explicat de empyreo, licet non ſub hoc nomine, aitque eſſe communem hunc ſenſum omnium; tum quia alios cælos in die iudicij diſſoluendos dicit; hoc autem, quia ſedes eſt Dei, in æternum manſurum, alludens ad illud Pſalm. 44. *Sedes tua Deus in ſæculum ſæculi.* Addi poteſt pro hac veritate congruentia; quia videtur planè eſſe indignum, vt perpetuò ſub 11

Meliùs probatur ſententia communis.

ſub Beatorum pedibus cælum volueatur; nec enim poſſent in eo pedem figere; permittere verò ſe cum illo raptari, abſurdiſſimum eſſet; ergo debet eſſe ſedes immobilis ac fixa. Dixi eſſe congruentiam,quia reſponderi poteſt,Beatos non grauitare, ideóque eo cælo non trahi.

Cælum empyreum cenſet æternum Auguſtinus Eugubinus, ſed malè.

12 Iam autem de huius cæli antiquitate agendum eſſet contra ſingularem opinionem Auguſtini Eugubini docentis illud eſſe æternum; de quâ Pererius noſter apud Suarium ſuprà cap.4.& ipſe Suarius & Molina ſuprà fusè tractant; iudico tamen ſuperfluum id eſſe, cùm ſuprà oſtenderimus, omnem planè creaturam, in quarum numero abſque dubio cælum illud includitur, in tempore fuiſſe productam, & quidem ante productionem mundi, terræ & cæli nihil fuiſſe, ergo neque hoc cælum;ſuppoſito autem eo principio,ſine dubio turpiter errauit Eugubinus, qui (vt videre eſt apud citatos) docuit, cælum illud æternum neceſſariò à Deo productum, eſſe lucem neſcio quam à Deo manantem,quam à Beatis videri docet, ſimul inſinuans eos immediatè non videre faciem Dei. quæ omnia ſine dubio abſurdiſſima ſunt, & in aliis locis ſeorſim impugnata. Nec Eugubino quoad æternitatem fauet Baſilius homil.1.Hexaëmeron, vbi videtur docere,empyreum eſſe æternum;intelligendus enim eſt de æternitate à parte pòſt, non à parte antè.

Idem malè dicit,cælum id eſſe lucem à Deo productam, quam videt Beati.

Baſilius non docuit cælum empyreũ eſſe æternum à parte antè.

Cùm ergo conſtet illud non eſſe æternum, oportet videre,quando ſit productum.Reſpondeo, videri certum, eo momento, quo cælum & terra dicitur productum. ita omnes quotquot tale cælum admittunt. Cùm enim nulla deinceps illius mentio fiat, & ſub nomine generali cælum debeat hoc quod præcipuum eſt comprehendi, non dubium eis verbis denotari illud productum; imò, iuxta Logicorum regulam, quòd nomen ſoleat accipi pro famoſiori ſignificato, eſto alij cæli inferiores ibi non comprehenderentur, deberet empyreum.

Secundò idem ſuadetur: nam cùm Angeli poſt mediam vt ſummùm horam ab eâ prima creatione fuerint beati,& Beatorum ſedes empyreum ſit,debuit ſine dubio tunc produci initio mundi.Neque video vllam rationem, cur eius productio aut anticipari aut differri debeat.

SVBSECTIO SECVNDA.

De natura eius cæli empyrei.

Cælum empyreum an conſtet materia,dubiũ.

13 CIrca eſſentiam eius cæli Primò occurrit diſcutiendum, vtrùm ſit compoſitum. Cui dubio reſpondeo, in mea ſententia admittente poſſibile eſſe corpus ſimplex ſubſtantialiter, non eſſe omnino certum illud conſtare materia & forma: & fortè id voluit dicere Abulenſis in cap.25.Exodi quæſt.53.vbi ait illud non eſſe de materia,ideóque eſſe ſextam eſſentiam,& non conuenire quouis modo cum rebus materialibus: in quibus vltimis verbis magnam difficultatem inuenit Suarius. Verùm ſi cælum ponatur non conſtans materia, clarum eſt, cur non dicatur conuenire quouis modo cum re materiali, id eſt, non conuenire in ſubſtantiali compoſitione, ideóque meritò dici, vltra quatuor elementa & alios cælos per ipſum conſtitui ſextam eſſentiam. Fortaſſe etiam ideò illud non vocat Abulenſis materiale; non quia cenſeat illud non eſſe quantum, ſed quia non habet propriam materiam ſeu ſubiectum, à quâ ceteræ res vocantur materiales. Ceterum, quidquid ſit de opinione Toſtati, incertum adhuc dico eſſe,an conſtet materia; probabilius tamen iudico illud conſtare, eſſéque compoſitum, quia ita ſentiunt omnes auctores communiter: & in aliis omnibus cælis ea etiam ponitur compoſitio, non eſt ergo, cur excludatur ab empyreo; cùm nulla ſingularis pro eo ratio militet ad negandam illi talem compoſitionem.

Probabilius eſt,conſtare.

An materia eius eadem cum noſtra, incertum

Secundò dubitari poteſt, vtrùm materia quâ componitur ſit eiuſdem ſpeciei cum noſtra. incertum id omnino videtur, quia poſſunt eſſe ſub eadem ſpecifica materia forma corruptibilis & incorruptibilis, vt alibi docui: poſſunt etiam formæ incorruptibiles habere aliam materiam ſpecie à noſtra diuerſam; qualem autem de facto habeat empyreum, non video vndè nos decidere poſſimus. 14 valdè probabile eſt, propter altiſſimum finem ad quem eſt creatum, conſtare diuerſa ſpecie materia à noſtra, & quidem incomparabiliter perfectiori. De incorruptibilitate verò formæ illius nihil dico; ſuppono enim, etiam ceteros cælos eſſe incorruptibiles. de quo egi in libris de Cælis. id quod à fortiori de empyreo aſſerendum eſt.

Probabilius eſt diuerſa.

An cælum empyreum ſit fluidum. Malonius affirmat.

Tertiò ergo dubitari poteſt,vtrùm illud ſit fluidum. Daniel Malonius apud Suarium cap.5.num.6. probabilius putat eſſe fluidum,vt inſeruiat corporibus Beatorum tam ad motum quàm ad loquendum,quàm ad reſpirationem: Suarez in contrarium propendet, tum quia Beati habent corpora penetrabilia, vnde eis nihil obeſſe poteſt cæli denſitas; tum quia ad reſpirationem non indigebunt nouo aëre diſtincto ab eo quem intra ſe habebunt,& eodem modo ad loquendum; ceſſat ergo neceſſitas ponendi illud fluidum: aliunde autem eſſet magna illius imperfectio, ſi deberet ſingulis momentis ad motum Beatorum ſecari & amittere multarum partium vniones; perfectius ergo erit,ſi ſit ſolidum.

Suarez negat.

Vtraque ſententia probabilis.

Ego vtramque ſententiam cenſeo probabilem, & contemnendas non eſſe rationes Malonij; cui etiam P. Tannerus ſubſcribit in fine huius tractatus;Cornelius item noſter in primum Geneſis: 15 & fortaſſe id eſt probabilius, quia non video, cur non debeamus hominibus beatis concedere reſpirationem, & conſequenter corpus aliquod reſpirabile in cælo admittere; quòd verò corpus illud diuidatur vt noſter aër diuiditur,nullam dicit imperfectionem.

Malonij probabilior.

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm empyreum habeat vim actiuam in cælos inferiores & terram.

DIuus Thomas ſuprà ait, probabile eſſe, nullam habere, probabilius tamen influere, ſicut Angeli aſſiſtentes influunt etiam in inferiora corpora, eámque ſententiam P. Suarez tenet, licet haud conſequenter, vt ſuprà notaui, propter ea quæ de oppoſitione cæli cum inferno docuit. Ego in re dubia magis propendeo ad negandum ei eam virtutem; quia nulla planè neceſſitas eſt talis influxus (nec poteſt oſtendi qualis ille ſit; vt quid ergo propter ſolam vnam congruentiam,de Angelorum influxu in alios inferiores debemus nouas virtutes rebus naturalibus tribuere,cùm magna ſit diſparitas inter cælos & Angelos quoad punctum præſens? in Angelis enim aſſignari poteſt in quo conſiſtat influxus ille, ſcilicet in communicatione reuelationum,vbi in vno eodémque

Affirmat Suarez.

Probabilius non influit. Probatur Primò.

eodémque effectu traducto per multos Angelos ſaluatur tota ſubordinatio; at non poſſumus niſi diuinando dicere, à cælo empyreo vnam eamdemque qualitatem immitti in cælum immediatè in-
16 ferius, & ab hoc in ſequentes vndecim ſuo ordine, & per omnes illos deſcendere eamdem qualitatem: id ſanè planè otioſum videtur, neque recurri poteſt ad diuerſas qualitates, quæ ab eo cælo immediatè proueniant, & non ab aliis, nam de his nulla eſt experientia: neque enim in nobis ſentimus, aut in aliis entibus videmus qualitatem vllam, quam rationabiliter dicere poſſimus venire ab empyreo, & non ab aliis cælis.

Secundò.

Idem intentum fortè aliter probari poſſet, & aſſignari ſimul differentia inter Angelos & empyreum quoad influxum; quia influxus angelicus non eſt ex neceſſitate naturæ, vnde tamdiu connaturaliter duraturus eſt quamdiu velit Deus, ſcilicet vſque ad finem mundi. At ſi virtus phyſica influendi concedatur cælo empyreo, videtur poſt diem iudicij duraturus talis influxus, vel miraculosè impediendus per totam æternitatem: duriſſimum autem vtrumque videtur, quia nullus admittit poſt diem iudicij influxum aut mutationem in aliis cælis & elementis. Suppono enim, quod ex Hilario ſuprà inſinuaui, etiamſi alij cæli perituri ſint aut mutandi, empyreum tamen intactum permanſurum, quia ſedes Domini eſt; ergo vel violenter manebit ſine influxu, vel perpetuò influet. vtrumque autem, vt dixi, videtur abſurdum.

Reſponſio ad noſtram rationem. Reiicitur.

Reſpondebis fortè, producendos alios cælos incapaces influxus, ideò ex defectu ſubiecti capacis illud ſine vlla violentia non influxurum am-
17 pliùs; ſed contrà; quia probabilius videtur quod Tannerus docet in fine huius tractatus cùm multis aliis; non deſtruendos eos cælos, licet ſint perficiendi & fortè reddendi fluidi; ergo ſemper erant ſubiecta capacia eorum influxuum.

Reiicitur ſecunda reſponſio.

Poteſt adhuc Secundò reſponderi, Deum eis inferioribus cælis daturum alia accidentia perfectiora, cum quibus influxus nouus non cohæreat. Verùm & hoc dicitur gratis, & faciliùs ego faterer, conſtanter illud habiturum eumdem numero influxum in inferiores, ſine vlla tamen mutatione, quàm ad has repugnantias confugerem.

Rationes ſuperiùs allatæ non conuincunt.

Nihilominùs tamen cenſeo argumentum hoc non eſſe efficax pro noſtra ſententia: eodem enim modo probaret, nec alios cælos influere in nos, quia poſt diem iudicij non ſunt ampliùs influxuri; conſequens autem eſt manifeſtè falſum; nec ſufficit reſpondere, tunc eos inferiores cælos amiſ-
18 ſuros accidentia illa, quæ immediatè operantur de facto in nos: cùm enim ſint in melius mutandi, quid mirum, ſi auferantur illis accidentia operatiua influxuum, quandoquidem iam non ſunt neceſſaria, & ſolùm producant lucem? declaratur; quia probabiliter tunc tota terra aquis, deinde aquæ aëre, hic autem igne elementari, circumdata erunt vindique, ergo propter reſiſtentiam ignis, & ex defectu hominum, plantarum, animantium, &c. in quibus recipiuntur influxus, ceſſabunt hi: hoc, inquam, non ſufficit; nam ob eaſdem omnino cauſſas poſſemus dicere, empyreum, etiamſi à ſe ſit operatiuum, impediendum poſt diem iudicij ſine vlla violentia ab eo influxu quem habet de facto; ergo argumentum ſuprà factum non impugnat ſpecialiter empyrei cæli influxus præ influxu aliorum cælorum. Vnicè ergo hîc reiiciendus, & quidem ſolùm probabiliter,

Ratio vera aſſignatur.

quia nec neceſſarius videtur, nec habet fundamentum vllum.

Varij influxus cælo empyreo ab aliis aſſignati reiiciuntur.

Aliqua, quæ hîc fusè nonnulli tractant circa repugnantiam aut poſſibilitatem earum influentiarum, omitto; quia ex conceptu ſuo, ſeu ex genere, ſine dubio nos repugnat illud habere influentias, etiamſi ſit immotum. vnde aliqui contra illos argumentantur: Si enim ſol eſſet immotus, magis tūc in nos influeret, ſaltem in eos quos illuminare tunc poſſet. Quòd verò conantur quidam deſignare eam influentiam, & recurrunt ad neſcio quale lumen neceſſarium, pro coniunctione animæ rationalis cum corpore, eſt planè ridiculum. quale enim illud; & vnde dependentia vnionis ab illo colligitur? Quod Secundò alij docent, empyreum influere diuerſas inclinationes in homines, qui ſunt in diuerſis mundi plagis,
etiam eſt ridiculum. Nam empyreum putatur me- 19
ritò homogeneum & vniforme, vnde æqualiter debet ex omnibus partibus influere. Pro efficienda verò ea diuerſitate morum, inclinationum, &c. ſufficientiſſima cauſſa eſt diſtantia maior vel minor à ſole, luna & aliis ſtellis, vicinitas maris, lacuum, ciborum varietas; nec oportet tam procul ad empyreum pro illa excurrere.

Argumētum pro influxu cælorum ſoluitur Primò.

Dices cum aliquibus, Omne corpus naturale habet aliquam virtutem actiuam quæ in non viuentibus non ordinatur ad ſe, ſed ad alia corpora; ergo cùm empyreum ſit nobiliſſimum corpus, debet etiam habere aliquam talem virtutem. Reſpondeo, antecedens eſſe valdè dubium, etiam in corporibus ſublunaribus: quæ enim virtus operatiua ad extrà eſt propria adamantis, niſi per motum ad diuidenda vitra v.g. idem eſt de ferro, de latere: & ſic fortè inuenientur multa alia corpora, lapides, metalla, &c. quæ talem non habent virtutem. Dices, Habent quidem, ſed nobis ea eſt incognita. Verùm rogo, ſi incognita, vnde probatur, niſi faciendo vitioſum circulum, & ſupponendo propoſitionem vniuerſalem, quòd omnia corpora debeant illam habere, & inde inferendo circa particularia, ipſam verò propoſitionem vniuerſalem non probando; quia non fit ſufficiens aſcenſus niſi ex omnibus particularibus; ſi autem in particularibus non probatur, vniuerſalis ruit.

Soluitur Secundò.

Reſpondeo Secundò, illud corpus poſſe eſſe productiuum lucis in ſe, & ſi vis, aliorum etiam accidentium perfectorum, in ſe tamen; nec neceſſum
eſt ad operationem ad extrà recurrere. Tertiò, 20
quidquid ſit de corporibus ſublunaribus, quia ſunt producta in noſtrum vſum, vnde fortè neceſſum eſt, vt aliquam virtutem habeant, quâ vtamur; certè in cælo empyreo, quod ſolùm eſt productum, vt ſedes ſit Beatorum, prout ait Suarez, non requiritur alia operatio, quàm ſumma ipſius pulchritudo & ornatus, ſiue hic producatur ab ipſo cælo, ſiue ab extrinſeco, ſcilicet à Deo. Conſtet ergo, ſine vllo fundamento addi eam virtutem; & quia ſine neceſſitate non ſunt multiplicandæ entitates, probabilius longè nos diſcurrere eam virtutem illi negando.

Tertiò ſoluitur.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm prima die ſint producti cæli ab empyreo diſtincti; & de illorum natura.

21

Molina cenſet alios cælos non productos prima die.

Sententia eſt P. Molinæ diſput. 2. Deum (præter Angelos, de quibus ſuo loco diximus, & ſect. 4. rurſus aliquid tangemus) ſolùm produxiſſe ab initio

initio terram vt fundamentum huius mundi, cælum empyreum vt tectum illius, intermedia verò omnia replevisse aquis; tum ne daretur vacuum, tum vt ex illis haberet ſufficientem materiam ad formanda reliqua corpora ſimplicia, reliquos ſcilicet cælos, aërem & ignem, ergo tria illa tunc facta fuiſſe, videtur certum: de terra quidem, quia id ipſa verba Scripturæ apertè ſignificant: de aquis conſtat ex verbis quæ ſtatim Scriptura ſubiungit, *Et Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas.* Denique ſolum cælum empyreum tunc productum, putat Molina ita clarè ſuaderi, vt niſi ad violentos ſenſus Scriptura trahatur, negari non poſſit.

Probat. Primò. Primò, quia ſecunda die dicitur factum firmamentum, quod ſignificat cælos reliquos; ergo hi non fuere producti prima die, ad quod vrget vocem Hæbræam *rakiah*, quæ ſignificat expanſionem: neceſſaria enim erat expanſio cæli ad diuidendas

22 aquas ab aquis; & in eodem rakiah dicitur poſitus ſol, ſtellæ, &c: ergo reliqui cæli ſunt producti ſecunda die.

Non videtur probare efficaciter. Verùm, antequam pergam vlteriùs, ego ſanè nullum inuenio ad hoc propoſitum myſterium in ea voce *extenſio*: nam, ſiue præceſſerint cæli iam producti, ſiue aqua ſola, certum eſt, præceſſiſſe extenſionem; aqua enim ſine dubio extenſa erat, nec Deus addidit extenſionem, ſed condenſationem, quod longè aliud eſt. Vt ſi iam de facto toti aëri daret Deus duritiem, certè non extenderet aërem, ſed ſolidaret; ergo in voce *rakiah* non eſt ſingularis difficultas aut confirmatio ſententiæ Molinæ.

Secundò & Tertiò. Ad argumentum verò præcedens reducuntur re ipſa quæ ſecundo & tertio loco adducit; quòd ſcilicet nomine firmamenti non intelligatur aër, ſed cæli, eò quòd in eo firmamento ſtellæ aſtráque omnia ſint collocata.

Quartò. Quartò argumentatur: Nam, iuxta Scripturam, dantur aquæ veræ ſupra cælos. Pſalmo 103. *Extendens cælum ſicut pellem; qui tegis aquis ſuperiora eius.* & iuxta illud trium puerorum Dan. 3. *Et aquæ omnes, quæ ſuper cælos ſunt,* &c. ergo ſecunda die, quando Scriptura dicit diuiſas aquas ab aquis, producti ſunt cæli, velut aggeres illarum ponderi reſiſtentes.

Quintò. Quintò & vltimò id probat ex 2. Petri capite vltim. *Latet hoc volentes, quòd cæli erant priùs, & terra, de aqua & per aquam conſiſtens.* vbi τὸ *de aqua* coniungit cum cælis: ac ſi diceret. *Cæli erant priùs de aqua.*

23 quod videtur ipſe D. Petrus clariùs tradidiſſe apud Clementem lib. 1. Recognitionum prope medium, vbi diſputans cum Simone Mago, aſſerit aquas, quæ erant inter primum cælum & terram, quaſi gelu concretas, & inſtar cryſtalli conſolidatas factas eſſe velut firmamentum.

Probabilis valdè ſententia hæc. Negari non poteſt, quin hæc ſententia valdè ſit probabilis, tum ob rationes allatas, tum ob auctoritatem haud leuem: pro ea enim ſtant apud Tannerum dubio 2. Strabo, Hugo Victorinus, Aureolus, Bonauentura, Lyra. Toſtatus, Catharinus, Origenes, Iunilius, Diodorus Tarſenſis, Theophilus Alexandrinus, Hilarius, Procopius, Anſelmus & Philo.

Noſtra tamē contraria. Concluſio tamen noſtra ſit: cæli alij ab empyreo prima die & primo momento producti ſunt. Ita Suarez cap. 3. à num. 5. qui num. 6. videtur præcedentem ſententiā haud valdè conformem Scripturæ cenſere, Granadus tract. 2. diſp. 1. Valentia 1. parte diſput. 5. quæſt. 2. puncto 1. Pererius ad hunc locum Geneſis, Tannerus ſuprà num. 3.

Probatur. Probatur autem ex communiori ſenſu Scholaſticorum apud prædictos: eam ita expreſsè tradit D. Thomas, vt quæſt. 68. art. 1. in corp. apertè doceat repugnare, corpus cæleſte produci ex alio præcedente compoſito, eò quòd habeat formam incorruptibilem; & licet ratio hæc non ſit valdè efficax, tamen ex ea conſtat, illum ſenſiſſe in puncto creationis cælorum contra Molinam, non ſolùm negando factum, ſed poſſibilitatem etiam eius productionis cælorum ex præexiſtentibus aquis. 24 Ambroſius lib. 1. Hexaëm. cap. 6. Citantur etiam Tertullianus, Damaſcenus, Innocentius III. Dionyſius Carthuſianus, Baſilius & Hieronymus apud Suarium & Tannerum. De Auguſtino nulla eſt difficultas, quia cùm omnia vnico momento dixerit creata, ſine dubio incluſit ibi à fortiori cælos omnes.

Ratio quam P. Suarez affert non vrget. A ratione verò argumentatur Suarez Primò, quia quidquid à Deo factum eſt, per propriam & rigoroſam creationem factum eſt in primo momento (vt ſupponunt Patres omnes.) Sed cælum æthereum non eſt producibile niſi per creationem: cùm enim ſit natura ſua corpus incorruptibile & inalterabile, non eſt producibile ex præiacente materia, ergo non niſi per creationem, ergo productum eſt primo inſtanti. Hoc argumentum ſupponit eam doctrinam, quam ſuprà reiecimus, ſcilicet, formam concreari, ſi producatur ſimul cum ſubiecto: probaui enim, iuxta communem acceptionem definitionis creationis, ſiue forma & vnio illius ſit corruptibilis, ſiue incorruptibilis, ſi tamen verè dependet à materia (vt expreſsè Suarez fatetur pendere, id quod de omnibus formis materialibus, etiam cæleſtibus, intelligit) neceſſarium omnino eſſe, vt tales formæ, ſi cum ea dependentia producuntur, non creentur propriè, ſed educantur ex materia: ad quam eductionem non neceſſariò debet materia generationem formæ tempore præcedere: ſufficit enim, ſi priùs natura intelligatur; & quoad hoc dixi ſuprà, eamdem eſſe rationem de aquâ & de cælis, 25 quidquid in contrarium vrgeatur; ergo etiamſi in primo inſtanti ſint producti omnes cæli, producti ſunt per veram generationem quoad formam attinet; vnde ex eo capite nihil penitus infertur de prima aut de ſecunda die contra Patrem Molinam.

Forma incorruptibilis poteſt eſſe in materia poſt corruptibilē. Si verò ratio Suarez reducatur ad eam, quam ex D. Thoma paulò antè inſinuaui; quòd forma incorruptibilis non poſſit præſupponere priùs tempore aliam formam, adhuc non videtur vrgere. Primò, quia facilè reſpondetur ex dictis à me in Philoſophia; formam ideò incorruptibiliter adhærere ſubiecto, non quia nullam præmiſerit ante ſe in eadem materia formam; id enim per accidens eſt ad incorruptibilitatem; ſed quia, cùm ſemel intrat ſubiectum, eo ipſo iam non poteſt ampliùs inde expelli, quod rectiſſimè intelligitur, etiamſi priùs fuerint in ea materia multæ aliæ formæ. Secundò non vrget, quia iam dixi, ad generationem non requiri prioritatem temporis.

Secunda probatio P. Suarez. Secundo argumentatur, quia ſi Moyſes nomine cæli ſolum empyreum intellexiſſet, valdè obſcurè, & præter ſenſum vulgarem eius vocis, locutus fuiſſet: nam de empyreo cælo pauci tunc ſciebant. Communiter autem vocantur nomine cæli corpora cæleſtia, viſibilia, ergo illa Moyſes maximè comprehendit ſub ea voce. Vnde addit P. Suarez, etiamſi vt probabile admitteretur, cælos eſſe productos ex aliqua præiacente ſubſtantia, aqua, vel ſimili, non tamen poſſe concedi 26 illam fuiſſe ſignificatam nomine cæli.

Reiicitur à Granado. Hoc argumentum non placuit Granado, eò quòd initium Geneſis, vt & Suarez obſeruauit, viſum eſt omnibus difficile; potuit ergo (ait Granadus) ibi

eſſe

eſſe aliqua obſcuritas in ea voce. Secundò ait, ſatis inter fideles notum fuiſſe dari aliquam ſedem Dei & Angelorum; eamque appellatam cælum. quod poteſt ampliùs confirmari: Moyſes enim, iuxta ipſum Suarium, comprehendit ſub ea voce cælum empyreum, ergo ea vox ſignificabat etiam tunc illud cælum, alioquin ſub ea non fuiſſet comprehenſum; quia Moyſes non inuenit tunc nouas ſignificationes pro vocibus, ſed vſus eſt antiquis, ergo, etiamſi illud ſolum cælum ſignificaſſet, non propterea vſus fuiſſet in ſignificatione abſtruſa, ſed in communi; licet non comprehendiſſet quidquid per eam vocem ſignificabatur. quod longè aliud eſt. Nihilominùs tamen argumentum Patris Suarij iudico valdè firmum; ſicque illud vrgeo: quia licet vox illa vtrumque cælum ſignificet, ideóque eam accipere pro vno tantùm non ſit obſcura acceptio, in propoſitionibus tamen indefinitis ſemper accipitur vox *vniuerſaliter* pro omni ſignificato; ſicut quando Iob dixit cap. 14. *Homo natus de muliere*, &c. idem eſt ac ſi dixiſſet, *Omnis homo.* & quoad vocem hanc *cælum* idem ex

Auctor indicat firmam, & vrget vlterius.

Vox vniuerſaliter quomodo debeat accipi.

27 Geneſi colligitur; nam nomine illo ſingulari ſemper comprehendit illos omnes cælos. ſic Geneſis 2. *Iſtæ ſunt generationes cæli & terræ.* & rurſus: *In die quo fecit Dominus Deus cælum & terram.* vbi à nemine negari poteſt, non ſolùm empyreum ſignificatum, ſed & ceteros alios, & ornatus eorum; ergo, quando Scriptura tradens aliquod dogma coniungit *cælum & terram*, τὸ *cælum* vniuerſaliter accipitur pro omni cælo, & non pro aliquo determinato & particulari tantùm. Confirmatur: In ipſo Symbolo Apoſtolorum Eccleſia retinet eadem verba *cæli* in ſingulari & *terræ*, comprehendens per τὸ *cæli* omnes cælos; ergo pari modo credendum eſt fuiſſe vſurpatam à Moyſe eam vocem in eadem ſignificatione. Sufficienter ergo ex eo loco probatur ſententia communis. A ratione verò efficaciter ſuaderi non poteſt, quia in manu Dei fuit hoc vel illo die cælos illos creare: habemus tamen ſat efficacem congruentiam: non enim videbatur expediens facere tunc maximum miraculum, quod adhuc diuinitus repugnare multi cenſent, ſcilicet, materiam primam pro eis cælis ſine omni forma ſubſtantiali producere, aut eam formam eis dare, quæ die ſequenti deſtruenda foret. Nam licet in creatione animantium omniũ tam terreſtrium quàm aëreo-

Ratione efficaciter probari non poteſt.

Congruentia.

28 rum, quàm aquatilium, deſtruxerit Deus aliquam partem formæ, quam primo produxerat; id tamen non videbatur vllo modo in cælis inconueniens. Ratio differentiæ eſt manifeſta; nam animantia per ſe etiam ſucceſſu temporis producenda erant per generationem ſubſtantialem ſimili interueniente ſubſtantiali mutatione, ideò voluit Deus in initio etiam id oſtendere; at cæli nec petunt primò produci ex aquâ, nec poſteà ſucceſſu temporis talis productio continuanda erat; ad quid ergo Deus tam vaſtam formam creaſſet vno ſolo die duraturam?

Ad Molinæ fundamenta reſpondetur.

Iam reſpondendum ad Molinæ fundamenta. Ad illud de firmamento ſecunda die producto variè à variis reſpondetur. Quidam enim nomine firmamenti intelligunt aëris regionem: quam explicationem probabilem iudicat D. Thomas ſuprà. Secundò, alij putant productos fuiſſe cælos omnes fluidos prima die, ſecundâ verò non quidem datas illis nouas formas ſubſtantiales, ſed tamen conſolidatos ſeu condenſatos; & hoc vt ſummùm probat teſtimonium vltimo loco allatum ex Recognitionibus D. Clementis. Sed de hoc firmamento fuſiùs ſecunda die, vbi pleniùs reſpondebitur ei argumento, ſimulque ſecundo & tertio inde deſumptis, quòd aſtra non in aëre, ſed in cælo ſint poſita. Ad quartum reſpondeo, variè accipi vocem *aquæ*, dum ponuntur ſupra cælum. D. enim Thomas dat duas vel tres ſolutiones independenter ab hoc intento; in primis enim dicit vocari aquas, non quia ſint eiuſdem ſpeciei, ſed quia habent diaphaneitatem & denſitatem aliquam; 29

Aquæ quæ ponuntur ſupra cælum variè accipiuntur.

ſicuti aquæ ad eum modum quo empyreum cælum denominatur ab igne, non quia igneus ſit, ſed quia habet ſplendorem ſicut ignis. Secundò dicit, aquas ſupra firmamentum idem eſſe, ac ſupra aërem infra cælum lunæ: quem aërem ait etiam probabiliſſimè vocari firmamentum.

Ad teſtimonium ex Epiſtola Petri, *Quod de aqua ſit cælum*, reſpondeo in primis, nimium videri probari hoc argumento: nam cùm vniuerſaliter D. Petrus dicat, quòd cæli erant priùs, videtur etiam incluſiſſe cælum empyreum, & conſequenter docuiſſe etiam hoc fuiſſe de aquâ. quod Molina non admitteret. Secundò reſpondeo abſolutè, τὸ *de aqua & per aquam conſiſtens*, non cadere ſupra cælos, ſed ſupra terram: quæ eſt vox immediatè antè poſita, & iuxta bonam Grammaticam reſpondet in numero illi participio *conſiſtens*; ſignificat autem terram vndique aquâ cinctam, quaſi de illa & per illam conſtitiſſe in ſuo loco.

SECTIO QVARTA.

Digreſſio de materia horum cælorum & capacitate ad recipienda accidentia ſublunaria.

DE prima tituli parte egi in libris de Cælo, dixíque rem omnino eſſe dubiam; nunc ſolùm aduerto, Patrem Tannerum, quæſt. 4. haud ſatis diſtinctè difficultatem hanc pertractaſſe: cùm enim in initio benè ſuppoſuiſſet diſtinctionem inter materiam primam & formam ſubſtantialem, ideóque videretur loqui de ſola materia prima; num. tamen 7. proponens rurſus ſtatum quæſtionis ait, ſermonem maximè eſſe, quanam materia propinqua conſtent cæli, ſeu cuius naturæ ſint. vbi per verbum illud *materia propinqua* iam videtur denotare, ſe non de materia prima, ſed de tota quaſi materia, ſeu ſubſtantia loqui; vnde ipſe negat aquam conſtare materia ignea & ignem aquea. quod ſine dubio non eſt intelligendum de materia prima: nam in hoc ſenſu ipſe, & meritò, vnam in ſpecie docet eſſe & ignis & aquæ & elementorum omnium materiam primam; ergo non accipit materiam pro ſola prima, ſed vel pro illa vt iam completa per formam; aut, quod verius videtur, pro materia prima affecta accidentibus proprijs alicuius elementi, quo ſenſu dicere ſolemus, elemẽta manere in mixtis: ergò in eo ſenſu quærit, an cælum ſit mixtum, an verò quaſi quintum elementum, ſiue habeat eandem ſpecie materiam primam, ſiue non. Ideò hæc fuſiùs notaui, ne ali- 30

P. Tannerus hanc difficultatem non ſat diſtinctè tractat.

quis decipiatur, putans eum loqui de materia prima ſecundùm ſubſtantiam, vt planè primo aſpectu ego putaui, terreatúrque poſteà, dum tam grauiter inuehitur in eos, qui dicunt materiam illam eſſe eiuſdem rationis cum elementari: cenſuræ enim illæ non ſunt contra ſpecificam vnitatem materiæ primæ, de quâ nec in Patribus, nec etiam in Ariſtotele aliquid diſtinctè inuenitur, multò minùs in Scriptura, cui ſuam ſententiam dicit eſſe magis conformem; debet ergo intelligi locutus 31

locutus contra aientes, cælum eſſe corpus mixtum ex elementis, ſiue formæ ſubſtantiales elementorum maneant ibi formaliter, ſiue ſolùm virtualiter, vt in mixtis ſublunaribus.

Idem malè citat P. Molinam. Hinc rurſus obſeruo, haud benè ab ipſo citari pro ſententia aiente cælos eſſe naturæ aqueæ Patrem Molinam hîc diſpur. 2. nam Molina ſolùm loquitur de materia prima, quam dicit præceſſiſſe ſub forma aquæ: cenſet enim, vt ſuprà vidimus, ſola duo elementa, aquam & terram, fuiſſe creata, putátque id eſſe conformius Scripturæ. At, ſicut *Mens P. Molinæ.* non propterea dicit Molina, ignem, qui creatus eſt ex aquâ, eſſe naturæ aqueæ, & idem eſt de aëre, ſed planè diuerſum, & tertium elementum, aërem verò quartum, licet omnia eadem materia prima conſtent; ita eodem modo aſſerit Molina, cælum, licet eadem materia prima ſpecie conſtet, quá aqua, terra, ignis & aër, non tamen illud eſſe
32 igneæ, terreæ, aëreæ, &c. Neque etiam Molina putat ex Scriptura conuinci; cælos eſſe naturæ aqueæ (vt ibi obiicit Tannerus) ſed præceſſiſſe aquam in ea materia; quod eodem modo de igne dicit; qui tamen non eſt naturæ aqueæ, vt obſeruaui. quod dico de Molina, puto probabiliter de aliis, quos Tannerus citat pro ea ſua ſententia. Porrò Molina expreſsè dicit cælum habere formam natura ſua incorruptibilem, & omnino diuerſam ab elementis, & conſequenter facit illud quintam eſſentiam diſtinctam ab elementis; quod Tannerus ibi benè probat, oſtendens, cælos nec igneos, nec aëreos, nec terreos, nec aqueos eſſe, licet habeant fortè aliqua accidentia elementis communia, vt lucem & diaphaneitatem, ſicut aër & aqua. quam veritatem iam communiter omnes defendunt.

Secunda difficultas. Maior, & quidem de re, difficultas eſſe poteſt circa ſecundam ſectionis quæſtionem; vtrùm ſcilicet cæli recipere poſſint frigus, calorem, ceteráve accidentia corruptiua. Negant nonnulli recentiores, quia accidentia corruptiua non poſſunt eſſe in corpore incorruptibili; eo enim ipſo illud *Probabilius, non poſſe recipi in cælo qualitates ſublunares.* redderent corruptibile. Ego tamen, licet iudicem non eſſe fundamentum ſufficiens ad ponendum ibi calorē, & ſimilia accidentia, ideóque credam probabiliùs negari, arbitror tamen, etiam in con-
33 *Contrarium etiam probabile.* trarium non eſſe rationem vllam; nam argumentum immediatè ante factum, quòd calor ſit deſtructiuus, fortè probat non poſſe in eo gradu induci, in quo contrarius ſit formæ cæli; at ſimpliciter induci non poſſe non probat. Adde, ſicut ignis numquam deſtruitur per calorem, cur non poſſemus dicere, ſolem, etiamſi in ſe formaliter calidiſſimus ſit, non tamen propterea poſſe deſtrui per eum calorem, imò maximè per illum conſeruari, frigori autem eam formam ſolis natura ſua ita eſſe contrariam, vt nec primum gradum frigoris admittere poſſit materia, in quâ ea forma eſt, licet alioquin ipſa materia natura ſua eſſet capax illius accidentis? Certè (vt dixi alibi) ſubiectum in ſe capax vnius formæ ſæpè redditur inca- *Subiectū capax ex ſe vnius formæ ſæpè redditur aliunde incapax.* pax illius per acquiſitionem alterius contrariæ; ſic anima natura ſua capax peccati redditur in æternum incapax per viſionem beatam: ſic materia ipſa, quæ ſecundùm ſe eſt capax exiſtendi in puncto ſecundùm omnes ſuas partes, ſi eſſet ſine quantitate, redditur tamen per quantitatem in æternum incapax naturaliter eius penetrationis; & eiuſmodi poſſent inſtantiæ multæ afferri. Vnde non video, cur non poſſit cælum accipere qualitatem aliquam frigoris, aut caloris, ſalua eius incorruptibilitate: & fortaſſe ex eo loco Pſalmi 18.
Nec eſt qui ſe abſcondat à calore eius. id eſt ſolis, 34
putaret aliquis eum de facto habere calorem. Verùm ille locus parum vrget, quia non intelligitur de calore in ipſo exiſtente, ſed ab eo promanante ad extrà.

Cælum non eſſet mixtum, etiamſi haberet aliquos gradus caloris. Neque ex eo, quòd cælum haberet aliquos gradus caloris, aut frigoris, ſequeretur illud eſſe mixtum, aut non eſſe quintam eſſentiam: nam ignis eſt eſſentia diſtincta ab aëre, terrâ & aquâ, ac cum illis quartam eſſentiam conſtituit, neque eſt mixtum vllo modo; & tamen habet calorem, ſicut aër in ſententia communi, & ſiccitatem ſicut terra; ergo etiam poſſet cælum eſſe quinta eſſentia, licet haberet vnam aut duas etiam ex primis qualitatibus, quas habent aliæ quatuor eſſentiæ. Vnde concludo, valdè dubium eſſe, vtrùm non de facto habeat cælum aliquam ex qualitatibus, licet, quia non debemus ponere in aliquo accidens vllum ſine ratione, ne multiplicemus entia ſine neceſſitate, qualis in præſenti nulla apparet ad ponendas eas qualitates formaliter, crediderim probabilius eas illis negari; ſufficit enim vt eas contineant eminenter, vt ſol continet calorem, & frigus continetur in virtute influente aliorum aſtrorum. in quo acquieſco P. Tannero & aliis quos pro ſe citat, nec de incorruptibilitate cælorum aliquid ampliùs occurrit dicendum, præter ea quæ in libris de Cælo dixi; quæ non ſunt repetenda in præſenti.

DISPVTATIO TRIGESIMA.

De aëre, terrâ, igne, aquâ.

SECTIO PRIMA.

De creatione: vbi de Angelorum creatione, & an illi intelligantur nomine cæli.

1 *Aër productus primo die.* QVoad aërem exigua eſt in præſenti controuerſia: nam illum productum prima die, imò primo momento ſimul cùm terra, omnes ferè docent; tum quia omnia quatuor elementa, inter quæ aër ſecundum locum habet, eo momento producta, communis ſententia docet; tum quia ſuperiùs oſtendimus, nomine cæli paſſim in Scriptura aëris regionem vſurpari. ita nota ſunt ea loca, vt ſuperfluum ſit illa in præſenti congerere. Hinc *Aër quo nomine comprehendatur.* probabiliſſimè concluditur à Moyſe, aërem comprehenſum in hoc capite nomine cæli; & quidem aërem initio ſtatim productum, denotant etiam verba ſequentia Scripturæ, *Et Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas.* Scio ſpiritualiter aliquos eum locum explicare de Spiritu ſancto fouente aquas, vt in lege gratiæ per Baptiſmum regenerare poſſent; at ea explicatio non eſt vllo modo litteralis, aliquid autem aliud, quod conuenientius ibi intelligitur nomine ſpiritus quàm aër, ego non video,

video., ergo iam ſupponitur productus; atqui non ſignificatur vllo proprio nomine, quando de productione agitur, ergo comprehenditur nomine cæli. quâ de re vide Suarium caput 7. numer. 9. vbi ex multis Scripturæ locis probat ſpiritum accipi pro vento. Sic Iſaiæ 4. & 59. Pſalm. item 147.

2 *Obiectio Soluitur Primò.* Dices, Aër tunc non mouebatur, quia inutilis erat ille motus, ergo non ſignificatur nomine ſpiritus, qui ſuper aquas dicitur motus. Varias rationes reddunt interpretes de eo aëris motu, quas hîc examinare non eſt operæpretium. Ego Primò reſpondeo, multò minùs potuiſſe Spiritum ſanctum *Secundò.* moueri localiter: vnde ex hoc capite minùs ille ibi ſignificabitur quàm aër. Secundò, cum P. Suario cap. 7. non ſignificari ibi proprium motum, ſed vel naturam aëris ex ſe mobilem, vt dixit Theodoretus, vel certè τὸ *ferebatur* idem eſſe ac quod alia translatio, quam Hieronymus ſequitur, *fouebat aquas:* vel denique τὸ *ſuperferebatur* idem eſt, iuxta Auguſtinum, ac *erat ſupra aquas.* Addo, admitti poſſe aliquem leuem motum, etiamſi nobis ignota ſint motiua, ob quæ Deus illum voluit; certum enim eſt potuiſſe habere multa. Denique concludo, ſi quis contendat aërem fuiſſe eo momento productum, non tamen ſignificari nomine cæli; ſicut aqua ſine dubio etiam fuit producta, licet non ſignificetur nomine cæli: ſi, inquam, hoc modo diſcurrat quis, haud multùm contendam contra illum: dat enim totum quod de re poſſumus optare, nempe productionem aëris in primo inſtanti, licet negetur aliquid ad quæſtionem de nomine ſpectans, an ſcilicet illum comprehendat vox illa *cælum*, de quo adhuc ſect. ſeq. redibit ſermo.

3 *Angeli quando producti.* Quod verò ad Angelos attinet, dixi, dum de ipſis agerem, productos illos fuiſſe in primo inſtanti creationis terræ & cæli, ideò hac de re nec verbum hîc faciam ampliùs. Duo tamen vel tria, quæ videntur propria eſſe huius loci, diſcutienda ſunt. Vnum eſt, an illi ſoli ſignificentur nomine cæli: quod dubium maximè tractatur propter Auguſtinum, qui lib. 12. Confeſſ. cap. 7. illos ſolos ſignificatos credit ea voce: cui etiam adhæret S. Gregorius 37. Moral cap. 24. *Nomine cæli non intelliguntur Angeli.*

Dicendum tamen eſt, proprios & veros cælos ibi intelligi, vt ſuprà fusè oſtenſum eſt; nam vocis proprietas id neceſſariò petit: eſt enim valdè allegoricus modus loquendi, per cælos Angelos intelligere, maximè vbi dogma aliquod fidei continetur, & hiſtoria narratur. Alioquin non eſſet ex eo loco certum, cælos creatos in tempore; ſed poſſet quis dicere, eos fuiſſe æternos, & Scripturam ſemper loqui de Angelis nomine cæli. quod ſine dubio duriſſimum eſt; neque in hoc puncto ampliùs puto hærendum.

4 *Angeli includuntur nomine cæli; non tamen tamquam ornatus illius, vt vult Suarez.* Secunda ergo difficultas eſt, an ſaltem includantur nomine cæli, licet ſimul proprium cælum ſignificetur. P. Suarez affirmat implicitè ibi includi, quatenus Angeli ſunt ornatus cæli: meritò enim, qui dicit creatum cælum, poteſt intelligi etiam locutus de eius perfectionibus; ſicut qui diceret perfectam fuiſſe domum, poteſt intelligi de omni etiam ſupellectilis ornatu. Ego quidem arbitror, implicitè ibi eos intelligi, at non qua parte ſunt ornatus cæli: nam cùm prima die non dicatur cælum & terra producta cum ornatu, imò potiùs contrarium colligatur ex Scriptura, quia ſequentibus diebus primò perfectio elementis & cælis addita fuit, non poteſt commodè ex eo titulo dici eos incluſos nomine cæli. Secundò, quia Angeli non tam ornatus quàm habitatores ſunt cæli: licet autem ornatus poſſit includi, quando dicitur domus perfecta; non tamen videtur congruum intelligere, tunc habitatores eſſe ibi ſignificatos, ergo ex eo capite non rectè ſuadetur eos includi nomine cæli. Meliùs ergo probari inde poteſt, Moyſem comprehendiſſe implicitè Angelos, non quidem ſub illa voce *cælum* ſeorſim ſumpta, ſed ſub illa ſimul cùm voce *terra*: nam duæ illæ voces ſimul ſumptæ ſignificant ordinariè totius mundi opificium viſibile & inuiſibile; vnde dixi ſuprà, à Paulo Deum dici Dominum cæli & terræ. quibus verbis omnia comprehendit, etiam Angelos: eodem modo in Symbolo Apoſtolorum *cæli & terra* pro omnibus creaturis ponuntur, ſicut etiam ſequent. ſect. dicemus de igne & aquâ; quæ etiam in primis illis verbis non comprehenduntur explicitè, vt conſtat, neque implicitè vt ornatus, quia non ſunt ornatus, ſed ſubſtantia, neque alio modo, niſi quatenus duo illa verba ſignificant totum mundum, ibi comprehenduntur. quam rationem tandem reddit Suarez ſuprà; citat autem pro ea Chryſoſtomum docentem, illis verbis Moyſem per compendium totam mundi fabricam comprehendiſſe. Verùm Chryſoſtomus videtur eſſe in ea ſententia, de quâ nos egimus ſuprà (& ſaltem D. Thomas pro ea citat Chryſoſtomum, non tamen ponit locum) ibi ſcilicet non ſignificari opus ſpeciale primi diei aut primi inſtantis, ſed omnia opera ſex dierum breuiter propoſita, vt proponit orator materiam, de quâ poſteà acturus eſt tota oratione. Hæc autem explicatio alia eſt valdè à noſtra: nos enim ſupponimus, non comprehendi ibi opera aliorum dierum, ſed nomine *cæli & terra* ſignificari communiter totum mundum, etiam piſces, plantas, &c. ibi autem omnia etiam comprehendi, exceptis tamen his quæ ipſa Scriptura teſtatur diebus ſequentibus primùm producta; cúmque de Angelis nihil dicatur ſequentibus diebus, ſicut de plantis, piſcibus, &c. videtur certum, fuiſſe eos comprehenſos nomine illo complexo, *cælum & terram.* *Probatur.* 5 6

Obiectio ex Patribus. Obiici poſſunt in contrarium Baſilius, qui lib. de Spiritu ſancto cap. 16. & hom. 1. in Hexaëmeron, videtur ſupponere, ex propoſito omiſſam à Moyſe ibi mentionem Angelorum; quod ipſum Chryſoſtomus & Cyrillus apud Suarez num. 2. ſentire videntur: eſt autem triplex eorum fundamentum. Primum, quod Moyſes ſolùm rerum viſibilium narrationem ſuſcepit, ergo non Angelorum. Secundum, nam verbum illud *cælum* non ſignificat Angelos. Tertium, quòd Iudæi erant tunc incapaces cognoſcendi Angelos, ergo non eſt de illis locutus Moyſes.

Reſpondetur. Reſpondeo tamen, eos Patres fortè non voluiſſe excludere niſi ſolam explicitam mentionem Angelorum. Quòd ſi adhuc dicat quis, eos voluiſſe omnem omnino mentionem excludere, proptereà ego non cenſeo improbabile, dicere, Angelos quidem productos tunc temporis; quia ex aliis locis id conſtat, etiamſi non ſint comprehenſi ſub verbis Moyſis, vt ſuprà in ſimili dixi de aëre: nihilominùs ſtandum noſtræ ſententiæ, quam non lædunt rationes factæ. Ad Primam, negatur à Moyſe non fuiſſe ſuſceptam etiam narrationem rerum ſpiritualium; voluit enim creaturas omnes à Deo in tempore productas oſtendere; inter illas autem ſine dubio comprehenduntur Angeli. Secundæ rationi de ſignificatione vocis 7 *Secunda obiectioni reſpondetur.*

Tertia.

vocis iam eſt abundè reſponſum, & oſtenſum, quomodo in ea voce contineantur etiam Angeli. Tertiæ de incapacitate Iudæorum reſpondeo, longè ante Moyſem fuiſſe ſatis magnam notitiam Angelorum inter Iudæos ex Abrahamo & Iacobo; quorum hiſtoriæ ſine dubio erant valdè notæ Hebræis. Secundò, Iudæi in ipſa peregrinatione in terram promiſſionis ſæpè audiebant de Angelo præcedente; audierant etiam Angelum occidiſſe omnes primogenitos Ægyptiorum, &c. Adde, Moyſem directum à Spiritu ſancto, benè ſciuiſſe ſe hiſtoriam ſcribere non ſolum pro Iudæis, ſed maximè pro futuris ſeculis, & pro hominibus doctioribus; etiamſi tunc Hebræi eam capere perfectè non poſſent. Adde vltimò, in ipſo libro Geneſis eum paſſim facere mentionem Angelorum; ergo, vt eos tunc nominare poſſet, debuit priùs de eorum creatione aliquid dicere, ne quando poſteà de illis aliquid Iudæi audirent, putarent eos vel eſſe improductos, vel certè ab æterno fuiſſe. Conſtet ergo, eos ibi implicitè comprehenſos.

SECTIO SECVNDA.

De creatione terræ.

8

Quid ſignificetur nomine terræ.
Ratio dubitandi.

EXplicatis his quæ nomine cæli à Scriptura comprehenduntur, dicendum eſt, quid nomine terræ ſignificetur. Eſt autem hæc ratio aliqua dubitandi: nam ſi dicamus, ſolam terram prout verba ſonant, ſignificari, ergo ignis & aqua non fuere tunc producta; nam licet ſtatim de aqua addatur, *Et Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas*; nulla tamen anteà eius mentio facta erat: ne ergo ſcriptor videatur diminutus, oportet dicere ſub aliquâ ex illis duabus vocibus *cælum* & *terra* fuiſſe comprehenſam aquam, præterquam quod de igne nulla fit mentio, nec quidem poſteà; videtur autem neceſſarium, vt tunc temporis iam fuerit productus, eò quòd ſtatim intra pauciſſima inſtantia dæmones fuere ad illum detruſi; ſicut è contrario ſuprà argumentabamur de cælo empyreo pro bonis Angelis. De aëre etiam licet (vt præcedenti ſectione diximus) probabile ſit, comprehendi nomine cæli, non tamen eſt omnino certum: & Molina aliíque putant, eum prima die non fuiſſe creatum; quod à fortiori de igne cenſebunt. Ideò variæ ſunt ſententiæ circa ſignificationem eius vocis *terra*; quas concluſionibus ſequentibus facilè refellemus, & ſimul rem totam elucidabimus.

9

Variæ ſententiæ, quid nomine terræ ſignificetur.
Prima concluſio: Non intelligitur materia prima.

Prima ergo concluſio ſit: Nomine *cæli* & *terræ* non ſignificatur ſola materia prima ſine vlla forma ſubſtantiali. Hæc eſt contra tres diuerſas ſententias; Primam Auguſtini, qui omnium omnino corporum tam cæleſtium quàm ſublunarium materiam primam cenſet fuiſſe creatam informem lib. 1. de Geneſi contra Manichæos cap. 7. nomine verò *cæli* ſanctos Angelos intelligit. Et etiam contra Secundam, quæ ab hac regula excipit cælum empyreum. Et contra Tertiam, quæ excipit omnes cælos. pro quâ vltima refert Suarez cap. 8. num. 3. Philaſtrum, Abulenſem & aliquos alios. Noſtra tamen concluſio eſt eiuſdem Suarez num. 10. Tanneri ſuprà dub. 1. num. 11. qui multos alios pro ea referunt. Probatur autem manifeſtè ex Scriptura: nam in hiſtorica narratione non ſunt verba allegoricè & impropriè interpretanda; atqui ſolam materiam primam vocare cælum & terram, eſt planè improprius & metapho-

Probatur concluſio.

ricus modus loquendi; quia ſola materia propriè non eſt terra, ſed vna pars illius, & quidem heterogenea; quæ ſola non retinet nomen totius. 10
Quod vrgeo euidenter: nam ſi, eò quod ex materia prima componatur terra, illa materia etiam ſola dicitur terra, ergo cùm ex illa componantur eodem modo animalia, plantæ, arbores, homo, &c. erit etiam haud aliter verùm, prima die fuiſſe producta animantia, plantas & hominem, quàm ſit verùm, fuiſſe productum cælum & terram. Quod quàm ſit abſurdum & contra Scripturam, nemo non videt, cùm ipſi terræ imperauerit Deus, vt produceret herbam, &c.

Reſpondetur obiectioni.

Dices fortè, Aliquando denominatur totum ab vna ſolum parte. v. g. homo dicitur corporeus & materialis propter ſolam materiam primam: ergo etiam terra dici poteſt tunc producta propter ſolam materiam primam, quæ eſt eius pars. Reſpondeo diſtincto antecedente, quando actu ſunt vnitæ partes, & conſtituunt totum, ſolet ab vna parte totum denominari, concedo antecedens; antequam ſint inter ſe vnitæ, ex eo præcisè, quòd vniri poſſint, tribuitur ea denominatio, nego antecedens; vnde nego conſequentiam. Explico: quando iam exiſtit homo, & ſunt vnitæ partes, ac connexæ ratione eius vnionis & connexionis, denominatio vnius partis tribui ſolet 11
alteri aut toti, quod tunc, vt dixi, exiſtit, vt in exemplo poſito in obiectione. At quis vmquam dixit, poſſe dici me productum fuiſſe ab initio mundi, eò quòd tunc fuerit producta vna pars mei, nempe hæc materia prima qua conſtituor? ergo cùm ab initio verè non exiſteret terra, ſed vna pars, quæ eodem modo poterat componere, aërem, ignem, plantas, homines, piſces, &c. quo ipſam terram, & nihil adhuc compoſuerat; cur, quæſo, magis dicenda eſt terra producta quàm homo, quàm nos qui iam viuimus? Longè ſanè talis modus loquendi abeſt à communi & propria phraſi. Eamdem ſententiam probat D. Thomas; quia materia prima cùm ſit pura potentia, non poteſt exiſtere etiam diuinitus ſine vlla forma. Verùm de hac ratione fusè actum eſt in Phyſica, vbi oſtendi, id nullo modo repugnare. Nonnulli alio vtuntur argumento, quòd ſcilicet ſi terra facta fuiſſet ex præiacente materia, non fuiſſet creata ex nihilo; quod videtur eſſe contra Scripturam: nam 2. Machab. 7. ſancta illa mater à filio ſuo petebat, vt aſpiceret ad cęlum & terram, & intelligeret, quia ex nihilo fecit illa Deus, ergo creauit illa. Deinde argumentantur ex Concilio Lateranenſi ſæpè citato, vbi dicitur; ab initio vtramque creaturam angelicam & mundanã, creatam fuiſſe. 12
Verùm neque hoc argumentum vllo modo vrget: nam aqua ideò præcisè dicitur producta ex nihilo, ſeu creata; non quia forma aquæ ſit creata, aut ex nihilo producta, ſed quia eius materia prima creata eſt ex nihilo. Replicabis cum auctoribus eius argumenti, hanc doctrinam in mixtis eſſe probabilem, non verò in elementis; quod hi promittunt ſe oſtenſuros; id tamen non præſtant, nec poſſunt; & clarè reiicio eam diſparitatem. Primò, quia iam non diſputamus, quid de facto contigerit, ſed vtrùm Auguſtini ſolutio vera ſit, poſſe ſcilicet aliquid dici productum ex nihilo ex eo capite, quòd materia illius producta ſit ex nihilo: quòd ſi ſemel hæc locutio eſt vera, eodem modo habebit locum in elementis quo in mixtis; nec poterit vllus oſtendere, non accipi in eo ſenſu ea verba Scripturæ ab illa Machabæa matre. Imò addo abſolutè, quidquid de re ipſa ſit, illam

Quando totū denominetur ab vnâ parte.

Rationes pro concluſione noſtra ab aliis quibuſdam allatæ non probant.

Aqua cur præcisè dicatur creata.

Sitne abſolutè creatum, cuius materia ex nihilo producta eſt. Senſus verborum Machabææ matris.

illam feminam ſolum noluiſſe dicere, quòd nihil cæli fuerit ante creationem, ſiue ſimul omnes partes ſiue aliqua priùs vno aut altero inſtanti producta fuerit. Quis enim dicet probabiliter, illam feminam tunc de eis ſubtilitatibus fuiſſe ſolicitam,
13 aut ad gratiam Dei exaggerandam pertinuiſſe, quòd in vno inſtanti omnia fuerint producta magis, quàm ſi priùs vno inſtanti materia ſola, dein inductæ formæ fuiſſent? Certè ego non alio modo eam iudico locutam, quàm ſi nunc alia Catholica & ſancta femina de eo initio cæli loqueretur; quæ non de ſecundo aut primo inſtanti eſſet ſolicita, ſed ſupponeret doctrinam communem, quòd mundus non fuerit ab æterno, nec quidem ſecundùm vllam ſui partem. Fuſiùs proſecutus ſum reſponſionem hanc, quia eo loco Machab. vtuntur hi auctores ſæpè pro iſta comproductione formæ cum materia. & meo iudicio eſt planè extra rem.

Machabæa mater locuta eſt, vt nunc alia Catholica & ſancta femina loqueretur.

Secundò idem probo apertè, quia in ſententia horum mixtum & elementum potuit eſſe ab æterno, quo caſu creatum fuiſſet ex nihilo, non quia præceſſiſſet nihilum realiter; nec quia forma mixti non fuiſſet educta ex ſubiecto, ſed præcisè, quia materia prima non habuiſſet ſubiectum; ergo cùm idem contingat de facto, oſtendi fusè ſuprà, de facto etiam eductas fuiſſe formas cæli & terræ; non eſt ergo, cur ex eo modo loquendi de creatione inferant, in eodem inſtanti etiam formam fuiſſe productam. Et eadem ſolutio applicanda eſt ad alteram ex Lateranenſi Concilio confirmationem.

Aliorū ratio pro noſtra ſententia refellitur Secundò.

14 Meliùs ergo noſtra ſententia ſuaderi inde poteſt; quia cùm materiam primam exiſtere ſine forma, ſit magnum miraculum, non debemus ſine vrgentiſſimo fundamento illud de facto concedere; atqui nullum tale eſt, imò verè euidens ex Scriptura teſtimonium in contrarium, ergo.

Ratio vera concluſionis.

Dices, A Scriptura terra dicitur inuiſibilis, incompoſita. & Sap. 11. *Omnipotens manus tua, quæ creauit orbem terrarum ex materia inuiſa.* ergo materia prima præceſſit creationem elementorum, &c. Reſpondetur facilè, ideò terram dici inuiſam, quia tenebræ erant ſupra illam; inanem autem & vacuam, quia nec herbas, nec plantas nec animantia in ſe habebat. Sapientiæ verò 11. ideò dicitur orbis ex materia inuiſa creatus; non quia præceſſerit tempore ipſa materia inuiſa; quod fortè quis diceret eſſe in terminis repugnans: nam ſi materia præceſſit, impleuit totum orbis ſpatium, & conſequenter iam fuit orbis; vnde rurſus orbis fuiſſet ante orbem. Hæc tamen impugnatio nulla eſt; quia ſiue tempore ſiue natura ſolùm præceſſerit materia inuiſa, ex eâ certè dicitur à Sapiente creatus orbis: ergo ſi ea materia iam faciebat orbem, orbis dicitur creatus ex orbe. quod eſt
15 idem abſurdum anteà illatum, *Orbis præceſſit orbem.* Relicta ergo hac impugnatio, quia facilè reſponderi poteſt, materiam ſolam & inuiſam non vocari orbem ſimpliciter, ac proinde meritò ex eâ formatum dici orbem à Scriptura, aliter reſpondeo & dico, ideò terram & aquam dici inuiſas, quia aqua ob tenebras, terra etiam ob aquas non erant oculis corporeis viſibiles. Addit benè P. Suarez, etiamſi concedatur ibi eſſe ſermonem de materia prima, meritò dici ex eâ creatum orbem; non quia præceſſerit tempore, ſed quia ſemper præcedit natura, & ex eâ educuntur formæ. Quæ doctrina veriſſima eſt & ampliſſima pro eo loco; licet à Suarez non tradatur conſequenter; quia (vt ſuprà vidimus) ſaltem verbis ſemper inſinuat, non productas fuiſſe in primo inſtanti formas illas ex ſubiecto, ſed in eodem ſigno naturæ concreatas cum materia.

Obiectio.

Soluitur. Cur terra inuiſa dicatur, cur inanis & vacua. Cur orbem ex materia inuiſa creatum dicat Sapientia.

P. Suarez pro nobis rectè, pro ſe inconſequenter loquitur.

Fortè autem iuxta hanc ſolutionem poteſt explicari locus ille ad Hebræos 11. *Fide intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei; vt ex inuiſibilibus viſibilia fierent.* id eſt, Credimus ſæcula, ſeu mundum, tempora, &c. producta eſſe verbo Dei; ita vt ex inuiſibili materia priùs natura præcedente fuerint producta. Vel aliter poteſt *τὸ ex inuiſibilibus* ad ideas diuinas referri, vt eo modo quo fuêre ſæcula & orbis in ideis, talia ſint ſuo modo à parte rei producta. Vel denique, quia priùs 16
elementa ceteráque omnia fuêre in tenebris, ideóque inuiſibilia oculis humanis, vt paulò antè diximus.

Explicatur locus ad Hebræos 11.

Obiicies Secundò cum Marſil. in 2.q.8.a.2. in tertia eius parte (licet enim citetur pro diuerſa ſententia apud Suarez n.5. re tamen ipſa præcedentem tenuit de informitate ſubſtantiali) ſi materia habuiſſet ſuam formam ſubſtantialem, non potuiſſet dici chaos, confuſa, &c. Reſpondeo facilè, ideò ſic appellatam, quia inuiſibilis, quia tecta aquis, quia ſine fructibus, animantibus, &c.

Obiectio Secunda.

Soluitur.

Concluſio Secunda ſit: Materia prima non fuit creata cum ſola aliqua forma corporeitatis communi & generali. Ita Suarez ſuprà num. 13. probatur autem ab eo, quia repugnat, produci à parte rei formam aliquam ſecundùm rationem genericam & communem; neceſſariò enim debet eſſe forma aliqua particularis & determinata. Verùm arbitror, P. Suarium non penitus tetigiſſe mentem eorum qui talem formam in materia prima ponunt; vt ſunt Abulenſis, Strabo, vel Straubus, & Lyra: hi enim non cogitarunt rationem aliquam genericam & vniuerſalem formæ productam realiter fuiſſe; id enim eſſet nimis magnus & craſſus in Philoſophia error: loquuntur argo non de forma cõmuni Logicè, ſeu vniuerſali, ſed de aliqua forma in ſe quidem particulari, & indiuidua; quæ tamen reperiatur in omnibus compoſitis, & per quam materia prima conſtituatur in ratione corporis phyſici; adhuc tamen deſit illi ſecunda forma, vt ſit aqua, altera, vt ſit viuens, &c. ad modum quo in Phyſicis diximus de forma corporeitatis, quam Scotus & alij ponunt de facto, & de formis partialibus, quas alij admittunt in viuentibus. In hoc autem ſenſu non habet locum argumentum Suarij, quod ſolùm impugnat eam rationem genericam & abſtractam. Meliùs ergo ea ſententia reiicitur, quia licet diuinitus non repugnet talis forma, non poteſt tamen, naturaliter loquendo, vel apparens argumentum afferri, quo probetur eam dari in omnibus entibus ſublunaribus, Cur enim materia prima cum ſolâ forma aquæ non cõſtituet corpus aquæ, & ſic, proportione ſeruata, de ceteris? aut, ex quo effectu vel ſigno talis forma ſuadetur; quidquid ſit de formis partialibus viuētium, vbi aliqua poteſt ſpecialis ratio reperiri.

Materia non fuit producta cum aliqua forma generali.

Probat P. Suarez.

P. Suarez non benè intellexit mentem auctorū huius ſententiæ. 17

Explicatur mens [illegible]rum.

Refelluntur in auctores fortiùs.

Imò concluſio Tertia ſit: Etiamſi daretur talis forma, non poſſet dici cum eâ ſolâ fuiſſe creatam materiam primam. probatur eiſdem argumentis quibus prima concluſio? nam materia etiam cum eâ forma non magis eſſet aqua aut terra, quàm homo vel lapis, vt de ſola materia ſuprà diximus; nam etiam ea forma eſſet indifferens ad alia mixta, ergo non eſſent verba Scripturæ vera, quæ terram cælúmque creatum dicunt. Secundò, quia etiam eſſet grande miraculum, producere eam materiam ſine tertia forma, à quâ naturaliter pendet, licet haberet vnam primam; ergo ſine fundamento, imò manifeſtè in contrarium vrgente Scriptura, nullo modo debemus dicere ita fuiſſe productam.

Refelluntur vlteriùs.

Materia prima nõ potuit cum eâ forma generali ſola creari.

Terra producta fuit cum forma ſubſtantiali terræ.

Quarta concluſio: Producta fuit terra cum propria forma ſubſtantiali terræ. Hæc ex dictis colligitur, quia ea forma eſt de eſſentia terræ, quam Scriptura dicit productam. & hæc concluſio videtur exigi ab ipſis Scripturæ verbis; quæ vt iacent ſine allegoria, de terra vera & propria debent intelligi, cum nihil obſit in contrarium.

SECTIO TERTIA.

De ceteris elementis, & de loco vbi creata ſunt.

19 PRima concluſio: Licet ex verbis Scripturæ non conſtet diſtinctè, in eodem momento cum terra fuiſſe producta alia elementa, aquam, aërem & ignem, quia ibi non nominantur; tamen de aquâ fuiſſe productam ante ſecundam diem, manifeſtè conuincitur ex verbis ſequentibus, *Et ſpiritus Dei ferebatur ſuper aquas*; de aëre etiam probabiliter, vt dixi ſect. 5. ex illis aliis, *Et ſpiritus Dei ferebatur ſuper aquas.* Secundò, etiam ex eo, quòd dicantur *tenebræ* fuiſſe *ſuper faciem abyſſi*, id eſt ſuper aquas, quæ abyſſus vocantur; ergo ſupra illis erat aliud corpus, in quo eſſent tenebræ, non cælum; quia hoc non tam profundè deſcendebat; ergo aër: neque poteſt dici, aquas ad cælum lunæ pertigiſſe, & ex eis poſteà factum aërem; nam, vt ſuprà dixi, ea citiſſima corruptio aquarum, vt aër produceretur, videtur aliena à ſapienti Dei prouidentia, cùm aër natura ſua non petat generari ex aquâ.

Aqua & aër producta cum terra ante ſecũdam diem.

Itẽ ignis probabilius prima die productus fuit.

De igne non eſt tantum fundamentum, quia nulla verba eius capitis eum ſignificant; nihilominùs tamen, quia, vt dixi ſuprà, fuêre ſtatim eo cruciati dæmones, ſine dubio fuit etiam productus prima die. vnde ſit

Omnia elementa producta primo momento.

Secunda concluſio: Magis conforme menti ſanctorum Patrum & Scripturæ videtur, ipſo primo momento fuiſſe omnia quatuor elementa producta. In hac conueniunt Tannerus & Suarez ſuprà: qui referunt D. Thomam multóſque alios Patres pro illa. Tannerus verò adducit etiam Auguſtini, Baſilij & Tertulliani clariſſima teſtimonia.

20 Eſſe verò magis conforme Scripturæ, inde patet, quòd nomine cæli & terræ ordinariè non ſola terra & ſoli cæli vſurpantur, ſed omnia elementa, quibus orbis conſtat; imò, niſi aliunde ſit ratio excipiendi, etiam vſurpantur beſtiæ, animantia, &c. vno verbo, quidquid in mundo eſt. Vnde Act. 17. Paulus apud Athenienſes aiens de Deo, *Hic cæli & terræ cùm ſit Dominus*, &c. ſanè non ſolùm voluit innuere, Deum eſſe Dominum cæli & terræ, ſed etiam aquæ, ignis. Similiter in Symbolo Apoſtolorum dicimus, *factorem cæli & terræ*; quod idem eſt ac, *omnium quibus mundus coaleſcit*; ergo nomine *cæli & terræ* omnia quatuor elementa producta intelliguntur. De aliis verò rebus, quia poſteà Scriptura eas dicit productas, non poſſumus intelligere fuiſſe comprehenſas in prima eâ ſignificatione; & per hanc rationem reſpondetur obiectioni initio factæ: nam cùm de igne & aqua non dicatur poſteà producta, debet eis verbis comprehendi.

Cæli & terra ſignificat quidquid in mundo eſt.

Non fuerunt cõmixta elementa, ſed quoduis ſuo loco diſtinctum.

Tertia concluſio: Non fuere producta elementa inter ſe confuſa, ſeu quaſi mixta, ad modum quo in luto, terra & aqua reperiuntur, ſed tota terra in ſuo loco, ſuprà ipſam autem aqua, aër rurſus ſupra aquam. Hanc benè defendit Suarez ſuprà contra aliquos: qui, vt ſaluarent tunc fuiſſe chaos aliquod ſeu confuſionem, omnia inter ſe permixta poſuerunt. videtur autem ex Scriptura ſatis apertè deduci noſtra concluſio. Nam abyſſus denotat profunditatem aquarum inter ſe continuatarum, non verò lutum aliquod. De terra item, tamquam de aliquo toto per ſe exiſtente, non confuſo & permixto, dicitur, *Erat inanis & vacua.* Tertiò, aëre nomine ſpiritus probabiliter ſignificato etiam videtur denotari fuiſſe purus, & non permixtus terra & aqua; alioquin non magis aër eſſet ſupra aquas quàm terra, quàm ipſæ aquæ, quia omnia fuiſſent permixta. Ratione denique probatur, quia ſi etiam ibi intelligatur ignis permixtus; certè non niſi cum magno miraculo, quod gratis fingitur, dici poteſt fuiſſe conſeruatus intra aquam in minutiſſimas partes diuiſus. 21

Probatur ex ſacra Scriptura.

Probatur ratione.

Ignis vbi fuerit productus.

Dixi de terra, aqua & aëre; nam quoad locum ignis, ego, qui alibi dixi eſſe multò probabilius, non dari ſupra regionem aëris vllum ignem, etiam puto, non fuiſſe tunc ignem vllum collocatum ſupra aërem, ſed ſolùm in inferno incluſum in ſupplicium damnatorum, dæmonum & hominum. Moueor, quia, vt ſuo loco dixi; nec neceſſitas nec vtilitas ex tali ignis poſitione infra cælum aſſignari vlla poteſt, nec experientia id perſuadet, ergo. Confirmo: In centro terræ debuit produci propter dæmones iam ab initio ferè damnatos: atqui hoc ſufficit, vt dicatur productum ignis elementum, ergo non eſt neceſſum alium ſupra ponere.

Cur nullus ignis videatur admittendus infra cælum.

22

Obiectio.

Soluitur.

Dices, ignis petit eſſe ſupra alia corpora, ergo debuit ibi produci. Sed contrà, quia rogo, vel ſupponis iam productum extra infernum alium ignem, vel non: ſi ſupponis, fateor illum petere talem ſuperiorem locum; aſt ego nego eum productum; quòd autem ſit productus, non poteſt probari ex exigentia ipſius in locum altiorem: nam ea exigentia iam ſupponit productionem, quæ, vt dixi, à me negatur; quia non eſt fundamentum, ad dicendum de facto dari alium ignem, quam qui eſt in inferno, & apud nos in focis, caminis, &c. cuius ignis naturæ in altum tendenti non ſit ſatis per hoc, quòd alius ignis diſtinctus ſit ſupra aërem; non enim propterea ille qui apud nos eſt magis aut minùs aſcendit. Quòd ſi productus non ſupponatur alius ignis ab eo qui fuit pro dæmonibus, malè dicitur eius natura tendere in altum; quia inde non probaretur, niſi hunc, qui eſt in inferno, quaſi violenter ibi detineri: quod inconueniens, ſi eſt aliquod, non vitatur ex eo, quòd alius diſtinctus detur ſupra regionem aëris.

Præter ignem infernalẽ & noſtrũ vſibus communem, alius non datur.

Secunda ratio, cur ignis non ſit productus ſupra aërem

Secundò inducor vt credam, ignem non fuiſſe ſupra aërem, quia vel debuiſſet habere ſuam naturalem lucem, vel non: neutrum autem dici poteſt, ergo. Quòd non poſſit dici caruiſſe luce, patet; quia poneretur magnum miraculum conſeruando illum ita violenter ſine paſſione propria, quæ neceſſariò & naturaliter ab eo dimanat. Cum 23 luce autem non poteſt fuiſſe ibi; quia cùm fuiſſet puriſſimus, vt & qui illum ponunt, dicunt fuiſſe & in quantitate multò maiori quàm ſit aër (ponit enim hæc ſententia eò maiora elementa quò ſunt ſuperiora) neceſſariò debuiſſet ignis ille vehementer illuminaſſe aërem, etiam aquas; & conſequenter non fuiſſent illæ tenebræ quas ponit Scriptura. Reſponderi poteſt, ignem quia valdè ſubtilis eſt, & non denſus, non illuminaſſe. Verùm hæc ſolutio ex triplici capite à me reiicitur. Primò, quia aër quò purior, & conſequenter iuxta arguentis mentem rarior, magis infrigidat in ſereniſſima hiemis nocte, ergo raritas non impediret, ne ignis illuminaret. Secundò, Eſto raritas aliquid impediat de actiuitate; quâ probabilitate dici poteſt penitus impeditam illuminationem?

Reſponſio ad rationem reiicitur Primò.

Secundò.

Certè

Certè & vim calefactiuam omnino ei poſſemus ex hoc capite negare, diceréque, Si in ignes medios ſuam retinentes raritatem ſtupa proiiceretur, non comburendam propter raritatem ignis. quod manifeſtè falſum apparet. Quòd ſi ſemel calori ea vis tribuitur non obſtante raritate, certè negari non poteſt luci, quæ cùm non habeat contrarium, adhuc faciliùs poteſt operari quàm calor; nec apparens ratio eſt ad dicendum, lucem impediri per raritatem, non verò calorem, ergo non fuiſſent tunc tenebræ. *Tertiò.* Tertiò reiicio eam ſolutionem, quia (vt agens de raritate dixi in Philoſophia diſp. de continuo) corpora non ſunt rara, ex eo quòd eadem pars materiæ ſit iam in maiori ſpatio quàm anteà; oſtendi enim id repugnare, niſi eadem ſit in duobus locis; *Raritas per corpuſcula explicata non cadit in elementum purum.* ergo raritas in eo conſiſtit, quòd introducantur corpuſcula aliqua in corpus rarum: id autem, quando elementum eſt purum, non habet locum, ergo tunc ignis fuit ſummè denſus; ergo ſi habuit ſolam naturalem lucem, illuminauit orbem, & conſequenter tenebræ nullæ fuêre.

Obiectio. Dices Primò, Eadem difficultas erit de eodem igne in inferno. Nego conſequentiam. *Soluitur.* Primò, quia etſi ibi fuiſſet lucidiſſimus, quia tamen terra eſt opaca, non tranſiuit lux ad nos; Scriptura autem ſolùm dicit tenebras fuiſſe ſupra faciem abyſſi, quid autem in inferno fuit, non dicit. Adde, ſub lite eſſe, an ignis in inferno, *Ignis gehennæ vix lucet.* quia eſt in aliqua alia materia extranea, ad modum quo in officina calcaria intra lateres, an, inquam, lucem ibi producat aliquam. de quo nos egimus ſuprà. Denique difficultas eſt communis omnibus qui independenter à puncto de creatione ignis prima die docent, illum in inferno non eſſe lucidum.

Obiectio Secunda. Soluitur. Secundò dices, Si nullus fuit ignis productus extra infernum, vnde habuere homines primum ignem? Reſpondeo, Eſto ſit productus ſupra aërem ignis, habuerúntne inde homines ignem pro coquendis cibis? ergo per eum ignem ſupra productum parum iuuantur noſtri foci & camini. Reſpondetur, Adamum ſciuiſſe modum excutiendi ignem ex ſilice, ex aliis rebus, & inde facilè ſemper conſeruatum alicubi, aut commodè primò excitatum.

DISPVTATIO TRIGESIMAPRIMA.

De luce primo die producta.

SECTIO PRIMA.

Lux ea fuit vera & propria.

1 LVCEM eſſe productam prima die, teſtantur manifeſtè Scripturæ verba; difficultas ergo præſentis diſputationis tota eſt in explicanda tum natura tum cauſſis eius lucis. *Auguſtinus putat fuiſſe ſpiritualem lucem prima die.* D. Auguſtinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap 9. cenſet, lucem illam fuiſſe ſpiritualem, imò Angelos nomine lucis intelligit. *Fuit propriè lux materialis, etiam ex mente Eccleſiæ.* Dicendum tamen eſt cum communi omnium ferè Patrum & Scholaſticorum ſententia, lucem illam fuiſſe corporalem, ſeu materialem ac propriam. Vide Suarez lib. 2. cap. 1. & hic videtur eſſe ſenſus Eccleſiæ in Hymno Dominicæ ad Veſperas:

Lucis Creator optime,
Lucem dierum proferens,
Primordiis lucis nouæ
Mundi parans originem.

Probatur Primò. Probatur autem hæc ſententia Primò, quia ſubſtantiam ſpiritualem creatam vocare lucem, eſt improprius modus loquendi; alioquin etiam cùm Deus creauit Adamum, dici potuiſſet creaſſe lucem. quod ſine dubio valdè allegoricum eſt. *Granadus pro Auguſtini ſententia laborat.* Granadus ſummè laborat vt totam ſententiam Auguſtini circa productionem mundi probabilem eſſe oſtendat, eius tamen animum laudo, rem non approbo; 2 quia, vt dixi ſuprà, reuerà duriſſima eſt ea explicatio, & vt talis reiicitur à P. Suario, alioquin & modeſtiſſimo & D. Auguſtino addicto; à Molina, Tannero & aliis. *Aliquorum reſponſiones pro Auguſtino.* Pro Auguſtino reſpondent aliqui, etiam Deum dici lucem; & habitum luminis gloriæ, qui datus eſt ſine dubio Angelis beatis, dici lumen. de illo enim explicantur ea verba Pſalmi 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* ergo Angeli poſſunt propriè dici lumen. *Reiiciuntur ob improprias locutiones.* Reſpondeo. illas locutiones, etiam de Deo, non eſſe proprias, ſed allegoricas, & eodem modo, quoad habitum luminis gloriæ: ſæpè enim in Scripturis tribuuntur multa Deo per metaphoram; ſicut Chriſto, quòd ſit *leo de tribu Iuda*; quòd ſit *vitis*: *Deus noſter ignis conſumens eſt.* ex quibus locis non licet vllo modo inferre, ignem propriè ſignificare Deum aut leonem Chriſtum. *Multa Scripturæ loca nõ poſſunt intelligi in propria ſignificatione.* Licet autem tales locutiones admittantur ſæpè in Scriptura, quando ex modo loquendi & ex contextu conſtat eſſe ibi allegoricum ſenſum, non licet vllo modo in narratione hiſtorica, & vbi dogma præcipuum traditur, accipere vocem illam in tam impropria ſignificatione, relicta alia communi, vulgari & ordinaria. 3 *Inconuenientia ex locutionibus Scripturæ, ſi propriè ſumantur.* Alioquin ſi Scriptura incepiſſet, non ponendo particulam illam *In principio*, quæ repugnat Spiritui ſancto, ſed ſimpliciter, *Deus produxit ignem, aquam, aërem*; liceret, inquam, accipere Spiritum ſanctum ſub nomine ignis, diceréque eam eſſe propriam eius vocis ſignificationem, eò quòd alibi in Scriptura dicatur, *Deus noſter ignis conſumens eſt.* quod ſine dubio eſt valdè alienum à propria verborum acceptione. & D. Thomas quæſt. 67. art. 1. notauit cum Ambroſio lib. 2. de Fide, initio, eam lucis ſignificationem ab Auguſtino traditam eſſe metaphoricam.

Explicatio Auguſtini reiicitur Secundò. Secundò reiicitur explicatio Auguſtini: nam tenebræ quæ dicuntur eſſe ſuper faciem Abyſſi, & quæ deſtructæ ſunt per lucem, non poſſunt eſſe dæmones vt in peccato exiſtentes; tum quia hi non fuêre ante bonos Angelos, ergo non fuerunt ante lucem, ſi per lucem Angeli boni ſignificentur: tum quia illi non erant ſuper faciem abyſſi tamquam in ſubiecto, ergo debent veræ & propriæ materiales tenebræ ſignificari, ergo etiam lux, quæ illas tenebras pepulit, debet eſſe vera & materialis; ſtatuta ergo materiali & vera luce, difficultas præcipua eſt, quænam illa fuerit.

SECTIO SECVNDA.

Sententia Patris Suarez, vbi, quo die ſint aſtra creata.

4 PAter Suarez lib. 2. cap. 2. reiectis aliis ſententiis, opinatur, eam lucem eſſe ipſammet lucem ſolis ab eodem ſole productam in aëre; & quidem ab initio mundi ſeu primo inſtanti creationis; ait autem, ſolem fuiſſe creatum in alio hemiſphærio, ita vt eo inſtanti creationis apud nos eſſent tenebræ, vt verificentur verba illa Geneſis 1. *Et tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*; addit tamen, adeò prope noſtrum hemiſphærium fuiſſe creatum ſolem, vt tenebræ illæ non niſi vnico inſtanti durauerint: incepit enim ſol poſt illud inſtans immediatè moueri & apparere nobis. & per ordinem ad hunc motum explicat illa verba, *Fiat lux*; quoad ſolem verò reliquáque aſtra ait ideò quarto die dici producta; non quia vel quoad ſubſtantiam ſint producta, vel quoad lucem, ſed quia eo die inceperunt habere motum non diurnum præciſè: hunc enim habuêre ab initio, ſed difformem illum, qui maiores dies in æſtate, minores efficit in hieme.

Sententia P. Suarez de productione ſolis & aſtrorum.

5 Huius ſententiæ non aliud eſt fundamentum, quàm non velle vllum miraculum concedere in prima eâ creatione; quod deberet concedi, ſi vel lux fuiſſet producta ſine ſubiecto, aut ſol non fuiſſet productus primo momento, cùm ille ſit pars cæli, quod primo die ex toto fuit productum: ſi autem ſol fuit productus prima die, cùm lux ſit illius propria paſſio, debuit in primo inſtanti illam habere, quòd ſi non habuit, fuit miraculum; ſi autem lucem habuit, & non produxit lumen per medium, etiam fuit magnum miraculum; nam impedita fuiſſet eius actiuitas, non minùs quàm fuerit impeditus ignis in fornace Babylonica, ne combureret pueros. Nec poteſt recurri ad nebulam aliquam denſam, quæ impedierit ſolis illuminationem; nam tunc temporis aër fuit puriſſimus & eodem modo diſcurrendum de aquâ, quæ cùm ex ſe ſit diaphana, & tunc fuerit puriſſima, non poteſt negari illam fuiſſe illuminatam; ergo neceſſariò debet admitti miraculum aliquod, ſi negetur ſol illuminaſſe orbem: vt ergo miracula ſine cauſſa non admittamus, recurrendum videtur ad eam doctrinam, quam fusè Suarez eo cap. & aliis poſteà circa opus quartæ diei tradit. Mihi tamen, ſalua tanto Magiſtro reuerentia, non videtur probabilis hæc ſententia; multa enim Scripturæ loca durè valdè explicat, dátque occaſionem, vt tota horum ſex dierum productio violenter, & contra ipſius Suarez mentem explicetur; vnde

Ratio eius ſententia eſt, vt vitetur miraculum.

Improbabilis eſt ſententia Suarij.

6 Dico Primò: Verbum illud *Fiat lux* denotat veram & nouam productionem lucis. ita Tannerus ſuprà dub. 3. & Molina. videtúrque eſſe communis omnium ferè Patrum, Scholaſticorum interpretúmque Scripturæ ſententia; ita vt noſter Cornelius ſimpliciter dicat errare eos qui contrarium cenſent, etiam circa ipſamet aſtra quarto die producta; vbi tamen haud ita conſtans eſt ſententia, fuiſſe tunc primò producta. Probatur autem concluſio Primò ex proprietate illorum verborum *Fiat lux*; ſignificat enim veram & realem productionem. Reſpondet Suarez, ſi accipiatur de vera productione, tunc alludi ibi ad productionem primo inſtanti factam: quo etiam modo reſpondet ad illa verba, *Fiant luminaria magna*, &c. Verùm hæc ſolutio parum eſt probabilis; quia eodem modo mihi liceret interpretari omnia alia verba, quando Scriptura docet tertia die Deum dixiſſe, *Producat terra herbam*, &c. ibi alludi ad productionem primo die factam; & ſic facilè negabo vllam productionem tunc nouam, & dicam cum Auguſtino omnia fuiſſe vnico inſtanti producta: quod, vt ſuprà vidimus, & Scripturæ repugnat, & ipſe Suarez non facilè admittet: ſequela autem eſt euidens, quia tam hîc dicitur *Fiat lux*, quàm ibi *Producat terra*, &c.

Vera lux producta primo die.

Probatur Primò.

Reſponſio Prima Suarez reiicitur.

Secundò reſponderi poteſt, dici productam lucem, quia ad nos allata eſt. Sed contrà Primò, quia hic eſt valdè alienus modus loquendi ab ordinario: quis enim, quando vocat alium ad ſe, dicet, illum tunc fieri; aut vſurpat hanc phraſin, *Fiat cathedra, & facta eſt*, non aliud denotando, quàm 7
eam aliunde tranſlatam huc? Certè cùm Suarez meritò arguat contra expoſitionem Auguſtini, eò quòd in hiſtorica narratione tenenda ſit communis & ordinaria ſignificatio verborum, non debuiſſet τὸ *fiat* tàm impropriè explicare. Secundò, ipſa verba innuunt, Deum nō vidiſſe lucem productam ante eam diem; non dico viſionem non fuiſſe ab æterno, ſed modo noſtro intelligendi, & quaſi poſteriùs eſſet viſio. At ſi lux iam exiſteret etiam in alio hemiſphærio, iam vidiſſet quòd eſſet bona; quia Deus æqualiter videbat, quæ in alio hemiſphærio, & quæ in noſtro. Tertiò, cùm ſacer hiſtoricus per motum localem voluit ſignificare apparuiſſe aridam, benè ſciuit dicere; non quidem *Fiat arida*, ſed *Congregentur aquæ in locum vnum, & appareat arida*: ergo ſi de ſolo motu locali hîc fuiſſet locutus, benè ſciuiſſet vſurpare ea verba, *Accedat ſol, & appareat lux*, & non dixiſſet, *Fiat lux*. Quartò hîc etiam habet locum impugnatio præcedentis ſolutionis, poſſe ſcilicet dici quinto die non producta animantia, ſed aliunde vocata ex alio hemiſphærio.

Reſponſio Secunda. Reiicitur Primò.

Secundò. *Tertiò.* *Quartò.*

Reſpondebit Tertiò, verè tunc in noſtro hemiſphærio productam lucem; quia lux, ſeu lumen in aëre productum non accedit per motum localem, 8
ſed per productionem phyſicam. Sed contrà Primò, quia eo ſenſu etiam omnibus aliis diebus, & nunc, & vſque ad finem mundi, etiam eſt verum à Deo dici, *Fiat lux*; cùm tamen propria cenſeatur eius primæ diei productio lucis: ergo per illa verba plus denotatur quàm productio noua, quæ fit ex motu locali. Contrà Secundò, quia ea doctrina phyſica, quod lux non accedat per motum localem, non eſt ad propoſitum: vulgariter enim, eo ipſo quòd ſit productum corpus illuminans, dicitur iam lux producta; & ſemper vtimur verbis *accedere & recedere*. Contrà Tertiò, & hæc ſit ſecunda impugnatio opinionis Patris Suarez. Nam tenebræ illæ, de quibus eo primo capite; fuerunt ſuper totum globum terræ in vtroque hemiſphærio, ergo non fuit producta lux primo momento; nec verba illa, *Fiat lux*, poſſunt per motum localem explicari. Conſequentia eſt euidens; antecedens verò patet manifeſtè. Primò, quia poſtquam dixit *Fiat lux*, ſequitur, *diuiſit lucem à tenebris*; id eſt, Fuit lux in noſtro hemiſphærio ſeu dies, in altero tenebræ ſeu nox. Atqui ſi ab initio 9
fuiſſet producta lux in altero hemiſphærio, iam ab eo puncto fuiſſet diuiſa lux à tenebris; quia ibi fuiſſet lux ſeu dies, apud nos verò tenebræ ſeu nox; hoc tamen ſine dubio omnino eſt alienum à textu. Secundò, quia licet Moyſes exiſtens in hoc hemiſphærio locutus ſit, non eſt credibile eam propoſitionem vniuerſalem, *Et tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*, ſolùm de medio orbe intellexiſſe, ſeu

Tertia reſponſio Suarez.

Reiicitur Primò.

Secundò.

Reiicitur Tertiò, & probatur ſecundò noſtra ſententia.

ſeu de ſolo hoc hemiſphærio; voluit enim oſtendere aliquid ſingulare tunc fuiſſe, quod poſteà non amplius fuit: atqui tenebræ apud nos, & in altero horizonte lux, ſingulis diebus contingit; vt quid ergo tam emphatica ibi ponderatio, ſi non volebat nouum quid ſignificare? Quòd ſi vera eſt altera pars ſententiæ Suarez, immediatè ſcilicet poſt illud primum inſtans ſolem nobis illuxiſſe, adhuc euidentiùs reiicitur ea ſolutio; nam tunc neceſſariò ea crepuſcula debuerunt eſſe in noſtro hemiſphærio, quæ ſunt in inſtanti immediato, antequam nos videamus ſolem; tunc autem clariſſima & diſtinctiſſima lux cælo ſereno eſſe ſolet; ergo valdè impropriè dictum tunc fuiſſet, in noſtro hemiſphærio extitiſſe tenebras, cùm de veris tenebris ab omnibus explicetur ille locus; maior autem fuiſſet tunc lux quàm ſæpè in hyeme circa meridiem, aut etiam in æſtate, ſi ſint paulò denſiores nubes: nemo autem abſolutè tunc dicit eſſe tenebras ſuper faciem abyſſi, ergo de veris & rigoroſis tenebris locus ille in proprietate verborum intelligendus eſt. Specialiter autem idem vrgetur ex verbis illis Domini ad Iob cap. 38. *Vbi eras*, &c. *cùm caligine illud quaſi pannis infantiæ obuoluerem?* quæ verba ſignificant aliquid ſingulare, quod non contingit ſingulis diebus; at nunc in vno hemiſphærio ſuper mare inuoluitur pannis infantiæ, ergo tunc totum mare fuit tenebricoſum & opertum caligine; & proptereà inde infertur aliqua maior duratio quàm vnius inſtantis: id enim verbum illud imperfectum *obuoluerem* ſatis innuit. Id ipſum confirmatur ex verbo *erant* quod hîc ponitur, *Tenebræ erant*, &c. nam permanentia aliqua cenſetur ibi ſignificata; vnde dicemus infrà cum Tannero, ſex horas præceſſiſſe tenebrarum, & hora ſexta productam lucem in horizonte, ac ſi tunc primò ſol ſine præuiis crepuſculis appareret. Ad argumenta Suarez infrà reſpondebo.

Reiicitur alia ratione ſententia Suarez.

10

Vrgetur ex verbis Domini ad Iob cap. 38.

Dico Secundò, Sol, ſi fuit primo momento creationis orbis productus, ſaltem non eſt permiſſus illuminare. Probatur, quia alioquin fuiſſet in mundo lux: cuius contrarium valdè efficaciter probatum eſt, ergo. Neque obſtat id ſine miraculo non poſſe fieri; nam, quæ nos paulò antè diximus, ſatis probant, Deum voluiſſe tunc illud miraculum efficere; malóque vnum haud ita magnum miraculum admittere, quàm violenter explicare totum ferè primum Geneſis caput & alia teſtimonia.

Si ſol productus fuit primo inſtanti, non illuminauit. Probatur.

11 Dico Tertiò. Probabilius eſt, ſolem nec quidem in ſe habuiſſe lucem, imò nec ipſum quoad ſubſtantiam, item lunam ceteráque aſtra producta fuiſſe, niſi primùm quarto die. Ita Molina diſp. 2. qui vniuerſaliter de omnibus cælis, excepto empyreo, id affirmat: & licet quoad cælos non placuerit nobis eius ſententia, quia de noua productione cælorum nihil eſt in Scriptura aliis diebus, de aſtris tamen, ſole & luna videtur longè probabilior. pro eâ ſtant multi alij, quos pro ſe citat. Eam ad primum caput Geneſis tenet noſter Cornelius, ita vt contrarium dicat errorem; licet ſine dubio in eâ cenſura exceſſerit. Suaderi autem poteſt argumento ſuprà facto, ad probandum τὸ *Fiat lux*, debere intelligi de vera effectione. quod eodem modo habet locum in productione ſolis & luminariorum: non enim ſolum dicitur, *Fiant luminaria*, ſed, *Produxit Deus luminare*, &c. quod verbum maiorem vim habet. Quod autem reſpondet Suarez dici producta, quia tunc Primò cœperunt moueri motu proprio, eſt planè durum; & perinde ac dicere, Ille produxit equum, quia docuit illum gyros, ſaltus, &c. facere.

Vno miraculo admiſſo, clarè explicatur cap. 1. Geneſ. Sol eo momento nec in ſe lucē habuit. Aſtra fuerūt producta quarto die.

Sententia Suarez reiicitur.

12 Ad hominem ex doctrina eiuſdem idem manifeſtè vrgeo: nam quia aliqui Patres dicunt, ex pane fieri corpus Chriſti in Euchariſtia, ideo argumentantur pro actione ſecunda totali productiua Chriſti, & ab ipſo Chriſto procedente; ita vt ſine illa putet non ſaluari vllo modo eas locutiones; ergo à fortiori hîc debet admittere actionem productiuam lucis. Patet conſequentia ex multis capitibus. Primò, quia hîc ponitur verbum *fiat*, quod expreſsè denotat actionem; at in conſecratione ſolùm dicitur, *Hoc eſt corpus*, &c. & licet Patres dicant, De pane fit corpus, certè ſi ob illud verbum Patrum adſtruitur ſubſtantialis productio, magis eſt hîc adſtruenda, quia fides maior Scripturæ adhibenda eſt quàm Patribus. Deinde, cùm in myſterio Euchariſtiæ intercedat deſitio panis, faciliùs ſine actione intelliguntur ea verba in ſenſu proprio quàm hîc. Secundò longè maius miraculum & frequentius ponitur in Euchariſtia, admittendo actionem Chriſti ſui ipſius productiuam, quàm ſi ponamus per ſex horas impeditam lucem. Tertiò, ea conſequentia à fortiori hîc vrget, quia eſt non ſolùm ratione textus, ſed auctoritatis omnium ferè Patrum & ſcriptorum, certiùs eam productionem lucis poſteà ſucceſſiſſe, quàm ſit dari in Euchariſtia actionem ſubſtantialem circa corpus Chriſti; ergo debebimus à fortiori hîc veram productionem admittere, & non recurrere ad ſolos motus ſolis, lunæ; qui penitus ſunt inſufficientes, vt ideò ſol dicatur factus, & productus. Minùs diſpliceret adhuc, ſi ſaltem lucem illis aut virtutem illuminatiuam concederet de nouo eo quarto die; nam ſaltem quatenus luminaria, ſeu quatenus illuminantia poſſent tunc Primò dici producta, vt Tannerus cum D. Thoma & paucis aliis explicat: at hæc explicatio probabilior licet, non tamen omnino placet, quia textus non loquitur cum eis reduplicationibus; ſed abſolutè ipſa luminaria dicit producta eo quarto die. Secundò, poſſet haud improbabiliter obiici contra eam ſententiam: nam eâ quarta die dicuntur aſtra poſita in firmamento; vnde videtur inferri, ea non fuiſſe producta ſimul cum cælo & in ſuo loco, ſed producta alibi eâ quarta die, dein tranſlata ad locum ſuum. Vt enim ipſe P. Suarez & alij Doctores communiter probant, Adamum non fuiſſe creatum in paradiſo; quia cùm dixiſſet Scriptura illum productum, poſteà addidit, *Tulit ergo Deus hominem quem formauerat, & poſuit eum in paradiſo voluptatis*; ita cùm eodem modo in præſenti dicitur, *Fecit ſtellas*, &c. & poſteà, *poſuit eas in firmamento*, etiam videtur inferendum, alibi productas ſtellas, aſtra, ſolem, lunam, &c. Argumenta in contrarium ſoluam ſect. 4.

Suarez non rectè hîc negat veram productionem quam alibi ex verbis Patrū adſtruit.

13

Quo ſenſu tolerari poſſit ſententia Suarij.

SECTIO TERTIA.

A quo, & quâ horâ, fuerit lux primo die producta.

Omiſſis variis ſententiis manifeſtè falſis circa eam lucem, quæ apud Suarium & Tannerum videri poſſunt, dico, Deum ipſum immediatè ſine corpore luminoſo produxiſſe lucem eâ hora ſexta primi diei in noſtro hemiſphærio, & actione ſua eam promouiſſe ad alterum hemiſphærium, non per motum localem, ſed per nouam actionem nouæ lucis, ad modum quo ipſe ſol id præſtat: neque enim id magnum eſt miraculum.

Deus immediatè produxit lucem, idque ſine magno miraculo.

14

culum, Cùm enim Deus in ſe contineat lucem, & corpora vbi eam produxit ſint illius capacia, non eſt magnum miraculum,per ſe immediatè eam efficere ſine conſortio cauſſæ ſecundæ; imò videtur Deus hunc eumdem modum in omnibus aliis ferè rebus eis primis diebus ſeruaſſe: nam animalia non producuntur de facto niſi ab aliis; tunc verò à ſolo Deo producta fuère;ſic arbores non ſine ſemine tunc à ſolo Deo; cur ergo de luce idem non dicemus?

Obiectio Prima.

Obiicies Primò; Ergo Deus incepit tunc aliquid quod duraturum non eſſet: ſi enim ipſe ſolus producebat lucem, cùm ceſſaturus eſſet intra tres dies,iam incepit rem non permanentem. quod videtur abſurdum.

Solutio.

Reſpondeo,ſi loquamur de modo producendi illam lucem, facilè admitti ſine vllo prorſus inconuenienti, Deum illis tribus diebus habuiſſe modum non permanſurum, quantum ſcilicet ad emanationem ab ipſo ſolo Deo; nam quarto die lucem produxit ſimul cum ſole: at hoc tantum abeſt ab abſurdo,vt potiùs videatur neceſſariò dicendum iuxta textum Scripturæ, imo in hoc puncto omnes ferè conueniunt, licet in aſſi-
15 gnandis cauſſis, à quibus illo triduo lux prouenerit,valdè differant. Si verò de luce ipſa loquamur, nego incepiſſe Deum aliquid,quod non eſſet ſemper continuandum: nam ſicut lux non tranſit è ſubiecto in ſubiectum, ſed de nouo producitur & perit iuxta acceſſum & receſſum Solis;ita illis diebus à Deo, qui vbique præſens eſt, immediatè habuit lux eumdem modum productionis & deſitionis; fuítque ipſa in ſe eiuſdem rationis, & fortè æquè intenſa,quàm nunc de facto producitur à ſole: ſolum ergo mutatum eſt principium eius lucis; & Deus commiſit ſoli, quod ipſe per ſe ſolus præſtiterat. Vnde ea lux quæ facta erat,& in ſpecie eadem permanſura dicitur à Deo approbata; de modo verò aut cauſſa,à quâ proditura erat, nihil Scriptura ibi.

Non eſt abſurdum, Deũ produxiſſe lucem deſeßibilem.

Lux primo die producta fuit eiuſdem rationis cum hodierna.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Ergo diuerſitas diei à nocte illis diebus tribus non fuit facta per motum localem cæli.quod videtur abſurdum.ita nonnulli;qui tamẽ non probant directè in quo ſit hoc abſurdum,niſi quia ſupponunt à ſole eam lucem productam. Quòd ſi dicas abſurdum illud eſſe,quòd neceſſariò deberet illa lux accedere & recedere, ergo per motum localem.

Solutio.

Reſpondeo negando antecedens: nam ſi de ipſa illuminatione ſeu lumine (quod hîc ſemper voco nomine lucis) loquamur, non tranſit à ſubiecto in ſubiectum;ipſum autem ſubiectum, nempe aër & aqua, non mouebantur;
16 cauſſa autem illius lucis,nempe Deus,cùm immediatè per eſſentiam ſupponeretur præſens toti orbi, non debuit ſe mouere, vt media die apud nos & media altera die apud Antipodes eam illuminationem ſeu lucem cauſſaret. Neque in eo,quòd Deus immediatè per ſe lucem produceret,tantum ego video miraculum: licet enim ſol petat naturaliter producere lucem, de quo non dubito; ipſa tamen lux fortè æquè connaturaliter poteſt oriri ab aliis cauſſis creatis, & etiam à ſolo Deo. vnde enim noſcere poſſumus eam exigentiam in luce, vt ſit illi violentum & miraculoſum, à ſolo Deo prodire? Verùm, vt dixi, etiam data eâ exigentia, miraculum leue eſt; & valdè magnum in Scriptura habemus pro eo adſtruendo fundamentum; nec video, cur debeamus refugere leue hoc miraculum;cùm Suarez ob ſolam congruentiam, præter cauſſalitatem moralem Sacramentorum in gratiam, quæ ſola (vt ſuo loco euidenter oſtendi) ſatisfacit menti Patrum, ponat per tot annorum ſæcula tam grandia miracula, eleuationem ſcilicet aquæ,ablutionis, olei, contractus, &c. ad cauſſandam phyſicè gratiam, quia, inquit, id non repugnat, & auget dignitatem noſtrorum Sacramentorum: ſi, inquam, propter hanc conguentiam poni poſſunt talia miracula, cur ſcrupuloſè dubitabimus ponere vnum valdè exiguum, & per tres dies, quódque vix negari poteſt ſalua Scripturæ veritate? Hic modus explicandi lucem primo die
17 productam defenditur à Tannero num.7. à Molina diſp.7. qui multos pro ſe citant Patres, Athanaſium,Nazianzenum,Theodoretum, Anaſtaſium Antiochen. Damaſcenum, Didymum, Apollinarem, & alios, Confirmant autem eam ſententiam ex modo diuerſo loquendi Scripturæ: quam quarta die, quando luminaria cauſſabant lucem, illis imperabat Deus,vt diuiderent diem à nocte,& vt producerent lucem; at primo die non illis, ſed quaſi ſibi, nulli alteri id committendo, loquitur, *Fiat lux*;ergo,quia ipſe ſolus eam lucem producebat. quæ eſt probabilis coniectura. Efficacior tamen noſtræ concluſionis probatio deſumitur & ex illius claritate & facilitate, quâ explicat textum; & quia, ſi negatur (quod certè aliunde nec apparenter probari poteſt, vt dixi) lucem exigere determinatè prodire à ſole, etiamſi ſol petat eam producere,ſine minimo miraculo tota res explicatur, ergo. Addo Secundò, in ſententia eorum qui dicunt, ſolem eſſe eiuſdem ſpeciei cum toto cælo, quam defendit Suarez, poſſe valdè probabiliter dici, Deum illis tribus diebus in aliqua parte cæli lucem aliquam fixam poſuiſſe,quæ ad motum cæli illuminaret ſucceſſiuè mundum, ablatam autem eam lucem quarto die ab illa parte cæli, & cum 18
maiori intenſione aliam poſitam in altera cæli parte eiuſdem rationis cum prima quæ iam conſtituit ſolem; voluiſſe autem Deum id facere,ne putaretur ſol à ſe habere eam lucem.Sicut enim propter ſimiles cauſſas extrinſecas,cùm potuiſſet omnia vno momento in ſua perfectione producere, noluit,niſi intra ſex dies; quid mirum, ſi eam mutationem lucis voluerit facere ob cauſſam ſimilem,& multas alias, quæ illi ſuppetebant?Hæc tamen ſententia propter dicenda ſtatim non placet mihi ſimpliciter.

Mirum eſt, Patrẽ Suarez hîc refugere leue miraculum,qui alibi grandia miracula ob vnam congruentiam admittit.

Probatur noſtra ſententia

Probatur adhuc efficaciùs.

Inſinuatur alia quadam ſententia.

Congruentia pro ea ſententia,

Quâ tamen diſplicet.

Qua hora lux producta

Circa horam verò, quâ ea lux producta fuit, magna eſt auctorum diuerſitas: quidam enim arbitrantur, illam productam fuiſſe vno aut altero inſtanti poſt creationem mundi, alij verò, octodecim horis pòſt,alij ſex,alij denique duodecim.Hoc vltimum fusè docet Molina diſput.7. & 8. ſupponit enim, etiam tunc diem ſupputatum more Iudaico à veſpertino tempore; item, creatum eſſe mundum in Æquinoctio vernali reſpectu Palæſtinæ; denique, diem incepiſſe à tenebris, & terminatum in luce,vt Scriptura videtur expreſsè docere. Hinc concludit, ergo duodecim horæ noctis præceſſerunt reſpectu Palæſtinæ, & ſecutæ ſunt totidem diei ſeu lucis.

Molina conſet,poſt horas duodecim ab orbe condito.

Molinæ diſcurſus.

Vnde rurſus infert, reſpectu Antipodum Pa- 19
læſtinæ fuiſſe 24. horas tenebrarum, antequam ad eos veniret lux; quia non venit niſi poſtquam duodecim horis nos illuminaſſet; mouebatur enim eo modo quo de facto mouetur ſol: &, proportione ſeruata, eos, qui medij erant inter Antipodas Palæſtinæ & Palæſtinos verſus Occidentem, habuiſſe octodecim horas tenebrarum, & duodecim poſteà lucis;& ſic iuxta maiorem aut minorem acceſſionem lucis:illos autem,qui è contrario verſus Orientẽ erãt vicini Antipodibus,habuiſſe ſimul lucẽ cum Palæſtinis: at ea ſtatim illis euanuit,

euanuit, quia receſſit verſus Orientem, & non rediit ad illos niſi poſt 12. horas. Vnde vltimò concludit, eum diem primum fuiſſe in vna regione maiorem, in altera minorem, propter maiores aut minores tenebras, & propter minorem primam durationem lucis: nam hi (de quibus paulò antè dixi) vicini Antipodibus ex parte Orientis Palæſtinæ habuerunt 12. horas noctis, & poſteà lux non eis niſi per quadrantem durauit, ab occaſu autem eius lucis iam incepit nouus dies. quæ omnia ſuppoſito eo principio clariſſima ſunt.

Primus mundi dies inæqualis in diuerſis terris.

Ea inæqualitas lucis & tenebrarum in diuerſis mundi plagis ab omnibus admitti debet.

Addo autem, idem ab omnibus dicendum eſſe, quacumque hora inceperit ea lux, & in quacumque mundi plaga: nam cùm ea lux per motum ſucceſſiuum fecerit ſuum curſum, prout de facto illum facit ſol, neceſſum eſt, vt ſi Palæſtinis ſex horis illuxit, poſt creationem mundi duodecim tardiùs
20 illuxerit Antipodibus illorum; ſi verò incepit apud Antipodas, tunc è contrario tardiùs duodecim horis illuxit Palæſtinis, & ſic proportione ſeruata, ſiue in meridie, ſiue in occaſu reſpectu Palæſtinorum. Et ratio à priori eſt manifeſta, quia in quocumque puncto ſit ſol (& idem eſt de ea luce) & quacumque hora, tunc reſpectu vnius partis globi terræ facit meridiem, reſpectu vnius mediam noctem, reſpectu vnius ortum, reſpectu aliûs occaſum, & ſic etiam per minutiſſimas partes quadrantium; ergo debuit tota inæqualitas reperiri vbicumque & quacumque hora fuerit ea lux producta, licet diuerſæ eſſent partes, quibus nox, dies, ortus, occaſus, &c. tribuendus eſſet.

Statuta ergo hac inæqualitate omni ſententiæ communi, ad rem noſtram probabilius puto cum Tannero & aliis, computatum fuiſſe diem à media nocte; quia hic erat communiter modus numerandi diem, exceptis Iudæis; quia fortè eo modo primò inceperunt numerare diem in exitu ex Ægypto, & ab ea nocte quâ exierunt. Vnde hora ſexta matutina iuxta Æquinoctium vernum lux illa producta eſt in Oriente ipſo reſpectu Palæſtinorum, aſcenditque poſteà curſu ordinario ſolis; res tamen eſt dubia, & ita facilè etiam ſententia Molinæ defendi poteſt.

Probabilius, poſt ſex horas diei primā lucē productam eſſe.

SECTIO QVARTA.

Reſpondetur obiectionibus contra productionem aſtrorum quarta die.

21 SEctione prima explicui aſtrorum productionem, quia connexa valdè cum diſputatione de luce, etiamſi aſtra ad quartum diem pertinere videantur; nam ſolùm reſtat aliquibus in contrarium obiectionibus reſpondere. pro quo præmitto id quod in libris de Cælo dixi, probabilius videri, cælos eſſe fluidos, nec illos moueri, ſed ſolem, lunam, aſtráque omnia intra illos moueri: quod meo iudicio valdè inde perſuadetur, quòd cùm in toto cælo quarto v.g. vbi eſt ſol, non agnoſcatur aliquis influxus vnius partis cæli diuerſus ab influxu alterius, eò quòd totum ſit homogeneum, & reſpectu illius cæli ſol, licet in ſe maximus ſit, tamen velut gutta aquæ reſpectu totius Oceani, aut etiam multò minor; cùm hæc, inquam, ita ſint, difficillimum mihi apparet, ſapientiſſimum artificem Deum voluiſſe totam illam machinam moueri propter vtilitatem quæ in ſolo motu ſolis reperitur. Quis enim prudens vellet totum Oceanum perpetuo motu circulari agitari, non ob alium finem, niſi vt vna ſola illius gutta agitaretur? ego ſanè id credere non poſſum, ergo cenſendus eſt Deus, ſolem illum vt corpus per ſe non fixum cælo aut parti illius creaſſe, ſed vt ſolus poſſet moueri. Idem argumentum habet adhuc maiorem vim in Saturno, 22 qui collocatur in ſupremo cælo è mobilibus; quod ſine dubio incomparabiliter eſt maius ceteris cælis ita vt Saturnus, reſpectu cæli in quo eſt, ſit velut punctum indiuiſibile reſpectu totius terræ: quis ergo credet, pro eo puncto ſolo (loquor reſpectiuè ad cæli magnitudinem) Deum voluiſſe vt illud propè infinitum corpus moueretur, non non niſi vt traheret ſecum Saturnum; & non faciliùs & ſuauiùs diſpoſuiſſe, vt Saturnus ſolus moueretur ab Angelo, & tota altera infinita cæli moles quieſceret? vnde in Scriptura numquam de motu cæli aut firmamenti inſinuatur, ſed de ipſis aſtris, *Occidit ſol, gyrat per meridiem*, &c. & nihil ampliùs de motu cæli inde conſtat. Quòd verò ille motus non benè explicetur per canales aut epicyclos, oſtendi euidenter eo loco de cælis: nam ſequeretur eſſe vacuitatem ingentem in cælo, niſi fortè illi canales ponantur pleni aëre. quod non videtur eſſe ad rem. Vnde concluſi, probabilius eſſe, cælos eſſe liquidos, poſſeque ad motum aſtrorum cedere & iterùm occupare locum ab eis relictum, non admiſſo vacuo, eo modo quo per aërem mouentur aues ceteráque corpora.

Cæli probabiliùs ſunt liquidi, & immobiles.

Ratio de cælo ſolis.

Ratio vrgetur in cælo Saturni.

In Scripturâ nil de calorum, ſed tantum de aſtrorum motu.

Motus ſiderum non fit per epicyclos.

Hinc ſoluitur primum argumentum quod fieri poterat contra productionem aſtrorum quarta die, ſcilicet debuiſſe ab initio cælum manſiſſe imperfectum ſine aſtris; quæ ſunt partes integrantes illius. Reſpondeo enim, illud fuiſſe creatum prima die integrum omnino in ſe, etiamſi
23 tunc non fuerint producta aſtra; quia hæc non ſunt pars illius cæli propriè, ſed ornatus; qui dici meritò poteſt accidentalis reſpectu cæli, ſicut periſtromata, tapetia, &c. reſpectu domus; ſicque ſine miraculo aut violentia inuenio ſenſum proprium textui Geneſis de productione aſtrorum quarto die, explicóque alteram particulam, quòd poſita dicantur in cælo: quæ verba in rigore denotant, non fuiſſe vt partem inadæquatam ſimul cum cælo productam, vt oſtendi ſuprà ex ſimili modo loquendi circa Adamum. Hæc omnia clara videntur circa primam obiectionem.

Primum argumentum contra productionem aſtrorū quarto die ſolutū.

Secunda autem deſumi inde poterat, quòd ea materia, ex quâ poſteà quarta die formata ſunt aſtra, vel fuit prius ſine vlla forma, & ſic ponimus miraculum ſine neceſſitate; vel fuit cum forma cæli, quæ cùm ſit ex ſe incorruptibilis, non potuit niſi cum nouo & magno miraculo deſtrui. Variæ ſunt circa eam materiam ſententiæ, quas breuitatis cauſſa omitto; hoc ſuppono, non fuiſſe tunc de nihilo productam: vt enim ſuprà oſtendi, totum opus rigoroſæ creationis perfectum eſt in primo momento. Secundò, videtur probabilius, non fuiſſe corruptam aliquam partem cæli, vt inde formarentur aſtra. quod docet P. Cornelius
24 ſuprà; & probari ſolet communiter, eò quòd non creaſſet Deus eam partem formæ, ſi voluiſſet illam quarto die deſtruere. Verùm hæc impugnatio abſolutè poſita non vrget; nam in terrâ & aquâ habet manifeſtam inſtantiam: magnam enim partem formæ aquæ & terræ Deus deſtruxit, vt produceret formas herbarum, auium, animantium, &c. Dixi abſolutè non eſſe efficacem eam rationem: nam ſi ex Scriptura aut aliunde ſit fundamentum, ad concedendam eam deſtructionem partis alicuius formæ ſubſtantialis, vt in præſenti datur, non eſt cur timeamus eam concedere; licet

Secundū argumentum.

Pro ſolutione quadam ſupponuntur. Primò.

Secundò.

Inefficax ratio, formam cæli incorruptam manſiſſe.

licet ſuprà contra Molinam, dixerim, non debere admitti in ordine ad productionem cælorum, aëris & ignis; quia nullum eſt pro ea deſtructione fundamentum, & nimis multum fuiſſet de ea forma aquæ tunc deſtructum. Omiſſo ergo hoc argumento, meliùs Secundò poteſt id probari; quia licet in formis natura ſua corruptibilibus id locum habeat, non tamen poteſt ſine magna violentia concedi in parte formæ cæli, quæ natura ſua eſt incorruptibilis; ergo non debet credi à Deo producta, vt intra quatuor dies contra ſuam naturam iterùm deſtrueretur.

Efficacius probatur.

Reſpondeo ergo difficultati, Deum, deſtructa forma aquæ aut aëris, ex eius materia produxiſſe aſtra: eſt enim probabilis opinio, materiam primam cælorum eſſe eiuſdem ſpeciei cum noſtra. Imò totos cælos (empyreo excepto) ex materia aquæ formatos, valdè probabiliter tenent multi: quidquid autem ſit de toto cælo, de aſtris certè propter explicationem Scripturæ ſit valdè probabile; neque in ea productione ſpeciale aliquod inconueniens eſſe poteſt; ſuppoſita autem ea aſtrorum productione, ex materia aëris illius qui immediatus erat ipſis cælis, facilè intelligitur, verè ea aſtra fuiſſe poſita poſt productionem ſuis in locis; vt ſic ſaluentur meliùs verba Scripturæ, *Et poſuit ea in firmamento cæli.*

Soluitur argumentum ſecundum. Aſtra ex materia aëris producta.

25

Dices Primò, Non potuerunt poni, niſi fieret penetratio eorum cum cælo; quæ naturaliter repugnat. Nego ſubſumptum: nam cùm cæli ſint fluidi, ſine vlla penetratione potuerunt aſtra transferri ad ſuum locum; ſicut in aëre aues ſurſum deorſúmque mouentur ſine penetratione.

Obiectio Prima.

Solutio.

Dices Secundò, Saltem debuit eſſe magna diſcontinuatio in ipſo cælo. Reſpondeo, ſuppoſito quòd cæli ſint liquidi, non eſſe in ea diſcontinuatione inconueniens. Imò eo modo ſingulis diebus perpetuò ſol cæteráque aſtra ſecant cælum; & propterea vnum tantùm ponitur cælum, illudque liquidum (excepto empyreo, de quo ſuprà; vt poſſint eſſe diuerſæ altitudines aſtrorum & motus irregulares, etiamſi tota machina cæli non moueatur.

Obiectio Secunda. Solutio.

26

Dices Tertiò, Ad quid Deus eam tantam machinam ſolis per motum localem ſurſum tranſtuliſſet, nónne melius fuiſſet eam primò in ſuo loco producere? Reſpondeo retorquendo argumentum, Vt quid Deus totam machinam aquarum poſuit ſupra terram, vt poſteà per motum localem eam ſepararet & concluderet intra ſuos terminos? nónne melius etiam fuiſſet, ea elementa producere prout futura erant ſecunda die? quòd ſi hîc recurras ad aliqua motiua occulta quæ Deus habuit, etiam ego recurram in motu ſolis ſurſum. Adde, Angelum, qui ſolem facillimè mouet, ſingulis diebus per longè maiora ſpatia potuiſſe etiam facilè illum ceteráque aſtra ad ſuum locum attollere, vt inde mouerentur; quo ad lunam verò quia illa iuxta aërem eſt, non eſt tanta difficultas: potuit enim faciliùs & citiùs poni in ſuo loco.

Obiectio Tertia.

Retorquetur argumētum.

Angelus motor ſolis ſolē ex materia aëris productum motu locali in locum ſuum tranſtulit.

Dices Quartò, Ergo cæli incredibiliter ſunt aucti quarto die: acceperunt enim multa valdè corpora de nouo, & quidem ingentis magnitudinis; hoc autem videtur abſurdum, nam inde vnum è duobus ſequeretur, vel ceteras partes cæli condenſatas, quod probabile non eſt, vel certè cælos anteà non habuiſſe totam ſuam extenſionem & rotunditatem, ſed cùm primùm ſunt poſita aſtra, tunc eam acquiſiuiſſe, quod videtur falſum, quia tota extenſio facta creditur ſecunda die.

Obiectio Quarta.

27

Huic obiectioni, qui ſine corpuſculis admittunt condenſationem & rarefactionem, facillimè reſponderent, in corpore illo fluido tanto eam condenſationem ſine inconuenienti vllo locum habere; nam cùm ex ipſo aſpectu appareat, reſpectu totius machinæ cæli, vt obſeruaui ſuprà, exiguam valdè partem eſſe aſtra & ſtellas, facilè ſine magna condenſatione fieri illis potuit locus, vt ſi in toto Oceano deberent ſex millia guttarum ſine occupatione maioris loci addi. Hæc in ea ſententia reſponderi poſſunt probabiliter. Aſt ego, qui non admitto rarefactionem ſine corpuſculis, conſequenter in cælo, vbi ea non ſunt, exiſtimo nullam eſſe rarefactionem, ſed ſummam denſitatem, quæ ſine penetratione eſſe poteſt. Reſpondeo ergo facilè, eo ipſo quòd cælum ſit corpus liquidum, & aſtra ſint exigua reſpectu illius, vix fuiſſe perceptibilem mutationem in eo factam quo ad figuram circularem, perinde ac ſi in mare multæ naues ſimul intrarent, certè non ideò maior in circumferentia ipſius notaretur facta mutatio, quàm ſi nulla intraſſet; idem eſt, quando fortiſſimè pluit: ſine dubio enim adduntur tunc mari multæ partes aquæ, & reſpectiuè ad ipſum additio ea longè eſt maior quàm aſtrorum reſpectu cæli; quia, vt ſuprà dixi, hæc apparent in cælo, ſicut apparent in mari paucæ guttæ aquæ, quæ haberent colorem vt diſtingui poſſent; nec tam denſa ſunt aſtra quàm guttæ ſupra mare, quando pluit; quòd tamen non ideò notatur vllo modo creſcere; cur ergo idem non dicemus de cælis? Cùm enim in noſtra ſententia ſint fluidi, facilè, quacumque additione facta, augentur etiam ſphæricè aut circulariter perfectè.

Soluitur in ſententia explicante rarefactionem ſine corpuſculis.

Soluitur in noſtra ſententia.

Declaratur ſimili.

28

Quintò, & vltimò, dices, Si aſtra tunc producta ſunt ex materia aëris aut aquæ; ergo, quando Deus voluit illa producere, debuit dixiſſe, *Producat aqua vel aër luminaria magna*; ſicut dixit, quando ex terra herbæ & animantia, & ex aquâ piſces ac volatilia producta ſunt; atqui non dixit niſi, *Fiant luminaria*; ergo ſignum eſt, ea non fuiſſe producta ex aëre aut aquâ. Huic argumento multùm fidit Tannerus dub. 4. ad probandum, cælos non fuiſſe ex aquâ productos. Ego tamen hinc primam ſumo ſolutionem, ſcilicet difficultatem hanc eſſe communem his, qui vniuerſaliter de cælis id aſſerunt; & non tantùm contra productionem aſtrorum, de quâ iam agimus. Addo, eſſe etiam communem ipſi Tannero: nam ſaltem lux eſt producta ex ſubiecto, non minùs quàm ipſe ſol ex aquâ aut aëre, in mea ſententia; & tamen non dixit Deus, *Producat cælum lucem*; ſed, *Fiat lux*. Reſpondeo ergo abſolutè, Deum vſum eo loquendi modo pro libitu; quia etiam non dicendo, *Producat terra*, &c. potuiſſent herbæ produci. Fortè aſſignari etiam in re ipſa diſparitas aliqua poteſt, quò herbæ & animantia multùm habeant de qualitatibus terræ, aues autem de aqua; ideóque aquæ & terræ tribuatur ea productio, quam etiam in indiuiduis aliis poſteà terra & aqua valdè erant adiuturæ. At luminaria nihil habuerunt de aquâ niſi materiam primam, nec ampliùs in aquâ aut ex aquâ promanatura erant; ideò eorum productionem non aquæ Deus imperauit, ſed quaſi ſibi, *Fiant luminaria*, &c. Aliam obiectionem, deſumptam ex eo quòd aſtra videantur affixa cælis; id enim ſignificant ea verba, *Poſuit ea in firmamento cæli*; vnde inferri videtur, cælum eſſe ſolidum, & conſequenter ruere principium, vnde omnes ferè ſolutiones nos accepimus; facilè nunc explico, negando eam affixionem aſtrorum,

Obiectio Quinta.

Difficultas communis etiam productioni calorū.

29

Reſpondetur abſolutè. Diſparitas inter verba Dei producētis herbas, animantia, &c. & producētis aſtra.

Aſtra non ſunt cælis affixa.

tum, quam nullo modo verba Scripturæ ſignificant; vt in ſimili, licet Adamus dicatur poſitus in paradiſo, non cenſetur affixus vlli determinato loco.

DISPVTATIO TRIGESIMASECVNDA.

De operibus ſecundæ & tertiæ diei.

1 MAIORI ex parte quæ circa opera horum dierum difficultatem habere poterant expedita iam ſunt, ideò vnica diſputatione comprehendemus quæ circa hos duos dies deſiderantur.

SECTIO PRIMA.

De opere ſecundæ diei.

Duæ difficultates circa opus ſecundæ diei.

DVo ſunt quæ difficultatem ingerunt circa hanc diem: vnum eſt, diuiſio aquarum & collocatio illarum ſupra firmamentum; alterum verò, quale ſit illud firmamentum; quod ea die productum dicitur. de quibus difficultatibus fuſiſſimè auctores, Tannerus quæſt.3. per totam, Suarez l.2. cap.4. & 5. nos breuiùs rem expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia ponens aquas ſupra cælos æthereos.

QVia in hoc cap.1. Geneſis firmamentum vocatur cælum, & in firmamento dicuntur poſita aſtra, ſol, luna, &c. quæ non ſunt poſita in aëre, ſed in cælis æthereis, inferri videtur, cælum, firmamentum & æthera eſſe idem. cùmque rurſus in 1. hoc cap. Geneſis dicantur aliquæ aquæ ſupra firmamentum manſiſſe, & in aliis Scripturæ locis etiam aquæ dicuntur eſſe ſupra cælos, vt Pſalm. 148. *Et aquæ omnes, quæ ſupra cælos ſunt* &c. inferri videtur vltimò, aquas eſſe ſupra æthera.

2 *Aquas ſupra cælos Angelos putat Origenes.*

Variæ fuere in hoc puncto ſententiæ: & quidem Origenes (de quo Suarez & Tannerus ſupra) docuit, aquas illas ſolùm eſſe Angelos bonos ſupra firmamentum ſeu in cælo exiſtentes, malos autem ſeu dæmones eſſe aquas infra firmamentum ſeu in inferno. Hæc tamen ſententia inde facilè reiicitur Primò, quia violentiſſima eſt explicatio, nomine aquarum Angelos intelligere. Secundò, quia aquæ, quæ congregatæ ſunt in vnum locum, & quæ manſerunt ſub firmamento, ſunt veræ & naturales aquæ; nam & illæ cooperiebant terram: dæmones autem, cùm nec viſibiles nec corporei ſint, etiamſi fuiſſent ſupra terram: non tamen illam cooperuiſſent. Item congregationes earum aquarum appellauit Deus maria; mare autem non eſt multitudo dæmonum; ergo aquæ, quæ ibi diuiſæ dicuntur, non fuerunt Angeli. Tertiò, nam Pſalmo ſuprà citato, cùm priùs omnes Angelos hortatus fuiſſet Propheta vt laudarent Dominum, hortatur etiam ſuo modo & aquas; ergo ſunt diſtinctæ ab Angelis; ergo dicendum eſt, eas aquas verum eſſe corpus materiale à ſpiritualibus ſubſtantiis diſtinctum.

Reiicitur ea ſententia Primò. Secundò. Tertiò.

3 *Aquæ ſunt ſupra firmamentum, ſecundùm ſententiam communem. Nomine aquæ varij varia intelligunt.*

Omiſſa ergo ea paradoxa explicatione, ſecunda ſententia valdè communis ponit aquas ſupra cælum æthereum, vel etiam ſupra firmamentum, ſeu ſupra cælum vicinum empyreo. Explicant autem variè illam vocem *aqua*: quidam enim de aquis omnino eiuſdem rationis cum noſtris ac etiam actu fluidis. Alij verò exiſtimant, eas non eſſe eiuſdem rationis; ſed ideò dici aquas, quia ex materia aquæ ſunt formatæ, & habent diaphaneitatem & vniformitatem omnes partes inter ſe ſicut aqua. Alij verò neque ex aquis eas formatas dicunt, ſed eſſe primo inſtanti productas, & natura ſua eſſe corpus quoddã incorruptibile liquidum. Alij, nec ex noſtris aquis eas formatas, nec fluidas credunt, ſed corpus quoddam cryſtallinum incorruptibile, quod vocatur aqua. Nouiſſimè autem P. Tannerus nomine aquarum nihil aliud intelligit quàm mediam partem cæli empyrei, quæ eſt fluida reſpirabilis, ideóque apta vt Beati in ea ſuauiſſimam degant vitam. Varios pro quolibet ex his modis dicendi auctores apud eumdem Tannerum & Suarium ſuprà videre poteris. Vnicum 4
autem huius ſententiæ argumentum, quoad punctum, in quo omnes eius auctores conueniunt, inſinuatum eſt; quòd ſcilicet firmamentum ſit propriè cælum, & quidem æthereum, & ſupra illud ſint aquæ, iuxta Scripturam, ergo. Quòd ſi dicas, etiam aërem dici cælum, ſic dicuntur aues cæli etiam in Scriptura; non quia intra cælum æthereum volent, ſed quia in aëre ſunt. Item, eumdem aërem etiam dici firmamentum; ſi id, inquam, reſpondeas, inſurgunt contra, maximè Tannerus num.16. quia ſi firmamentum iam acciperetur pro cælo, iam pro aëre, ſequeretur, in eodem orationis contextu, & vbi rerum nomina & genera ex inſtituto declarantur, Moyſem vſum fuiſſe obſcuriſſima & alieniſſima æquiuocatione; ſiquidem ſine vlla explicatione, in productione firmamenti aliter quàm in eius exornatione vocem *firmamentum* vſurpaſſet. Tum quia planè videtur abſurdum, tam luculenter Moyſem egiſſe quarto die de ornatu firmamenti ſeu cæli ætherei, de eius tamen productione nihil anteà dixiſſe; ergo neceſſum eſt primo die narrari eius productionem, quarto verò eius ornatum; ergo vnum idémque firmamentum vtrobique deſignatur; ergo, quando ſupra firmamentum dicuntur aquæ, ſine dubio dicuntur ſupra cælos æthereos. Hoc eſt commune argumentum pro illa ſententia; poſteà 5
verò pro diuerſitate in explicatione aquarum non ſunt alia argumenta, quàm, quòd nemini placet alterius ſententia: eſt enim valdè dura res, ibi ponere elementares aquas, ac propterea quæruntur diuerſæ explicationes ſeu fulcra ad eam opinionem ſuſtentandam.

Tannerus per firmamentum negat intelligi aërem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ea ſententia reiicitur.

NOn eſt animus opiniones omnes inſinuatas in particulari reiicere & oſtendere, non vrgere varias rationes quæ offerri ſolent ad probandum, eſſe ſupra cælos aquas elementares vel formaliter vel eminenter frigidas; id enim à Suario & aliis

aliis ſufficienter præſtatur; réſque eſt ex ſe faci-
P. Tannerus, & alij non ſatis oſtendunt, non eſſe in eo capite Geneſis ſermonē duplicis firmamenti.
lis. Nunc ſolùm dico, haud ſufficienter à Tannero & aliquibus probari non poſſe, eſſe ibi ſermonem de duplici eo firmamento; & quidem nomine firmamenti in propriiſſima ſignificatione non neceſſariò ſignificari idem quod rem duram ſeu ſolidam, eſt certo certius; etiam apud Latinos:
Firmamentum non neceſſariò dicit rem ſolidam.
firmus enim idem quod ſtabilis ſeu conſtans dicitur à Calepino. & à *ferendo*, quòd conſtanter omnia ferat, deriuatur: hinc fit Primò, vt ex eo quòd cæli dicantur firmamentum, non probetur ſufficienter vllum ex illis eſſe ſolidum, vt in libris de Cælo fuſiùs oſtendi. Fateor, eò quòd res omnes duræ ſunt ſtabiles & ſolidæ, poſſe etiam aliquando eas dici firmamentum; ita vt conſequentia hæc bona ſit, *Res eſt dura, ergo eſt firma*; at non
6 è contrario, *Eſt firma, ergo eſt dura*: vnde Secundò ad rem præſentem noſtram infertur, firmum & firmamentum, ſine vlla prorſus æquiuocatione, ſignificare poſſe regionem aëris aptam ad ſuſtentandos vapores, conſtantem, ſtabilem, &c. & ſimul etiam cælos æthereos, ſiue fluidi illi ſint, ſiue ſolidi, ſeu duri, de quo nunc ago.
Per firmamētum poteſt intelligi aër, ſicut etiam cæli.

Reſpondetur ad rationes Tanneri.
Iam hinc facillimè reſpondetur argumentis oppoſitis: negamus enim ſumi à Moyſe æquiuocè eam vocem: probatum enim eſt vniuocè ſignificari vtrumque, non minùs quàm hæc vox *cælum* ſignificat primum, ſecundum, tertium, & omnes cælos quotquot ſunt (etiamſi inter ſe ſpecie differant tam quoad formam, quàm quoad materiam) imò & ipſum empyreum; quod tamen Tannerus media ex parte fluidū & longè ab aliis diuerſum dicit: ſuppoſita autem eius ſignificati vniuocatione, rectiſſimè iam hoc iam iſtud firmamentum ſignificari poteſt per eam vocem, ſicut ipſe & omnes tenentur fateri; ſuppoſito, quòd firmamentum non æquiuocè, ſed vniuocè ſignificet omnes cælos, quando dicit Scriptura, ſolem, lunam & ſtellas fuiſſe collocatas in firmamento, non eſſe ſermonē de eodem numero firmamēto: nam ſol in quarto, luna in primo, ſtellæ in octauo, iuxta commu-
7 nem opinionem, collocata ſunt; ergo, ſi ſemel concedamus firmamentum etiam eſſe vniuocum ad aëris regionem & alios cælos, rectiſſimè potuit ſemel accipi pro aëre, ſecundò pro cælo æthereo: quando ſcilicet dicuntur aſtra in firmamento poſita, tunc ſumitur pro æthereo; quando aquæ ſupra firmamentum, tunc non niſi regionem aëris ſignificat.

Reſpondetur ad ſecūdam rationem.
Hinc ad alteram confirmationem, quòd ſcilicet abſurdum ſit, Moyſem narrare ornatum firmamenti, & non feciſſe mentionem productionis illius, reſpondetur adhuc faciliùs, Primò, in ipſius Tanneri ſententia, firmamentum ante ſecundam diem fuiſſe quoad ſubſtantiam factum, & comprehendi nomine cæli; ergo, etiamſi de eo cælo non fiat ſpecialis mentio ſecunda die ſub nomine firmamenti, non propterea ſequitur narratum eſſe ornatum, & nihil dictum de productione ſubſtantiæ. Secundò reſpondeo ex dictis ſuprà, Moyſem multa comprehendiſſe implicitè in primis verbis, quæ non ſignificantur propriè per illa; ſic nihil expreſsè dicit de productione aquarum eis primis verbis, & tamen immediatè addit, *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas.* Similiter alia elementa creduntur tunc producta, vt oſtendi ſuprà; & nihil de eis dicitur expreſsè neque id eſt abſurdum in ea narratione; cur ergo eſſet abſur-
In eo capite Geneſis multa dicuntur implicitè.
8 dum, non feciſſe ſpecialem mentionem eius cæli in primis verbis, ſed implicitè inter alios cælos illud comprehendiſſe, & poſteà diſtinctè ornatum illius deſcribere? Tertiò dico, Cùm Scriptura cælum vocet firmamentum, dixeritque prima die eſſe factum cælum, iam eo ipſo dicit factum firmamentum vbi aſtra ſunt poſita, etiamſi ſecunda die nouum aliud firmamentum dicat productum.

Hinc concludo, deſtructo hoc fundamēto, quod vnicum erat pro ſententia contraria, minùs probabiliter poni vllas veras aquas ſuprà æthereos cælos. In hoc pūcto etiam aduerſarij conueniunt: nam nec ratio phyſica, nec moralis, nec vtilitas, nec decentia in eiuſmodi aquis ibi à nobis inuenitur, & ſolùm ponuntur propter eum locum Geneſis; ergo, ſi ille non vrget, conſequenter non debent poni. loquor de propriis aquis: nam cælum empyreum, eò quòd ſit reſpirabile, vocare aquas, vt vocat Tannerus, meo iudicio incomparabiliter maior eſt æquiuocatio in modo loquendi, quàm ſi firmamentum pro cælo & aëre vſurpetur (vt vrgebo paulò pòſt contra eumdem) ex quo etiam capite adhuc reſponderi poſſet ipſius argumento, 9
Vera aqua ſupra cælos æthereos non eſt ponenda. Probatur.
Reſponſio ad hominem.
etiamſi concederemus aliquam æquiuocationem in ea voce, nullum tamen eſſe abſurdum; quia & ipſe maiorem concedit in altera voce *aqua.* Stant pro noſtra explicatione D. Thomas quæſt. 68. art. 1. Rupertus Abbas; qui lib. 1. in Gen. cap. 22. pulchrè hæc habet: *Firmamentum non ſolidum quid aut durum eſt, vt vulgò putatur, ſed aër eſt extenſus & ſubtilizatus; quia licet ſolidum corpus non ſit, Scriptura illud firmamentum vocat, eò quòd diuidat aquas ab aquis.* Nec debet vllum mouere, quòd dicat Rupertus, vulgò putari firmamentum eſſe durum; vnde videtur inferri, ergo vox *firmamentum* ſignificat ex ſe aliquid durum: facilè enim reſpondemus, aliquando vocem vnam vſurpari à plebe in magis reſtricta ſignificatione quàm in ſe verè habeat; ſic apud idiotas, ſeu vulgus, Hiſpanicè vox hæc *animal* non extenditur ad hominem; ideò aliquem vocare animal, idem eſt ac illum dicere brutum aut beſtiam; & tamen in rigore illa vox etiam Hiſpanicè apud ſapientiores extenditur ad hominem, & homo dicitur *bello animal es el hombre*, pulchrum animal eſt homo. poſſent ſimilia exempla adduci, quæ dixi propter eam parentheſim Ruperti. Tenet etiam noſtram ſententiam Origenes homil. 1. in Gen. affirmans 10
Per firmamentum aërem intelligunt multi auctores.
omne corpus phyſicum, vt à Mathematico diſtinguitur, firmum eſſe. quod & Baſilius hom. 1. docet hæc addens: *Scriptura ſacra, quod perrobuſtum eſt, neque cedit, id eſſe firmamentum dicere conſueuit, atque adeò vt in aëre addenſato hac ipſa voce plerumque vti videatur.* quid clarius? idem vt probabile docet Auguſtinus libro 2. de Gen. ad litt. cap. 4. Oleaſter, Caietanus, Eugubinus, Pereira, Lorinus, & alij apud Suarez & Tannerum ſuprà.

Iam verò vlteriùs eamdem ſententiam probo, quia omnes ferè modi dicendi, qui aquas ponunt ſupra cælos æthereos, violentiam magnam faciunt voci *aqua*; vel certè ponunt ibi aliquid nimis violentum. Nam aquæ ſi ſint naturales & fluidæ, tunc & ponuntur extra ſuum locum naturalem, vbi videntur neceſſariò debere grauitare; item ſine ſuo connaturali frigore, quia ibi ſupra cælos non admittitur formaliter frigus, nec habent vtilitatem vllam ad aſpectum, aut ad alium finem; Deus autem non eſt credendus id feciſſe ſine vrgenti ratione: de quâ quamdiu nobis non conſtat, & Scriptura poteſt explicari cōmodè in alium ſenſum non eſt cur nos diuinemus vt aquas ibi defendamus: ſi verò illi loquantur de aquis non eiuſdem
Probatur vlteriùs, veras aquas ſupra cælos non eſſe ponendas.

Nec admitti debent ſupra cælos aquæ diuerſæ ſpeciei.

dem ſpeciei, ſed diuerſis, tunc ſumma eſt æquiuocatio vocis: qui enim cenſent, ideò dici ibi eſſe aquas, quia ex materia, in quâ fuit aqua, formatum eſt illud cælum (vt noſter Molina) valdè impropriè loquuntur; quia eodem planè modo aues volantes poſſunt dici aqua, quia generatæ ſunt ex aqua. quis autem non diceret, eſſe impropriiſſimum modum loquendi, aues vocare aquas? Secundò, cùm ipſum firmamentum ſit etiam in ſententia Molinæ ex aqua formatum, planè eodem modo deberet firmamentum dici *aqua*, & tunc non diuideret aquas ab aquis: ſicut non poteſt dici de aqua media in flumine, Diuidit aquas ab aquis; id enim quod diuidit, ſemper ſupponitur eſſe alterius rationis à rebus diuiſis.

Impugnatur P. Tannerus ex ſuis principiis.

Et hæc ratio eſt etiam contra Tannerum; quia licet ipſe non dicat, aquas ſuperiores & firmamentum fuiſſe ex aquis productum, nihilominùs fatetur, omnia corpora cæleſtia fuiſſe eiuſdem rationis & fluida, potuiſſéque vocari aquam; vnde ſic euidenter argumentor: ipſum firmamentum fuit anteà aqua, & non eſt corruptum ſubſtantialiter, ſed ſolidatum, ergo manſit etiam aqua: patet manifeſtè conſequentia, quia hæc vox *aqua* vox eſt ſubſtantiæ, non accidentis; vnde, etiamſi condenſetur, non deſinit eſſe aqua; ergo adhuc poſt condenſationem, quæ ſola in ſententia contraria addita eſt ſecundo die, firmamentum erit vera aqua, ergo non diuidet aquas ab aquis; quia
12 interſtitium, vt dixi, ſemper eſt alterius rationis. Et per ſe ex terminis videtur notum, voluiſſe Moyſem aliud ſignificare per firmamentum diuidens quàm per ipſas aquas diuiſas.

Per aquas nõ poteſt intelligi cælum cryſtallinum.

Eadem ratione reiiciuntur, qui per aquas cælum ſolum cryſtallinum intellexerunt: nam ſi illud eſt diuerſæ ſpeciei ab aquis, impropriè dicitur aqua; ſi eſt eiuſdem, iam redit ratio ſuprà facta contra aquas eiuſdem rationis ſupra cælos.

SVBSECTIO TERTIA.

Refutantur aliquæ ſolutiones: & ampliùs reiicitur ſententia.

Reſponſio Prima ad noſtra argumenta.

RESponderi poteſt dupliciter; Primò, non eſſe æquiuocationem, eò quòd aqua eſt vox ſignificans omne corpus diaphanum fluidum, quale eſt cælum empyreum in media ſui parte. Sed contrà Primò, quia ea vox *aqua* à ſolo P. Tannero eſt accepta in ea ſignificatione; nam cælum empyreum reſpirabile multi ponunt, nullus tamen abſolutè dixit propriè, Beatos eſſe in aquis. Nec apud Philoſophos, nec apud Latinos habet tam latam ſignificationem; vnde oleum, vinum, &c. etiam ſi ſint fluida & diaphana, non ſignificantur vniuocè, imò nec æquiuocè, nomine aquæ.

Reiicitur Primò. Fluidum eſſe, & aquam eſſe, diuerſa ſunt.

Reiicitur Secundò.

Secundò, aër videtur habere quidquid illud corpus, quod à Tannero ponitur pro ſede Beatorum;
13 non loquor iam de differentia in materiali perfectione, in luce & aliis qualitatibus; hæc enim omnia ad punctum præſens, & vt cælum vocetur, vel non vocetur aqua, ſunt impertinentia. quis autem poterit dicere aërem vniuocè ſignificari nomine aquæ?

Inſufficienti reſponſioni occurritur.

Nec ſufficit reſpondere, aërem non eſſe liquidum, ſic verò cælum empyreum; hoc, inquam, non ſufficit, quia cùm empyreum ponatur valdè ſubtile & reſpirabile, non video in quo eius liquor conſiſtat: nam liquores videntur habere aliquid de maiori craſſitie quàm aër. At hoc non poteſt tribui empyreo, ergo ex hoc capite non poteſt vllo modo aſſignari vlla diuerſitas, cur empyreum ſit propriè aqua, noſter verò aër non ita.

Scriptura valdè confusè locuta fuiſſet dicendo cælum empyreum aquã.

Addo etiam, admiſſa vniuoca ea ſignificatione dicendum, Scripturam valdè confusè locutam fuiſſe (quod benè obiter notauit Suarez) ſi nomine aquæ intellexiſſet cælum empyreum: nam cùm iuxta communem explicationem ea verba, *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas*, intelligenda ſint de aëre, vt ſuprà diximus, eſſet dubius ſenſus, ſuper quas aquas Spiritus Dei dicatur ferri. Nam ſi vox eſt vniuoca, debet omnes aquas ſignificare, & conſequenter ſupra omnes debebat Spiritus Domini ferri; alioquin in prudentum & vulgari modo loquendi non eſſet vera ea propoſitio; nam Spiritus eſſet in mediis aquis. Quis autem dicit
14 ſimpliciter de piſce qui media in abyſſo fertur, *Talis piſcis fertur ſuper aquas*? Denique in ſententia aduerſa planè in profundo aquarum fuiſſe eum aërem, conſtat manifeſtè: nam reſpectu totius machinæ omnium cælorum, aquæ maris ſunt velut vna gutta; ergo cùm aër ſolùm haberet infra ſe eam aquam maris, ſupra ſe verò omnes aquas omnium cælorum, fuiſſet planè abſurdiſſimum dicere; *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas*; ſed debebat dici, *Ferebatur in imo aquarum.* Vides ad quæ reducuntur, aſſerendo, omnes cęlos propriè & vniucè dictos eſſe aquas, cum noſtris.

Alia explicatio vocis aquæ reiicitur Primò.

Quòd ſi proptereà dicatur in illo verbo *ſuper aquas* non intelligi niſi aquas terreſtres, ſeu ſublunares, in primis vrget adhuc ratio facta; quia confuſus modus loquendi eſt, vſurpare ſine diſtinctione vocem *aquam* ex ſe vnicam & vniuerſalem in plurali; in quo numero quaſi ſuam vniuerſalitatem retinet; & tamen non accipere niſi pro media parte ſignificati: vt ſi quis diceret, *Coruus eſt perfectiſſimus ſupra aues*, ſine dubio confuſè & malè loqueretur, ſi diceret ſe τὸ *aues* non vſurpare vniuerſaliter, ſed tantùm pro veſpertilionibus aut apodibus.

Reiicitur Secundò.

Secundò, ea ſolutio reiicitur; quia cùm immediatè tertio verſiculo poſt ea verba, *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas*, addatur, *Fiat firmamentum in medio aquarum*; quis dicet hîc vocem aquarum includere omnes aquas, & immediatè ante ſolas inferiores? Hæc ſanè fuiſſet magna ex parte Scriptoris ſacri confuſio; nam, vt paulò ante inſinuaui, quando vox vniuoca ponitur in plurali, & per verbum ex ſe quaſi dicens reſpectum ad totam multitudinem; vt ſunt illa, *ſuper aquas, in medio aquarum*; ſanè in eadem vniuerſali acceptione vide- 15
tur vtrobique vſurpari.

Regula determinandi ſignificationem vocum æquiuocarũ.

Quæ verò æquiuocatio nobis obiiciebatur de voce *firmamentum* nulla eſt: quando enim vox ponitur in ſingulari, & per prædicatũ quaſi determinatur ſignificatio vniuerſalis facile & naturaliſſimum eſt, accipere eam vocem pro vno tãtùm; ſi autem ſingulariter accipitur, inde conſequitur, vt ex diuerſis prædicatis colligatur iam pro vno, iam pro altero accipi. Quod contingit circa vocem *firmamentum*; nam cùm ſol aſtraque non poſſint omnia poni in omnibus cælis ſeu firmamẽtis, neceſſum eſt, vt quando dicitur, *Poſuit ea in firmamento*, ſit intelligendum firmamentum non vniuerſaliter pro omnibus, vt & ipſe Tannerus & omnes aduerſarij fateri tenentur: nam empyreum eſt firmamentum in ſententia Tanneri; ibi autem nullum planè poſitum aſtrum: & in omnium ſententia ſol non eſt in omnibus cælis, neque luna in omnibus, & communiter ponitur firmamentum ſupra omnes cælos Planetarum; ergo omnes debent fateri, eam vocem *firmamentum* non fuiſſe acceptam in vniuerſalitate: ſi autem non accipitur vniuerſaliter,

Vox firmamentum quando vniuerſaliter, quando non vniuerſaliter accipiatur.

vniuerſaliter, tunc abſque vlla difficultate & confuſione dicimus, iuxta diuerſitatem prædicatorum in vna propoſitione, vſurpari pro quarto cælo, quando ſcilicet de ſole eſt mentio; pro primo, quando de luna; pro octauo, quoad ſtellas (loquor iuxta communem ſententiam cælos octo

16 concedentem;) quando verò ſermo eſt de diuiſione aquarum & firmamento in medio earum, tantùm eſſe ſermonem de cælo aëreo. Ecce, quòd & ſuprà me probaturum inſinuaui, quantò ſuauiùs nos varias ſignificationes vocis *firmamentum* explicemus quàm aduerſarij vocis *aqua*.

Reſpondebis Secundò principaliter, vocem *aqua*, ſi ſit æquiuoca, à Scriptore ſacro ex diuerſis prædicatis fuiſſe determinatam iam ad hanc iam ad illam ſignificationem. Sed contrà, quia, vt paulò antè dixi, præpoſitio illa *ſuper* adiuncta voci *aquas*, & illa verba, *in medio aquarum*, non denotant, in vno caſu minùs latè accipi quàm in alio. Dices, Fortè accipitur diuerſimodè, quia ſupponitur aër non fuiſſe ſupra omnes cælos; ideò, quando dicitur, *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas*, non accipitur aqua vniuerſaliter. Sed contrà manifeſtè Primò, quia id non ſupponitur ex natura rei, aut ex modo loquendi; nam aër ex natura rei poterat etiam eſſe ſupra empyreum; & ego corpus illud reſpirabile diaphanum, lucidum, quod cum

Reſponſio aduerſariorum refutatur.

17 Tannero & aliis ibi pono pro reſpiratione Beatorum, libentiùs voco aërem quàm aquam (quidquid verò de hoc ſit quod ad modum loquendi pertinet;) certè ex ſe etiam noſter aër in ſpecie naturaliſſimè ibi eſſe poteſt: vnde ergo ex præmis deberemus ſupponere non eſſe (licet reuerà non ſit) vt intelligeremus eam propoſitionem cum limitatione? Contrà Secundò, quia licet non ſit ſupra omnes cælos, ſeu ſupra omnes aquas, vnde conſtat non fuiſſe ſupra aliquos cælos; ergo ea vox non habet, vnde ſignificationem ſuam coarctet, vt priùs cum minori vniuerſalitate, deinde cum maiori accipiatur: nam etiam τὸ *in medio aquarum* poteſt accipi in medio ſublunarium, ſicut anteà vſurpabatur, pro *ſupra ſublunares*. vides nullum eſſe additum quo tollatur ea æquiuocatio.

Refutatur Secundò.

Tertiò principaliter impugno eam ſententiam: nam vel cæli illi, prout erant prima die fluidi, in ſententia Tanneri & maioris partis aduerſariorum, naturaliter ex ſe ſine violentia ſuſtentabantur ſupra aërem, qui erat in terra, vel non; ſed miraculosè à Deo tenebantur. Si primum, non fuit neceſſarium ampliùs ſolidare cælum, ne rueret, & conſequenter, nec neceſſaria fuit maior diuiſio aquarum, quàm quæ prima die facta eſt: ſi verò dicatur ſecundum, ergo prima die factum eſt ibi

Impugnatur principaliter ſententia aduerſariorum.

18 magnum miraculum ſuſtentando tantam molem aquarum, ne vſque ad aquas inferiores rueret: non debemus autem talia miracula ponere ſine vrgenti neceſſitate, qualis hîc non apparet. Hoc argumentum, ſicut & ſequens, non habet vim contra Molinam, qui aërem primo die creatum negat; habet tamen contra Tannerum & alios, qui oppoſitum ſentiunt; & vt ſuprà vidimus, longè probabilius eſt, aërem ſimul cum terra creatum.

Impugnatur Quartò.

Quartò argumentor; nam, ſtatuta creatione aëris prima die, non poteſt vllo modo intelligi nomine firmamenti cælum æthereum, ergo debet eſſe aër. Probo antecedens; nam aër ille iam à prima die diuidebat aquas has ab aliis ſuperioribus, quia inter vtraſque iacebat. Deinde, firmamentum æthereum ſecunda die formatum non diuidit aquas ab aquis: id enim quod diuidit vnum ab alio, debet eſſe vtrique conterminum,

Quod vnum ab alio diuidit, debet vtrique eſſe conterminum.

alioquin non propriè diuidit, benè enim dicitur, Fretum Gaditanum diuidit Hiſpaniam ab Africa, aut vniuerſaliùs, Europam ab Africa; quia fretum illud Hiſpaniæ, Europæ & Africæ eſt conterminum. at ſine dubio malè diceretur, Gallia diuidit Hiſpaniam ab Africa; vel, Fretum Gaditanum diuidit Hiſpaniam ab Aſia: nam licet iaceat Gallia inter Hiſpaniam & Aſiam, at Gallia 19
non eſt contermina Aſiæ; vnde multò minùs id dici poſſet de Germania, quæ nec Hiſpaniæ nec Aſiæ contermina eſt; ergo cùm æther non ſit conterminus mari, ſed aëri, licet ex altera parte ſit iuxta aquas cæleſtes, non poteſt dici ſimpliciter diuidere eas aquas à mari: quòd ſi adhuc, loquendo de omnibus cælis, id non poteſt dici, multò minùs poterit de cælo quarto ſolis & primo lunæ, qui nec mari nec aquis cæleſtibus ſunt immediati; & in ſententia aduerſa ſola inferior pars cæli empyrei tangit aquas cæleſtes; quo ergo modo, quæſo, de cælis æthereis, qui immediatè nullas tangunt aquas, verè dici poterit eſſe, qui aquas vnas ab aliis diuidunt? Moyſes autem iuxta auctores quos impugno, in eodem firmamento diuidente aquas videtur dixiſſe affixa fuiſſe aſtra; ergo iam non ſolùm æquiuocationem in voce *aqua*, ſed etiam durum ſurſum videntur hi tribuere Scripturæ, dum per cælos ſidereos volunt diuidi aquas, cùm reuerà non diuidantur; quia ad nullas aquas pertingunt. Vnde ſic formo argumentum pro mea ſententia: Id quod diuidit vnum ab alio, eſt affine aut tangens vnum & aliud; atqui ſola regio aëris eſt affinis & interiacens inter aquas & aquas, nullum autem cælum æthereum aut empyreum id habet; ergo ſola regio aëris poteſt intelligi nomine firmamẽti diuidẽtis aquas ab aquis.

Efficaciter concluditur, ſolam aëris regionem nomine firmamenti intelligi.

SVBSECTIO QVARTA.

Soluuntur quæ contra noſtram ſententiam difficultatem habent.

DVm oſtendimus, non dari aquas ſupra cælos æthereos, ſed ſolùm ſupra aërem, eadem 20
via probauimus, firmamentum, quod ſecunda die productum dicitur, eſſe aërem. Vnde multæ videntur inſurgere difficultates, quas oportet breuiter expedire, vt ſic omnino declaretur opus huius diei.

Obiectio Prima, quæ ſumit vires cõtra nos ex doctrina ſuprà tradita.

Prima & præcipua eſt, quia aër ille iam erat productus prima die, vt ſuppoſuimus huc vſque; ergo non rectè dictum eſt, *Fiat firmamentum.* Quæ difficultas ex argumento à me ſuprà facto, ad probandum contra P. Suarez, lucem verè & realiter non fuiſſe productam in primo inſtanti mundi, maiores ſumit vires: ibi enim dixi, τὸ *Fiat* neceſſariò debere intelligi de vera productione, non autem de motu locali lucis; ergo pari ratione etiam in præſenti, *Fiat firmamentum*, debet vſurpari de vera productione aëris: atqui talis ea die non eſt facta, ergo. Difficultas hæc licet Suarium non vrgeat, ob paulò antè dicta, quia τὸ *Fiat* etiam in aliis rebus non interpretatur ipſe de vera productione, alios tamen premit; qui cùm dicant, ſecunda die non productum firmamentum, ſed obduratum; τὸ tamen *Fiat* in luce intelligunt de rigoroſa productione, ergo & hîc debent ita intelligere τὸ *Fiat firmamentum*, id eſt producatur. 21
Fortè reſpondebunt, *firmamentum* eſſe nomen non ſubſtantiæ, ſed accidentale; ſicut domus non eſt nomen ſubſtantiæ, ſed artificij; ideóque ſicut, vt fiat & producatur domus, non requiritur vt producantur

Solutio probabilis aliquorum.

producantur ligna, lapides, &c. ſed vt coaptentur inter ſe; ita, vt fiat firmamentum, non requiritur niſi vt ſubſtantia illa anteà fluida, poſteà fiat dura & ſolida, & ſic fiat firma, ſeu firmamentum: in luce verò aliam eſſe rationem: eſt enim ea vox *lux* ſignificans accidens illud, quod ſaltem tunc debuit fieri ſeu produci.

Quo ſenſu dici poſſit, aërem prima die non fuiſſe firmamentum. Fateor hanc ſolutionem eſſe probabilem: at fortè nos etiam iuxta illam reſpondere poterimus, aërem, etiamſi prima die factum, non tamen ſortitum rationem firmamenti; quia ad hoc debuit eſſe magis denſus, vt poſſet ſuſtentare aquas, illam autem ſpiſſitudinem ſeu denſitatem acquiſiuiſſe die ſecundo, in quo dicitur factum firmamentum. Solutio hæc poſſet adhiberi ab his qui cenſent, ſine corpuſculis pluribus aut paucioribus poſſe conſiſtere condenſationem & raritatem. At in mea ſententia id negante, aër, qui primo die fuit puriſſimus ab omni corpore, fuit tunc maximè denſus; ergo tunc maximè ex hoc capite meruit nomen firmamenti; ergo non poſſum ad eam ſolutionem recurrere.

Melior ſolutio, præſertim in ſententia auctoris. Meliùs ergo putarem, ſi prima die non alium concederemus aërem productum, quàm qui eſt in ſuprema regione iuxta cælum; ignem enim non admitto ibi; aut ſi datur, ſolùm eum aërem puriſſimum qui iuxta ignem eſt; ſecundo verò die ex
22 *Hæc ſolutio valdè concordat cum textu.* aquis ipſis productum in medio aërem qui firmamentum dicitur. Hæc ſolutio videtur mihi valdè conformis textui ipſi: pondero enim ea verba, *Fiat firmamentum in medio aquarum*; quæ non ita videntur intelligenda, vt ſignificent, *Fiat firmamentum ſupra aquas, inde tamen transferatur & ponatur in medio aquarum.* Expoſitio enim hæc videtur valdè contraria textui; naturalis ergo eſt, Fiat in medio, id eſt, ita vt inter ipſas aquas fiat: atqui inter aquas non erat tunc aër aut aliud corpus, ſed omnes aquæ erant contiguæ & continuæ; ergo debuit pars aliqua aquæ conuerti in aërem vt firmamentum fieret. *Non ſequitur vllum inconueniens.* Nec inconueniens eſt dicere, eam partem aquæ conuerſam eſſe in aërem, quia etiam in aues & piſces erat conuertenda; & multi etiam dicunt, in totum aërem, ignem omnéſque cælos, empyreo excepto, conuerſam: licet autem quoad ea omnia minùs probabilis ſit illa doctrina, quia aër ſaltem aliquis, qui ferretur ſuper aquas, ſupponitur prima die extitiſſe, & eodem modo de cælis; certè quoad aliquam partem aëris probabiliſſima eſt. Conciliantur enim hoc modo omnes textus in ſignificatione propria: Primò, vt ſemper τὸ *Fiat* denotet, vt dixi, productionem veram. Secundò, vt firmamentum ſit factum in medio aquarum, & non aliunde tranſlatum, ita enim verba denotant. Neque in contrarium opponi aliquid poteſt quod videatur vrgere, niſi vt ſummùm, quòd ſine fundamento videamur eam productionem aëris ex aqua ponere. At ſatis magnum ex dictis fundamentum apparet.

23 *Secunda Obiectio.* Secunda difficultas ſit, quia nullæ videntur manſiſſe aquæ eo die ſupra aërem; alioquin nulla fuiſſet inferiùs lux toto eo tempore; aqua enim illa cauſſaſſet nebulam maximam ac tenebras ſupra terram: ſi verò dicatur, ſolùm manſiſſe vapores aliquos, tunc contrà obiici poteſt: Tales vapores non ſunt aquæ; vnde ſequitur, & nos vſurpare æquiuocè eam vocem *aqua*, quod obieceramus P. Tannero: & præterea ſequitur, explicationem datam, quòd in medio aquarum factum fuerit firmamentum, ruere penitus; quia nullæ manſerunt aquæ ex ſuperiori parte.

Reſponderet aliquis, non eſſe neceſſarium, vt hoc die de facto fuerint aquæ ſupra firmamentum, quia illæ aquæ non aſcendunt niſi calore ſolis; non potuit autem tunc ſol operari, quia nondum exiſtebat: ſolùm ergo dicitur hodie firmamentum factum eo fine, vt poſteà contineret aquas; vnde illa diuiſio actualis ſit explicata per anticipationem. *Solutio aliquorum non ſubſiſtit.*

Impugnatur à Suarez. Hæc ſolutio meritò diſplicuit Patri Suario num. 19. nam hodie dicitur executioni mandata diuiſio aquarum per interpoſitionem firmamenti: quod cùm hiſtoricè narretur, non poteſt explicari de ſola deſtinatione in mente Dei, quia hæc ad internum actum Dei pertinet, non ad rem ipſam. Ideò ipſe reſpondet, debere concedi, hoc die partem magnam aquæ eleuatam eſſe ſuprà aërem, 24
ſiue ſtatim conuerſa fuerit in aquam, ſiue primùm poſteà, quando pluit ſuper terram. De agente autem eleuante tunc eos vapores, non eſt curandum (inquit) quia Deus id facilè præſtare potuit interuentu Angelorum, vel per ſe ipſum immediatè. *Solutio in noſtra ſententia facilior.* Faciliùs nos conſequenter ad datam ſolutionem, quòd in mediis aquis ſit productum firmamentum, reſpondemus, ſine eleuatione vlla id contigiſſe, ſed relictas aquas multas ſuprà aërem magis attenuatas, & in ſubtiliſſimos vapores conuerſas aptáſque, vt poſteà ſuo tempore in aquas conuerterentur.

Reſpondetur obiectioni ſuprà poſita. Iam ad obiectionem ſuprà poſitam, negamus Primò eos vapores cauſaſſe tenebras: erant enim ſubtiles & tenues valdè, ideóque valdè diaphani ac capaces lucis. Secundò, etiamſi fuiſſent condenſati inſtar nubium, non proptereà tenebras cauſſaſſent; nubes enim non cauſſant tenebras, licet aliquo modo minuant lucem. Ad ſecundum verò, quòd vapores non ſunt propriè aquæ, & conſequenter, quòd iam faciamus æquiuocum illud nomen, reſponderi poſſet; in multorum ſententia, vapores retinere formaliter naturam aquæ, ideóque eſſe veras aquas; quo dato, nulla eſt difficultas. *Nubes etſi formaliter nō ſint aqua, continent tamen aquam.* Secundò, abſtrahendo ab ea quæſtione phyſica, ſiue vapores, ſiue nubes ſint formaliter aqua, ſaltem in phraſi Scripturæ & vulgari, dici aquas in nubibus contineri, nubes eſſe grauidas aqua. Vnde Iob 26. dicitur, *Qui ligat aquas in nubibus ſuis*: ad quæ Nazianzenus oratione 32. quæ 25
eſt de Theologia: *Quis aquam in nubibus alligat, eámque partim in nubibus figit (ô rem admirandam!) verbo compreſſam, tametſi natura ſua fluxam & labilem*, &c. *Aqua ſine æquiuocatione ſignificat vapores.* vnde ſine æquiuocatione dicuntur diuiſæ aquæ ab aquis: nam licet re ipſa vapores illi aqua non ſint, tamen quia iam ſunt quaſi proximè diſpoſiti ad aquam, ſine æquiuocatione transfertur vox *aqua* ad illos ſignificandos. Dices, quæ ratio eſſe poterat, vt Deus tunc aquas primo die productas attenuaret in vapores, vt rurſus illi vapores conuerterentur in aquas? Reſpondeo, vt oſtenderet modum naturalem quo deinde formandæ eſſent pluuiæ: *Modus naturalis formandæ pluuiæ.* aqua enim vi caloris & ſolis attenuatur in vapores, & eleuatur ſupra nubes, ibi condenſatur, & conuertitur in aquas; quæ per pluuias rurſus deſcendit in terram. Quem modum Deus ſeruauit creando primùm aquas, dein eas attenuando in vapores ſubtiles, & tandem ſuo tempore pro pluuiis in aquas eas conuertendo, aut condenſando, ſi iam ex ſe retinebant formã aquæ.

Rogabis, in quo ſita fuerit ea attenuatio aquæ in vapores. Reſpondeo, difficultatem eſſe communem & extra præſens punctum. *Quomodo aqua in vapores attenuetur.* Dico enim vno verbo, eam attenuationem fuiſſe eiuſdem rationis cum ea quæ de facto contingit; qualis autem & hæc & illa fuerint, qui de meteoris agunt,

26 agunt, fuſiùs diſcutiunt. Breuiſſimè reſpondeo, Si adhuc vapores retineant formam ſubſtantialem aquæ, attenuationem eſſe accidentalem mutationem per quædam accidentia magis propria aëris quàm aquæ, ratione quorum aqua illa in altum eleuetur; ſi verò vapores habeant formam ſubſtantialem diuerſam, tunc clariùs intelligetur, in quo ea attenuatio conſiſtat, in productione ſcilicet eius formæ ſubſtantialis, diuerſæ à forma aquæ.

Tertia obiectio vel difficultas, qua regio aëris dicatur firmamentum.

Tertia difficultas eſt, qualis regio aëris intelligatur nomine firmamenti. De tertia iam dixi non intelligi; & eam fuiſſe ante ſecundam diem productam: dubium ergo eſt de ſecunda & infima. Reſpondeo breuiter cum P. Suario, totum hunc aërem per modum vnius poſſe dici firmamentum; quia ſecundùm infimam partem contingit aquas inferiores, ſecundùm verò mediam regionis partem efficit munus ſuſtentandi aquas, quas intra ſe includit: vtrumque autem munus videtur requiri ad rationem firmamenti, quia & diuidere & ſuſtentare illi tribuitur à Scriptura. Nec, vt aliquid diuidat vnum ab alio, neceſſum eſt, vt ſecundùm vnam indiuiſibilem partem vtrumque tangat; ſic Gallia diuidit Hiſpaniam à Germania, non quia eadem pars quæ tangit Hiſpaniam tangat Germaniam, ſed quia ſecundùm diuerſas ſui partes id præſtat: ſic quia aër ſecundæ & infimæ regionis vnum quid efficiunt, ſimpliciter totus ille dicitur diuidere; quia ſecundùm ſuperiorem partem ſuſtentat aquas ſuperiores, ſecundùm verò inferiorem inferiores.

Aër, ſecundùm diuerſas ſui partes, diuidit & ſuſtentat aquas.

27 Addit verò Suarez, & benè, Si vna ex illis duabus partibus tantùm vt ab altera condiſtincta vocanda eſſet firmamentum, potiùs inferiorem ſic dicendam quàm mediam: nam media ſolùm tangit ſuperiores aquas, non verò inferiores, ideóque propriè non diuidit vtraſque; quia, vt dixi paulò antè, quod diuidit duo extrema, debet vtrumque contingere, at inferior pars aëris tangit aquas inferiores, & ſimul habet ſupra ſe immediatè ſuperiores, eas ſcilicet quæ ſunt in tota intra ipſam mediam regionem aëris: quam regionem immediatè tangit infima, & conſequenter etiam aquæ ſuperiores in ea regione media contentæ tangunt immediatè infimam regionem, ſimul cum aëre intra quem ſuſtentantur. Quod vltimum argumentum fuit Abulenſis & Eugubini apud Suarium: & propter quod ipſi abſolutè ſolam infimam regionem dixêre firmamentum.

Myſtica ratio, cur Deus operi ſecundæ diei non benedixerit.

Alia litteralis

Quæres, cur ſecunda die non dicatur, *Et vidit Deus quòd eſſet bonum*, neque data fuerit benedictio. Reſpondere poſſem myſticè cum Hieronymo, propter binarium numerum, qui primus ab vnitate diſcedit, quaſi Deo ſummè ſit odibilis diſcordia; litteraliter tamen D. Thomas benè reſpondit, rationem eſſe, quia non perfecit ea die Deus diuiſionem aquarum, quam inceperat: vnde die tertio ea completa, data eſt benedictio. At hinc rurſus aliquis curioſè quæreret, cur Deus noluit totum opus ea die complere, cùm eadem facilitate potuiſſet præſtare vna die quidquid illis duobus, maximè cùm ea duo opera videantur in-
28 ter ſe connexa? Reſpondeo retorquendo argumentum, cur Deus non voluit omnia opera vno die facere, cùm eadem facilitate potuiſſet? ſicut ergo id reducimus in voluntatem ipſius, ita & hoc de diuiſione aquarum. Nam licet ex parte aquarum eſſet aliqua connexio inter opus vtriuſque diei; in ſe tamen longè aliud eſt, ſeparari aquas ab aquis medio firmamento, & longè aliud eas recondi in locum vnum, vt appareret terra.

Pura voluntatis Dei fuit, opera diei ſimul & ſemel non cōplere.

Cur Deus non benedixerit ſecundæ diei, alia ratio datur.

Fortaſſe poſſemus rationem aliam reddere independenter à connexione eorum operum inter ſe, ratione cuius non benedixerit diei ſecundæ; quia Deus non videtur benedixiſſe, niſi cùm produxit aliquid ab hominibus perceptibile ſeu viſibile, primo die, cùm produxit cælum & terram, non benedixit, niſi poſtquam produxit lucem; quia ante lucem nihil erat hominibus viſibile: iam hinc apparet, cur ſecunda die non benedixerit, quia in ea nihil noui quaſi viſibile ab hominibus factum eſt; nam aër non eſt viſibilis, nec ea ſeparatio vaporum ſubtilium in ſuperiori regio-
ne. At tertia die, cùm primùm apparuit terra ſine 29
aquis viſibilis, iam dicitur Deus illam vidiſſe ac benedixiſſe; cùm rurſus eadem die produxit terra herbas, arbores etiam viſibiles, vidit quòd eſſet bonum, & benedixit. Secundò eidem diei, reliquis item diebus benedixit, quia nouum aliquid viſu perceptibile productum eſt in eis.

SECTIO SECVNDA.

De primo opere tertiæ diei, hoc eſt, de aquarum diuiſione & receſſu.

OPus huius diei duo includit, & aquarum receſſum detecta terra, & productionem herbarum, arborum, plantarum, &c. de primo in hac ſect. de ſecundo in tertia.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima ſententia de receſſu aquarum proponitur.

Quædam certa ſupponuntur.

SVppono, quod ſuprà probatum eſt, terram fuiſſe prima ſtatim die & primo momento productam; quod verba ipſa Geneſis denotant, vt oſtendimus; aquam item fuiſſe primo die productam ibidem probauimus: vnde concluditur, nullam ſubſtantialem productionem fuiſſe factam circa hoc primum opus huius diei, quia nec ratio nec verba Geneſis eam vel leuiter inſinuant; omnia enim vel per motum localem vel per alterationem aliquam accidentalem tantùm facilè intelliguntur. dicitur enim eo 1. cap. *Dixit verò Deus: Congregentur aquæ, quæ ſub cælo ſunt, in locum vnum: & appareat arida. Et factum eſt ita.*
Et vocauit Deus aridam, Terram, congregationéſque 30
aquarum appellauit Maria. quæ verba denotant aquam & terram iam priùs producta: quod enim congregatur in vnum locum, & quod apparet ſeu detegitur, iam anteà præexiſtebat. Hoc poſito, Primò quæritur, an congregatio aquarum facta ſit relicta terra in ſua rotunditate, & tantùm ad vnam partem illius congregando aquam per modum acerui frumenti in aliqua planitie, aut per modum tuberis in aliquo globo; ad eum modum quo montes ſunt in terra, ſiue aqua ſit aliquo modo condenſata, ſiue relicta fuerit in eadem raritate. Ita videntur affirmare Carthuſianus, Catharinus & Burgenſis in Geneſim, S. Thomas, Baſilius & Ambroſius lib. 3. Hexaëm. capite 2. apud P. Suarez capite 6. Tannerum quæſt. 4. dub. 1. & Molinam diſput. 11. de opere tertiæ diei. quam ſententiam ipſi reiiciunt ſine vlla maiori diſtinctione.

Quæſtio, circa congregationem aquarum.

Ego verò dupliciter ſentio poſſe eam opinionem intelligi, & in vno ſenſu eſſe planè improbabilem, in altero verò probabiliſſimam; non tamen ſufficienter reſpondere difficultati.

Primo

Primus modus quo explicatur ſeparatio aquarum. Reiicitur.

Primo ergo modo intelligi poteſt, vt perfecta planè ac omnino rotunda permanſerit terra, & aqua ad vnam partem eleuata ſit tota ſupra totam terram; hoc autem videtur manifeſtè falſum, ſaltem prout iam ſunt aquæ. Conſtat enim in mari eſſe profunditates maximas reſpectu ripæ; & eodem modo in fluminibus ſine dubio aluei profundiores multò quàm ſit ripa ex vtraque parte; & mon-

31 tes altiores longè ſunt vicinis fluminibus. Neque arbitror auctores relatos pro ea ſententia in hoc ſenſu eſſe locutos; fuiſſet enim nimis grauis error; qui inde reiicitur amplius: nam aqua ſic eleuata non poſſet ſine maximo miraculo conſeruari; videmus enim non poſſe niſi vnam aut alteram guttam aquæ ſupra terram extra vas hærere, quin ſtatim diffundatur in planum; quomodo ergo tanta ac propè infinita moles aquæ tota quanta ſupra aqualem planitiem terræ hæſiſſet, non ſe diffundendo in vicinas partes? Nec ſufficit reſpondere, verum quidem eſſe naturaliter, non poſſe illam conſiſtere; at Deum miraculosè illam ibi continuiſſe; propterea enim tamquam res prodigioſa Iob 38. de mari dicitur: *Circumdedi illud terminis meis & poſui vectem, & oſtia.* & ſubdit: *Et dixi: Vſque huc venies, & non procedes ampliùs, & hic confringes tumentes fluctus tuos.* Prouerb. item 8. dicitur: *Et legem ponebat aquis, ne tranſirent fines ſuos.* Hæc, inquam, non ſufficiunt; nam licet Deus miraculosè ſine dubio id potuerit efficere, non tamen de facto perpetuum hoc miraculum debemus fateri; nec loca allata vrgent: reſpondetur

32 enim communiter, & benè, leges illas & oſtia, de quibus in eis fit mentio: solùm eſſe in ordine ad hoc, ne violenta aliqua agitatione ventorum ita mare eleuaretur, vt magnam terræ partem operiret; alioquin autem quoad ſitum ſuum naturaliter, & ſine violentia, ac à propria grauitate conſiſtunt aquæ.

Hoc ſenſu ſeparationem aquarum nō potuerūt intelligere dicti auctores.

Non ſufficit recurrere ad miraculoſam aquarum detentionem.

Secundus modus explicandi eam diuiſionem.

Secundus ergo modus explicandi eam ſententiam eſt, vt in terra factæ ſint foueæ, ſeu cauitates profundiſſimæ, in quibus velut in vaſe recluſa ſit aqua; etiamſi, quia totus mundus eſt in formam globi, & conſequenter ipſamet aqua maris facit globum, fortè circa medium maris ſit altior aqua quàm ipſæ ripæ, aut fortè etiam quàm montes altiſſimi in terra; ita vt, ſi ex ſuperficie in medio mari traheretur linea ad centrum terræ, longior ea eſſet, quàm ſi traheretur ex ripa aut ex cacumine montium ad idem centrum. In hoc ſenſu etiam videntur citati auctores, Suarius, Tannerus & Molina, reiicere iſtam ſententiam propter argumentum ſatis commune: quòd ſi aqua eſſet ibi altior, deberet diffluere vſque ad ripam, vt magis accederet ad centrum: cùm enim ſit corpus fluidum & graue, non ſolùm grauitat linea recta, verùm etiam quaſi ad partes diffluendo ad loca demiſſiora.

Aqua in medio altior quàm circa ripam.

Nec hic ſecundus ſenſus ſubſiſtit apud PP. Suarium, Tannerum & Molinam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ea ſententia defenditur in ſecunda explicatione.

Nobis ſecundus iſte hanc aquarum diuiſionem explicandi modus placet.

33 HOc tamen argumento non obſtante, ego in libris de Generatione defendi eam opinionem, quod & nunc rurſus facio cum auctoribus ſuprà relatis; Primò autem oſtendo euidenter, omnes aduerſarios in totam quantam argumenti difficultatem incurriſſe ſine vlla tergiuerſatione: nam ipſi vel concedunt, vel debent concedere, mare ipſum eſſe in aliquibus locis altius quàm in aliis. Quo poſito, eſt eadem planè difficultas, quia ego, & ſententia quam ſequor, ſolùm dicit, mare in medio eſſe altius quàm in ripa; nec tamen ideò aquam diffluere ad ripam, ſed ſe ibi ſuſtentare: ergo, ſi ipſi concedant, aquas maris eſſe in aliquibus locis altiores quàm in aliis, & tamen ex eo loco altiori non diffluere ad demiſſiora, incurrunt totam quantam argumenti difficultatem. Probo ergo antecedens, quod in primis non puto ab vllo poſſe negari. Quis enim dicet, ſi in quocumque mari, & quacumque illius parte, linea recta ex ſuperficie traheretur ad centrum, æqualem mathematicè futuram eam lineam, etiamſi mare eſſet ſine vllo fluctu? Certè id per ſe videtur incredibile. Nam ripa maris Adriatici non eſt neceſſariò in eadem altitudine cum ripa in Germania, aut in Hiſpania: nam in ipſa ſaltem terra omnes admittunt inæqualitatem aliquam altitudinis; ne tamen hoc mihi negetur, ſic probo antecedens. Nam omnes ferè auctores fatentur, aquas maris per meatus & cauitates terræ eſſe inter ſe continuas; & quidem meritò id docent, vt ſaluent illud prin-

cipium Scripturæ Eccl. 1. *Vnde exeunt flumina, reuertuntur vt iterùm fluant.* Exemplum ergo pono 34 in Danubio, qui per centena milliaria fluit ſummo impetu, ſemper deſcendendo vſque poſt Conſtantinopolim, vbi ſe in mare exonerat; & argumentor ſic: Mare Euxinum, vbi ſe Danubius exonerat, neceſſariò debet eſſe demiſſius in ripa quàm ſit tota via, & fontes, vnde deſcendit Danubius: nam ſi tam alta eſſet ripa quàm Vlma, vnde quaſi primò fluit, non deſcenderet aqua, ſed maneret ſtagnans; nam in eadem æqualitate altitudinis non fluit, niſi violento impetu aliunde pellatur; præterquam quòd ad oculum maximus ille deſcenſus apparet, vt etiam in aliis fluuiis, qui per decliuia valdè loca fluunt. Neque in hoc puncto dubium vllum eſſe poteſt. Rogo ergo iam, an Oceanus, aut Mediterraneum mare, cui vicinior eſt Danubij origo, ſit tam altum quàm ipſa origo, an non. Si tam altum, tunc argumentor, Ergo cùm origo ſit altior aliquot milliaribus quàm mare Euxinum, & aliunde Mediterraneum, cui eſt vicina Danubij origo; ſit tam altum quàm origo; neceſſariò Oceanus vel Mediterraneum erit altius tot milliaribus, quot mare Euxinum demiſſius eſt origine Danubij.

Difficultas quæ in hac ſententia etiam eſt apud aduerſarios.

Exemplo Danubij declaratur inæqualitas aquarum & terræ.

Dicas ergo iam mihi; cur tota aqua ex Mediterraneo quæ eſt tanto altior quàm Pontus, non diffluat ad Pontum, cui eſt continua, tamquam ad locum inferiorem: nulli enim ſunt muri inter vtrumque mare impedientes eum refluxum. Vides ergo, dato eo principio, difficultatem

eſſe planè eamdem. Reſpondebis cum aliqui- 35 bus, verum quidem eſſe, aliquod mare eſſe altius alio, ideóque ex illo aquas ſemper refluere ad mare demiſſius; verbi gratia, Auſtrale. Sed contrà euidenter, quia cùm nullum habeant impedimentum in via, ſi in aliqua parte eſſent altiores, tandem deberent fluere, donec eſſent planè æquales; nam tota illa aqua quæ manet retrò, & manet altior, cùm non habeat obſtaculum, deberet diffluere iuxta principia quæ impugno. Neque poteſt afferri contra hæc inſtantia è fluminibus, in quibus ſemper retrò manet aqua altior; & tamen non propterea tota in momento decidit; non poteſt, inquam, ea inſtantia afferri, quia in fluminibus ſemper æqualiter deſcenditur, & tandem deuenitur ad ſcaturiginem, vnde non poteſt plus aquæ vna vice exire. At ſi vnum mare ſit altius altero,

Reſponſio aduerſariorum. Reiicitur.

Inſtantia ex fluminibus allata nil facit ad rem.

non poſſumus dicere, in eo altiori veniendum eſſe ad locum aliquem quaſi indiuiſibilem, vbi ſit ſumma altitudo; debet enim eſſe aliqua notabilis pars, quæ habeat æqualem diſtantiam à centro; quia ſi tantùm eſſet quaſi apex, tunc ad vtramque partem mare flueret; deberet enim ad omnem lo-
36 cum inferiorem cadere; ergo non flueret verſus vnam ſolam partem. quod ſupponit reſpondens. Si autem conceditur ſtagnum ibi in altiori loco aquæ, cùm nullæ ſint cataractæ, quibus ea aqua contineatur, ne tota fluat; vt ſolet contingere, quando ex piſcinis fluit, & facit perfectum globum; deberet haud dubiè tota defluere.

Reiicitur Secundò. Contrà Secundò, quia neceſſariò debent flumina ad illud mare altius aliunde venire; alioquin breuî vel ſiccaretur, vel ſaltem æquaretur cum altero inferiori dilapſa ea aqua altiori, & nulla alia in locum ipſius ſuccedente; ergo ea flumina veniunt ex loco altiori, & continuato cum alio mari, ergo eſt aliud mare habens tantam altitudinem quantam hoc, quod tu altiſſimum dicis: & cùm illud non refluat in aliud mare demiſſius, habeo intentum, ſcilicet non refluere omnes aquas altiores in loca demiſſiora. Nec poteſt procedi in infinitum in hoc negotio; vnde, ſiue ſint duo ſiue tria ea maria altiora, de omnibus illis eſt eadem difficultas, vnde fluuij deſcendant ad ipſa, & quomodo aquæ ad ea maria aſcendant. Et vel debebis recurrere ad ſolutionem aliam paulò pòſt refutandam; vel debebis concedere vnum aliud mare, etiam ex eis quæ demiſſiora dicis, & quod non ſe
37 exonerat in aliud; habere tamen ex aliqua parte ſui altitudinem æqualem cum altiori mari, vt poſſit per terram iterùm reſtituere fluuiis altioribus per meatus aquam, quam ab eis immediatè accipit: nam ex ipſo altiori non poſſunt exire flumina quibus iterùm augeſcit, niſi concedatur aſcenſus & deſcenſus eiuſdem aquæ.

Tertiò. Tertiò, ea ſolutio reiicitur; quia quod dixi ſuprà de inæquali altitudine ripæ in Germania, Hiſpania & Italia, etiam habet locum in eo mari, in quo nullus vmquam poſuit refluxum: non enim ex Hiſpania in Galliam, neque contrà, aquæ deſcendunt. Quòd ſi propterea dicas, nec in Oceano, nec in Mediterraneo, nec in vllo alio mari, aquam eſſe tam altam, quàm ſit Danubij aut fluuiorum ceterorum origo; contrà rurſus euidenter argumentum retorqueo, Ergo ex mari aſcendunt per canales aquæ ad fontes Danubij: tunc ſic, cùm aqua ibi ſit altior in fonte, cur non, quæſo, refluit in mare, ſed adſcendit ſurſum? ergo in ea aqua adhuc concedis plus quàm ego; quia concedis, non ſolùm non refluere in inferiores

Reſponſio ſoluitur. partes, ſed perpetuò aſcendere in ſuperiores. Dices, Id fit propter vacuum; quia non eſt vnde intret aër ad replendum illum locum. Sed contrà euidenter, quia ſi aqua rediret retrò ex fonte Danubij, iuxta ſuam grauitatem eam ſequeretur aër, qui eſt ſupra iuxta fontes ipſos, & conſequenter

Alia reſponſio ſoluta. nec apparentia vacui eſſet. Reſpondebis fortè adhuc, aquam illam iuxta ſcaturiginem cadere ex altiori loco, vnde non poteſt redire retrò, lo-
38 cúmque altiorem non eſſe ipſum mare, ſed punctum aliquod in medio canalis: ad quod punctum cùm aſcendit ſemel, & inde incipit cadere, non poteſt aër intrare; & conſequenter, ne ibi ſit vacuum, ſemper aſcendit illuc aqua, & inde poſteà ſemper à propria grauitate truditur verſus inferiores partes, vbi eſt fons Danubij; vt in hoc inſtrumento apparet *. Sed contrà euidenter; quia ex eodem inſtrumento impugno



*

ſolutionem: fateor enim, quando ea ſecunda pars, quæ exonerat aquam, eſt longior, ita vt plus de aqua contineat quàm prima, ſi ſemel violenter tota illa tubi longior pars repleatur aqua, ſemper poſteà hæc cadet, donec in vaſe aut loco vnde extrahitur, nulla remaneat ampliùs, vt experientia conſtat. & rationem à priori reddam ſtatim. At ſi è contrario ſecunda pars tubi ſit æqualis, & à fortiori, ſi ſit multò minor quàm altera, vel ſit altior quàm locus, vnde primus tubus ſugit aquam, tunc, etiamſi vna aut altera vice trahatur ab extrinſeco violenter, ſtatim deſinit fluere. Rationem huius à priori reddo euidentem: nam in eo inſtrumento, aut naturali terræ canali, vna aqua aſcendit per primum canalem, altera deſcendit per ſecundum, illa aſcendit violenter, quia trahitur à ſecunda cadente; vnde fit, vt cùm cadens ſit maior, quia, vt dixi, ſecundus tubus eſt longior, aqua ſecundi canalis trahat alteram primi breuioris, non verò è contrario: citiùs enim quatuor pocula, v.g. trahunt vnum, quàm vnum reſiſtat, aut trahat quatuor; quia plus poſſunt, ceteris paribus, quatuor homines quàm vnus, & plus grauitant in eamdem profunditatem centri ſex pocula aquæ quàm vnum. At ſi è contrario aqua, quæ eſt in 39
primo canali, & quæ violenter aſcendit, & natura ſua maneret inferiùs; ſi ea, inquam, ſit maior quàm quæ ex altera parte præponderat, tunc ea vincit, & non trahitur ab altera, ſed ipſa trahit alteram; hanc autem ſequitur ventus, vnde ſine vacuo vllo ceſſat ille violentus aſcenſus & deſcenſus. Vnde ad noſtrum caſum, etiamſi in mediis Alpibus, per quos è Mediterraneo ducuntur canales ad fontes Danubij, ponas vnum angulum, vbi quaſi inflectatur canalis, & ille multò ſit altior quàm fons Danubij; quia tamen ille canalis non tantùm deſcendit vſque ad Danubij fontes quàm vſque ad mare; nam, vt iam ſupponis, mare eſt aliquot milliaribus demiſſius quàm fontes Danubij; neceſſum euidenter eſt, vt plus virium habeat illa aqua quæ eſt in adſcenſu ad trahendum ad ſe aliam quæ eſt in deſcenſu, quàm è contrario; quia dixi eam in deſcenſu eſſe multò minorem: ergo vacuum in præſenti nihil iuuat eum aſcenſum aquarum, ſed neceſſariò debebunt à propria grauitate refluere ad locum inferiorem, ſuccedente aëre in locum illum; quo fit, vt nullum omnino detur vacuum. *Ratio à priori.* *Exemplum de canali ſeu tubo attractiuo aqua applicatur ad noſtrum caſum.*

Secundò fortè reſpondebis, aquas per venas terræ attrahi virtute aliqua naturali earum attractiua; ſed contrà, quia hæc virtus planè eſt occulta & inexplicabilis, & ſine probabilitate, dicitur per eam attrahi magis aquam ex mari ad medios Alpes quàm ex fonte Danubij, cùm vicinior ſit fons quàm mare ipſum. Adde, attrahantur ſemel illuc, cur, quæſo, impleto eo canali, non contentatur illa attractio, ſed ſemel attractas debet illas eiicere & nouas ſemper attrahere? certè id omnino eſt improbabile. 40 *Reſponſio alia repudiata.*

Reſpondebis Tertiò, illam aquam pelli ſurſum ipſa maris agitatione, ſicut aliquibus inſtrumentis truditur aqua vſque ad altiſſimas turres; eò quòd ſemper aliquid intruditur in canalem, & non permittitur exire. Sed contrà Primò, quia ideò in ſimilibus artificiis pellitur ſurſum aqua: quia cùm primùm vna pars eſt violenter in canalem immiſſa, ſtatim clauditur canalis per ſingulare artificium, nec permittitur refluere, ſed paulò pòſt ex eleuatione alicuius inſtrumenti noua illuc violenter pellitur, & ſic per partes ſuccedentes, vſque dum aſcendit rurſum *Iterùm alia expeditur.*

ſum

ſum; vnde etiam ſuperiùs non cadit conſtanter & vniformiter, ſed per interruptas morulas, prout inferiùs truſio fit diſcretè. Hoc autem non habet vllo modo locum in caſu noſtro: nam foramen eius canalis ad mare numquam clauditur; vnde ſi in fluxu aqua violenter truditur ſurſum, debet
41 iterùm in refluxu cadere, quia via manet aperta, & non poterit aſcendere vltrà quam prima vice aſcendit: ergo non poteſt negari, quin mare ſit in aliquibus locis tam altum quàm ſunt canales, per quos ex eo deriuatur aqua ad fontes Danubij, v. g.

Alia reſponſio reijcitur.

Reſpondebis Quartò, eas aquas ex mari non venire per meatus æqualis altitudinis cum ipſis ſcaturiginibus fontium & fluuiorum; eo enim dato, euidenter ſequitur, vnam aquam eſſe altiorem alia; ſed aſcendere per vapores qui attrahuntur interiùs ex mari. Sed contrà, quia hæc attractio vaporum etiam foris ſupra ipſum mare, vbi & ſolis maior eſt vis, & ſpatium magis apertum ac diſpoſitum, non fit cum ea vniformitate, ſed aliquando nihil, aliquando valdè parum, aliquando multùm. At in fontibus & fluminibus eſt ſemper vniformitas, quæ oſtendit, non poſſe admitti interiùs eos vapores: quomodo enim æqualiter eſſent ſemper applicatæ cauſſæ, quæ illos eleuarent, & in eadem copia, cùm vapores eleuentur calore, in æſtate autem ſubterranea ſint frigidiſſima; vnde penitus deberent tunc ceſſare omnes fontes & fluuiorum ſcaturigines. Deni-
42 que, vno verbo, recurrere ibi ad eas occultas cauſſas, videtur eſſe diuinatio ſine fundamento. Adde, neque ſatisfieri aliis argumentis, quibus probaui abſolutè, non eſſe æqualis altitudinis omnes ripas maris, & tamen non propterea illuc refluere aquas ex aliis altioribus, vel etiam, ſi quodammodò refluerent, numquam tamen ita, vt faciant lineam æqualem; ergo ſemper eſt verum, aquas poſſe eſſe altiores aliis, non tamen deſcendere ad inferiora loca.

Fluuij ex vno ferè mari orti, in aliud remotum mare ſe exonerantes.

Iam rurſus idem argumentum vrgeo in aliquibus fluuiis, qui oriuntur immediatè ferè ex vno mari, exonerántque ſe procul in alio mari. Tales ſunt in Africa duo fluuij, qui nigri vocantur: Nilus item, qui prope Oceanum oritur, exonerátque ſe in Mediterraneum. In America item fluuius Amazonum, ſeu Marañon, qui iuxta mare Peruanum oritur; deſcendit autem per octingentas leucas ad oppoſitum mare: idem ferè eſt in fluuio Argenteo, ſeu *de la Plata.* Quis autem perſuadebit ſibi, deſcendendo ex eo ortu fluuij Marañon ad viginti leucas ad mare vicinum, tantum eſſe deſcenſum, quàm per octingentas & ampliùs leucas ad alterum mare? ergo neceſſum eſt, duas eas maris ripas non eſſe in æquali altitudine reſpectu centri terræ: ergo non eſt tota aqua maris in eadem altitudine. Iam ergo quæritur, quomodo non refluunt illæ aquæ, vſque dum faciunt æqualem omnino altitudinem?

Firmatur noſtra ſententia experientia.

Addo denique quod audiui à Patribus aliquibus noſtris, qui aliquando in Indias nauigarunt: dicunt hi, eſſe inter nautas certum, in aliquibus locis manifeſtum eſſe aſcenſum in itu verbi gratia, & in reditu è contrario deſcenſum; ergo mare non habet ſecundùm omnes ſuas partes æqualem diſtantiam à centro terræ; ergo debemus conſentire omnes in eam doctrinam ſuprà poſitam.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumento ſuprà facto contra hanc doctrinam.

SOlum nunc reſtat reſpondere argumento in contrarium, & ſimul aſſignare diuerſitatem inter duos eos modos explicandi ſententiam Abulenſis & aliorum. 43

Supponitur experientia certa.

Pro quo ſuppono, quòd oculis ipſis cernitur, aliquando aquam eſſe altiorem quàm ſit vas ſeu locus eam continens: ſic in exiguo poculo impleto vino, aut aqua, aut ceruiſia, apparet ſtatim in margine altitudo maior vini, in tantum, vt ferè ſuperet craſſitiem vnius Imperialis aut Philippici; vbi cùm illi aquæ pateat via ad locum inferiorem, & tamen non deſcēdat, colligitur euidenter, eam naturaliter habere poſſe maiorem aliquam altitudinem, quàm ſit vas aut locus illam continens.

Ratio, cur aqua in medio altior nō diffluat ad partes.

Ratio eſſe poteſt, quia licet aqua grauitet in centrum, & quodammodò etiam ad partem diffluendo; nihilominùs, quia magis grauitat lineâ rectâ quàm collateraliter, & aliunde ab vnione cum propria aqua quodammodò detineatur, ne diffluat, quia naturaliter ſeparationem refugit; inde fit, vt ea maior aqua exiſtens intra vas teneat, ne illud parum, quod ſuper circumferentiam vaſis ſupereminet, diffluat ad terram; ſic etiam, quando aqua effunditur in terram, in pauimentum, v. g. marmoreum, quòd non eam imbibat 44 ſtatim, non ita diffunditur, vt ſolùm maneat quaſi in vna ſuperficie indiuiſibili, vt ſic omnes partes æqualiter diſtent à centro (vt volunt aduerſarij) ſed manet in aliqua altitudine notabili, & manifeſtè ſiſtit ſæpè ſaltem ad craſſitiem Imperialis: vbi, quantum eſt ex parte aëris & pauimenti, poterat magis diffundi.

Ex aqua in exiguo ſpatio aliquam altitudinem recipiente, arguitur ad magnam altitudinem in magno ſpatio.

Quòd ſi in tam exiguo ſpatio poteſt recipere aliquam altitudinem maiorem quàm ſit terra; quis negare poterit, quando in mari tanta aqua eſt incluſa velut in vaſe in profundiſſimis terræ foſſis, & per tot millia leucarum in latum extenditur; quis, inquam, negabit, poſſe paulatim eſſe aliquem aſcenſum maiorem aquæ vix perceptibilem, quo poſteà circa medium, vbi ſummus eſt, ſuperet montes, qui ad ripam vel in interioribus terræ partibus ſunt: nec propterea ſequitur, eam refluxuram in ripam, tum quia ille aſcenſus eſt valdè exiguus reſpectiuè ad latitudinem aquæ, iuxta quam paulatim aſcendit, tum quia aqua inferior incluſa intra terræ foueas quodammodò ad ſe trahit eas alias partes, ne grauitent verſus latera, ſed linea recta ad centrum.

45

Diſparitas, cur aqua in medio maris v. g. poſſit aſcendere; & non poſſit tota aqua ſupra totam terram inſtar tuberis prominere, ſalua terra rotunditate. Prima.

Hinc colliges, cur poſſit, conceſſis aliquibus vacuitatibus in terra, admitti aqua in medio aliquantulum aſcendere; non autem, iuxta primam ſententiam, poſſit, relicta terra in ſua perfecta rotunditate, tota aqua ſicut tuber ſupra totam terram prominere. Nam eo caſu fuiſſet incomparabiliter maior ea eminentia ſupra terram; nunc autem ſolùm eam altitudinem concedo in medio mari, & vt adæquet montem altum in terra, vnde fontes ſcaturiunt: at tota quanta profunditas nunc datur in ſummo mari, eſſet tunc in ea ſententia ſupra terram, imò in ipſa ripa; vbi tamen euidens eſt ſæpè è contrario eſſe ingentem profunditatem, deberet ſtare aqua velut murus eleuata, quod ſine dubio & rationi & experientiæ repugnat: nam licet aliqua exigua altitudo ſine diffluxu concedatur,

non tamen tanta. Secundò, in eo caſu, quia nulla eſſet aqua inferior terra, non eſſet quæ quodammodo detineret alias partes altiores, ne diffluerent: ideò enim illæ partes, quæ ſunt ſupra vas, ob vnionem cum inferioribus faciliùs detinentur, vt in exemplo ſuprà poſito. Si autem vas fuiſſet ad labia vſque ſolidum, ſeu metallo plenum, & ſupra ponere vellemus eam aquam, haud dubiè tunc non hæreret ſupra tanta quanta iam hæret.

Hoc modo explicata ea ſententia probabiliſſima eſt; & ſic eam defendunt multi; & propter ſcaturigines fontium & fluuiorum debere defendi, dixi in lib. de Generatione; & videor ſatis efficaciter id ex ipſis aduerſariis paulò antè probaſſe.

46 *Hucuſque probata ſententia non explicat difficultatem quam hic inueſtigamus.*

Quia verò dixi ſuprà, hanc ſententiam, licet veram, non ſufficere ad explicandum, quomodo aquæ hoc tertio die congregatæ ſint in locum vnum; eò quòd iam hæc ſententia ſupponit cauitates & foueas in terra, quæ prima & ſecunda die, iuxta probabiliorem ſententiam, nondum fuerunt: terra enim perfectè ſphærica à Deo creata eſt; & ſupra totam illam etiam ſphæricè aquæ ſuſtentabantur, non ſufficit, ad ſaluandum, quomodo eo die ſint in vnum locum collectæ, dicere, quòd poſſint aliquam habere altitudinem ſupra littora; ſed neceſſum eſt recurrere ad cauitates & receptacula profundiſſima in terra, tunc pro aquis præparata. quæ oportet iam explicare.

SVBSECTIO QVARTA.

Secunda ſententia de receſſu aquarum.

Cauitates factæ in terra à Deo.

Dicendum ergo, quidquid ſit de maiori altitudine maris in aliqua ſui parte, quàm ſit terræ altitudo, Deum per ſe, aut fortè Angelorum miniſterio, excauaſſe terram pro mari, ſimul eam in montes & colles diſponendo; & vt ſic locus eſſet aquis, & ſimul orbis terrarum fieret longè vſibus humanis aptior: nam ea varietas montium & vallium in ordine ad temperiem, fructus, gramen, feras, &c. perutilis eſt.

47 *Vnus modus, quo Deus id facere potuit, ſcilicet per motum localem miniſterio angelico.*

Facilè autem potuit Deus eas foſſas efficere vno è duobus modis; vel mouendo terram localiter & per medium inter ipſas adhuc aquas vſque ad loca, vbi illam collocare volebat: ſicut ſi vrinator intra aquam faceret in vno loco profundiorem foſſam, & terram illam aliò transferret; quod & Angelis erat poſſibile; licet propter magnitudinem operis vnus fortè non ſufficeret, quia ibi non circulariter, vbi minor eſt difficultas, ſed violenter in altum contra propriam grauitatem, & ad diuerſiſſima loca pro diuerſis montibus terra illa euehenda erat. At ſi vnus vel duo non ſufficiebant, ſat multos habebat Deus, quos mittere potuit; an verò de facto miſerit, ſeu eorum opera ſit vſus, dubium eſt.

Secundus modus probabilior, ſcilicet per deſtructionem prioris vbicationis earum partium terræ.

Alter modus, quo Deus poterat id facere, de quo auctores non faciunt mentionem (mihi autem ob dicenda paulò pòſt videtur longè probabilior) ſit deſtruendo vbicationem eius partis terræ, vbi futura erat vacuitas, & dando illi immediatè vbicationem in loco diſtanti ſine medio; ad eum modum quo Chriſtus ponitur de facto in Euchariſtia, non deſcendendo per motum localem, ſed immediatè acquirendo vbicationem in hoſtia. Et verò mihi videtur hic modus multò ſuauior: ob eam enim rationem ponitur de facto in Chriſto, quia facilior eſt, quàm per motum localem venire. In hac autem explicatione non eſt neceſſum per tot milliaria aſportare è medio mari terram ſub aquis vſque ad montes in medio terræ erectos.

Dices fortè, quando alicui corpori dandæ ſunt ſimul & ſemel duæ vbicationes, vel vna noua, retenta antiqua, vt de facto contingit in venerabili Euchariſtia reſpectu Chriſti, ſine dubio connaturalius eſſe, dare illi immediatè vbicationem diſtantem ſine tranſitu per medium, quàm illud corpus per medium tranſmittere; nam per medium non poteſt ire niſi deſerendo antiquum locum: at quando debet deſerere antiquum locum, melius eſt vt tranſeat per medium. 48 *Obiectio contra hunc modum.*

Solutio. Sed contrà manifeſtè, quia licet vera ſit ea doctrina, quando ab agente creato producenda eſt vbicatio: nam (vt dixi ſuo loco) creaturæ, quæ de facto ſunt, non habent vires dandi ſibi immediatè vbicationem in inſtanti, ſed in loco vicino illi quem immediatè antè occuparunt; vnde fateor, ſi Angeli mouerunt eam terram, non potuiſſe id naturaliter efficere, niſi transferendo illam per medium; reſpectu tamen agentis, quod habet virtutem dandi vbicationem in diſtanti, qualis eſt Deus; connaturalius videtur, vt ſi velit rem, quæ eſt Romæ, ponere in Indiis, det illi immediatè poſt Romanam vbicationem Indicam: cùm enim ipſe ſit iam in India, & virtus ipſius non pendeat ab ea conditione approximationis cum præcedenti vbicatione, non eſt excogitabilis ratio, cur id non ſit ei ſuauius, quàm portare illam creaturam per totum medium. Ex parte etiam creaturæ recipientis non videtur eſſe vlla exigentia, ne ita fiat, ergo. *Agenti in diſtans ſuauius eſt dare vbicationem remotam immediatè ſine tranſitu per medium.*

49 *Confirmatur hac ſententia Primò.* Confirmo Primò, quia transferendo debuit dare decem, v.g. vbicationes, vnam poſt alteram, & poſteà vndecimam; cur ergo illam eamdem vndecimam non poterit dare, non datis priùs aliis decem? *Secundò.* Confirmo Secundò: Ab initio potuit Deus connaturaliter illam rem producere vbi ipſi placuit; cur iam illi productæ hîc non poterit in inſtanti ſequenti dare vbicationem Romæ? nam produxiſſe eam hîc, non ligauit manus Deo, ne poſſit ei dare vbicationem Romanam in inſtanti ſequenti. *Tertiò.* Confirmo Tertiò, quia hæc virtus dandi ſibi vbicationem immediatè in diſtanti, non eſt contra capacitatem naturalem alicuius poſſibilis creaturæ; vnde de facto multi id cenſent Angelis conuenire: & ſaltem alicui creaturæ poſſibili eam virtutem non repugnare, dixi ſuo loco; ergo Deus vt continens eam virtutem non erit agens ſupernaturale; ergo poterit connaturaliter eo modo transferre res, ſuppoſito, quòd per ſe velit efficere eam mutationem loci.

Reſpondetur replicæ ſupra obiectæ. Quod verò dicebatur, hunc modum eſſe ſuauiorem quando ponitur creatura ſimul in duobus locis, non verò, quando ex vno debet in alio poni, gratis dicitur: nam etiam in hoc caſu, relinquendo illum Romæ cum ſua vbicatione, potuiſſet Deus illum mouere per alias vbicationes immediatas vſque in Indias; ſi ergo conuenientius fuit immediatè dare Indianam, quando ſimul relinquitur Romæ, etiam erit conuenientius, licet non relinquatur. Nec video quid ad hoc faciat, relinqui vel non relinqui in antiquo loco. 50

Manet, Deũ terra cauitates effeciſſe, producendo immediatè nouas vbicationes. Vnde concludo, probabilius eſſe, à Deo hoc ſecundo modo eas cauitates in mari & montes in terra hoc tertio die factas: ad quod opus non videtur vſus miniſterio Angelorum, quia illi non habent vim ad operandum immediatè in diſtanti; non eſt autem credibile, Angelos eleuatos ad operandum ſupernaturaliter: fruſtra enim talia miracula ponerentur.

Ex his colligitur Primò, non benè nonnullos dixiſſe,

Montes non ſunt facti per diluuium.

dixiſſe, montes primò per aquas diluuij factos eſſe:id enim,vt benè notat Suarez & communiter omnes alij ferè Doctores,repugnat Scripturæ,quæ Geneſis 7. dicit aquas in diluuio præualuiſſe ſupra omnes montes, *Opertique ſunt omnes montes excelſi ſub vniuerſo cælo*; vbi iam in ipſo diluuio erant montes:alioquin ad inundationem terræ, ſi fuit tota rotunda ſine vllo monte, ſuffeciſſet altitudo aquarum ſupra omnes arbores; tum quia illud Prouerb.8. *Ante colles ego parturiebar*,&c. item Pſalm.89 *Priuſquam montes fierent*, &c. inſinuant clarè,montes inter primordia mundi factos. Tertiò,dum tota terra plena erat aqua,non potuit intus ita agitari, vt transferret montes, vnum poſt alium, & cum eo ordine ac diſtinctione, cum qua de facto reperiuntur;& tamen ante receſſum aquarum iam inceperant apparere cacumina montium, & arca ſedit ſupra montes Armeniæ.

Scriptura conuincit, montes in mundi exordio factos.

51 Denique tanta eſt vtilitas ac pulchritudo terræ ex ea montium & collium varietate, vt non caſu ex diluuio, ſed per ſe ab auctore naturæ hoc tertio die totum videatur intentum, & aquas claudere, & montes ſimul ſuis in locis eleuare.

Montes per ſe fuerunt intenti à Deo auctore naturæ varietatem amantis.

Secundò ex dictis colligitur, quæ fuerit cauſſa aquam localiter recludens in eis cauitatibus. Eugubinus apud Suarium num.26.ſentit, à vento valido id factum eſſe;num.autem 23. docet idem Eugubinus per vehementiſſimam actionem ſolis, qui tunc, tamquam nouus, potentiſſimus erat, aquas illas pulſas in locum ſuum. Incipiendo tamen ab hoc vltimo rectè illum refutat Suarez, tum quia ſol cùm ſit incorruptibilis, nec agendo defatigetur,tam multùm hodie poteſt quàm tunc. numquid,ceteris paribus, in eadem diſtantia tam benè vret hoc anno ſol,quàm vſſerat ante annum vel ante centum?tum quia non eſt poſſibile vt intra vnam diem id à ſole præſtaretur;maximè quia & nobis nonniſi duodecim horis & antipodis totidem illuxit;intra quod tempus non potuit naturaliter id efficere;dicere autem, ſucceſſu temporis factum eſſe,eſt contra Scripturam, quæ hodie factum eſſe aſſerit; *Et factum eſt ita.* Tertiò principaliter, quia ſol tunc iuxta noſtra principia adhuc non erat; primò enim incepit quarto die, ergo non potuit id efficere.

Cauſſa recludens aquas in terra cauitatibus non fuit ventus nec ſol,vt ſenſit Eugubinus.

52 Quartò, duo ibi interuenêre: vnum eſt,excauare terram, & montes formare; hoc autem planè abſurdè tribuitur ei virtuti ſolis. quomodo enim ille tantam terram eleuaret,& quo diſcurſu & prudentia vſus fuiſſet, ad eam tam pulchrè ac ordinatè in montes & colles per totum orbem diſtribuendam? ſanè id aſſerere,indignum eſt homine docto.

Prudentia opus eſt, terram in montes & valles efformare.

Quoad ſecundum verò, de aquarum motu in eas foueas, videtur facere quod de vento docet, éſtque opinio tolerabilior:nam ventus ſi ſit,benè poteſt aquas ciere;nihilominùs tamen ſine neceſſitate & fundamento ex Scriptura ponitur talis ventus, niſi miraculosè à Deo dicatur excitatus: quæ enim naturales cauſſæ tunc fuêre ventum commouentes? quod verò ſine neceſſitate ponatur, patet, quia eo ipſo quòd fuerit apertus locus inferior aquæ;ex propria grauitate per ſe defluxerunt illuc. Adde, iuxta dicta paulò antè, nec ad propriam grauitatem aquæ neceſſarium eſſe recurrere,ſed Deum dantem vbicationem aliam terræ in eodem inſtanti poſuiſſe ibi aquas; alioquin data fuiſſet & penetratio corporum & vacuitas: hæc,vbi factæ ſunt foſſæ; illa,vbi ſimul manſiſſet aqua,& acceſſiſſet terra è cauitatibus eruta.

Sine neceſſitate fingitur ventus aquas cogens in terræ cauernas.

Cauſſa huius rei fuit Deus.

SVBSECTIO QVINTA.

Dubia aliqua incidentia circa prædictum opus tertiæ diei ſoluuntur.

DVo vel tria iam ſuperſunt explicanda. Primum eſt, an facta fuerit aliqua mutatio accidentalis ſeu alteratio in eis elementis propter mutationem localem. Putat Suarius probabiliter aliquo modo condenſatas aquas in vtilitatem mixtorum, vt eſſent aptæ ad generationem ſubſtantialem. Ego circa condenſationem diſcurro conſequenter ad mea principia alibi tradita, dicóque, condenſationem aut raritatem fieri per intromiſſionem aut expulſionem corpuſculorum; vnde, niſi reddendo aquam minùs puram, non potuit connaturaliter eam rarefacere, condenſare item, non niſi è contrario faciendo puriorem;vnde infero,potiùs illam rarefeciſſe, quia hæc maior raritas eſt neceſſaria ad generationem, vt ſcilicet habeat aqua in ſe aliquid de terra aut de ſale aliiſve corporibus:quò enim purior & delicatior eſt, eò minùs iuuat ad generationes tam plantarum quàm piſcium: item ad nauigationem debet eſſe aliquanto grauior;eam autem grauitatem non acquirit per condenſationem, ſed per raritatem: vnde aqua congelata quæ denſior eſt etiam leuior. Et ratio eſt, quia alia corpora quæ illi admiſcentur ſunt terrea, & conſequenter grauiora:vnde ad omnes planè fines, ad quos poſuit P. Suarez maiorem aquæ condenſationem, ego pono rarefactionem. 53

Aqua tunc potius rarefacta quàm condenſata.

Aqua quò rarior, eò eſt denſior.

Circa hoc tamen quæri poteſt, an ſalſedo & rarefactio aquæ fuerit hoc die ſtatim à Deo facta; an verò paulatim virtute ſolis & exhalationum aſcendentium acquiſita fuerit. Vtrumque eſt probabile: probabilius tamen putarem cum Suario, à Deo per ſe intentam, & hodie cauſſatam; eò quòd pro piſcibus, quos habiturum erat mare poſt duos dies,neceſſaria erat ea ſalſedo. & in tam vaſto elemento non videtur ſolis actiuitas breui ſpatio potuiſſe eam cauſſare. 54

Aqua ſtatim rarefacta à Deo.

Circa frigus verò, qui dicunt aquam eſſe in ſummo frigidam, dicere debent, ea die per vapores ſalſos & alia corpora amiſiſſe multum de frigore: quod ſine dubio per ſe fuit intentum à Deo propter piſces, quibus ſummum illud frigus haud dubiè noceret incredibiliter. hæc circa aquam.

Frigus aquæ attemperatū propter piſces.

Circa terram verò non ita facilè explicari poteſt, an & quæ fuerit alteratio in ea facta. Suarez ad condenſationem recurrit, item ad aliquas diſpoſitiones in fundo maris productas, ratione quarum piſces poſſent ſuſtentari. Ego de condenſatione nihil dico, quia illa non eſt noua alteratio à motu locali diſtincta; & potiùs dicam fuiſſe rarefactam per immiſſionem vaporum & aquæ,vt eſſet apta generationi herbarum & plantarum,quàm condenſatam,vt in ſimili dixi paulò antè de aqua. Quoad alias qualitates in profundo pro piſcibus nihil dico;quia nec video, quales illæ poſſent eſſe, nec etiam habeo poſitiuum argumentum ad eas negandas.

Terra hinc rarefacta.

Illud poſſet quæri, an terra ad retinendam vnionem partium debuerit habere aliquem humorem viſcoſum, quo quaſi connecterentur; 55 an verò ſine omni humore poſſet eſſe continua. Multi ſatis probabiliter dicunt, illam ſine humore redigi ad pulueres inſtar farinæ; & ſanè experientia id videtur oſtendere;alij verò dicunt,

Terræ partes magis vniūtur,ſi careāt humore.

etiam ſine aqua ſeruare vnionem. Ego dicerem, vnionem continuatiuam poſſe ſeruare ſine humore vllo, ſicut ſeruant partes aëris, & fortè farinæ; imò humorem interpoſitum, quia eſt corpus impenetrabile, potiùs impedire vnionem immediatam partium terræ: vnde quò terra eſſet purior, eò eſſet magis continua & inter ſe vnita. Adderem tamen, humorem illum facere vt terra ſit aliquantum difficiliùs in ſe ſeparabilis: ſi enim careret eo quaſi viſco, fortè partes illius tam facilè cederent ac partes aëris aut farinæ; per eum ergo humorem fiunt magis inter ſe inſeparabiles. Dices, Lutum quò ſiccius eò durius, ergo humor non facit eas partes minùs inter ſe ſeparabiles, ſed potiùs magis connexas. Reſpondeo, in luto non eſſe puram terram, ſed eſſe corpora etiam viſcoſa: quæ quando exſiccantur, difficiliùs ſeparantur; ſicut pultes, bitumen, &c. At ſi ſumeremus puriſſimam terram, non dubito quin omni abſtracto humore in ſubtiliſſimos pulueres redigererentur,

Cum humore tamen difficiliùs partes ſeparantur.

Obiectio.

Solutio.

56 licet illi inter ſe vnirentur ſicut guttæ aquæ. Replicabis, Si ſunt vniti, iam non ſunt pulueres. Reſpondeo vocari ſic ob facilitatem qua ſeparari inuicem poſſunt; ſicut farina dicitur redacta ad pulueres, etiamſi fortè habeant vnionem continuatiuam inter ſe partes illius. Quòd ſi adhuc eam vnionem tunc quis negaret, non facilè poſſet efficaciter conuinci.

Replica ſoluta.

Secundò poteſt dubitari, quomodo ſit exſiccata terra, quæ ſupra ſe tantam habuerat aquam. Aliqui rurſus hîc ad ſolem recurrunt; verùm experientia conſtat, ſolem poſt vehementem pluuiam non exſiccare tam citò terram: alij ad ventum, ſicut poſt diluuium dicitur, *Adduxit Deus ventum ſuper terram, & imminutæ ſunt aquæ.* Meritò tamen id reiicit Suarez, tum quia venti illius nulla eſt in Scriptura mentio; tum quia ille non potuiſſet intra mediam diem, niſi cum magno miraculo, terram exſiccare. Neque locus ille à Geneſi vrget; nam ventus poſt diluuium non tam ad exſiccandam terram quàm ad pellendas nubes excitatus eſt: deinde ille valdè paulatim exſiccauit terram, vt ex ipſo Geneſis c. 8. conſtat. Faciliùs ergo dici poteſt, aquam non intraſſe vltra primam ſuperficiem terræ primis diebus, tum quia terra erat valdè denſa, & aër nullus per poros, ratione cuius poſſet intrare aqua; ob naturalem autem grauitatem ſemper terram fuiſſe inferiorem; vnde ſequitur, recondita aqua in mari vix manſiſſe aliquid de humore in prima ſuperficie, qui facilè potuit exſiccari; vel certè Deum, qui, vt dixi, dedit vbicationem realem aquæ in mari, toti illi dediſſe: quæ

Quomodo terra exſiccata.

Non à ſole; non à vento.

57 auferri debebat, vt terra maneret ſicca; vnde à Deo vocata eſt arida: iam autem dixi, retinuiſſe ex ſpeciali Dei diſpoſitione humorem aliquem intra venas, propter herbas plantaſque gignendas.

Tertiò quæri poteſt, an tunc fluuiorum & lacuum fuerit diſtinctio: quòd ſi fuit, quomodo dicatur aqua in locum vnum congregata. Reſpondetur, probabilius multò eſſe, omnino fuiſſe diſpoſitos fluuios, fontes, &c. & aquam in diuerſa maria diſtributam: opus enim illud fuit per ſe intentum ab Auctore naturæ; & poſteà vi agentium naturalium non poterat commodè fieri; Deus ergo non ſolùm mari, ſed & fluminibus locum præparauit. Vnde paulò pòſt etiam è paradiſo flunij dicuntur oriri; & vel etiam totos alueos plenos aqua reliquit: quòd probabile eſt, ne ſi omnes carerent aqua, foret tunc ea nimis alta in mari, & vltra id quod naturalis diſpoſitio illius requirebat. Vel ſi hoc non videtur abſurdum, ſaltem ea die tertia inceperunt aquæ emanare ex ſuis fontibus, & ſequi vias ipſis à Domino præparatas. Per quod tamen non nego, poſteà ſucceſſu temporis aliquos fluuios ſuum mutaſſe curſum: id enim ex varijs hiſtorijs conſtat; &

Tunc etiam facti ſunt fluuij.

Aliqui fluuij ſucceſſu temporis mutarunt ſuum curſum.

58 fortè quoad hoc aliqua mutatio facta eſt per diluuium. At in genere, & vt plurimum, totum fuit hoc ſecundo die diſpoſitum.

Hinc ad ſecundam difficultatem reſpondeo, in locum vnum dici aquas congregatas, vel quia omnia maria & flumina ſunt inter ſe contigua ſaltem per canales terræ; vel quia locus vnus ibi idem eſt, ac locus diſtinctus à terra diſcooperta, ſiue ſit vnus rigoroſè, ſiue per aggregationem: vnde ſtatim dicitur, *Congregationéſque aquarum appellauit Maria*, vbi in plurali poſuit *congregationes* & *Maria*.

Quo ſenſu aquæ in vnū locum dicantur congregatæ.

SECTIO TERTIA.

De productione vegetabilium.

Alterum huius diei tertiæ opus fuit productio herbarum & plantarum, circa quam.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ difficultates.

Prima ſit, vtrùm ea productio fuerit vera & actualis herbarum & plantarum extra terram productio, prout de facto à nobis conſpiciuntur; an verò præciſè Deus indiderit terræ ſemen, à quo facta fuerat intus prima productio ſubſtantialis

Prima difficultas.

59 eruptura paulatim modo naturali foras. Ratio dubitandi eſt, quia Gen. 2. dicitur, *In die quo fecit Dominus Deus cælum & terram, & omne virgultum agri priuſquam germinaret*; ergo nondum exteriùs germinarat. Vrgetur, Ita dixit terræ, *Germinet terra*, ſicut animalibus, *Creſcite, & multiplicamini.* Atqui animalia non acceperunt ea prima die totum ſuum augmentum, multò minùs eadem die ſunt per fœtus multiplicata; ergo eodem modo terra non habuit ea die ſtatim herbas & plantas iam adultas.

Communis tamen ſententia docet, omnino actu è terra productas herbas & plantas, &c. quia id ſonant verba Scripturæ, & omnes Patres ita illa interpretantur. Probatur autem retorquendo obiectionem factam; nam prima die actu Deus creauit cete, piſces & aues in naturali magnitudine, ergo eodem modo hodie herbam, &c. & ſicut ea verba, *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile*, &c. de actuali & formali productione piſcium auiúmque debent intelligi; ita τὸ *Germinet terra herbam virentem*, non de ſola impoſitione ſeminis, ſed de actuali & ad ſtatum naturalem perducta plantarum & herbarum magnitudine debet intelligi. id quod ſequentia verba magis declarant, *Et protulit terra herbam virentem lignúmque faciens fructum.* Quis enim dicet, cùm ſemen primò infra terram corrumpitur in ordine ad generationem, iam eſſe verum dicere, Terra protulit arborem, lilium, roſas, &c. Certè quando ſponſus Cant. 2. inuitauit ſponſam in agrum, eò quòd ficus protulit groſſos ſuos, non ſolùm voluit dicere, ſemen groſſorum eſſe iam in terra; id enim & in hieme veriſſimum eſt: ſed actualiter in ſeipſis groſſos illos foras prodiiſſe: ea enim eſt vis eius verbi *protulit*,

Terra actu produxit herbas.

Probatur retorquendo obiectionem.

Vocis protulit vis vrgetur.

60 quo etiam hîc Scriptura vtitur. Neque obſtant teſtimonia

Reſpondetur teſtimoniis obiectis ſuprà.

teſtimonia ſuprà in contrarium allata: nam primum præciſè ſignificat Deum produxiſſe ea virgulta, quibus anteà nihil ſimile à terra germinatum erat. ac ſi diceret, Deus primò incepit: nec enim intelligenda ſunt ea verba, Deus produxit virgulta, quæ poſteà primò germinarent. Secundum verò adhuc faciliùs expeditur. Dico enim, τὸ *Germinet terra* non debere comparari cum aliis verbis, *Creſcite, & multiplicamini*; ſed, vt paulò antè dixi, cum eis, *Producant aquæ reptile & volatile*: quia *Germinet* & *Producant* eſt idem in diuerſis materiis. Cur autem ibi dixerit, *Creſcite*, &c. hîc verò non, reſpondeo, rationem eſſe; quia animalia tamquam cognoſcitiua, longéque plantis perfectiora, dignatus eſt Deus ſuo alloquio, ac ſi ipſa illud perciperent: vnde in eo non loquitur cum aqua vnde exierant, ſed cum ipſis immediatè, *Creſcite*; at, *Germinet terra* non ad herbas ipſas, ſed ad cauſſam illarum dictum eſt.

Alia obiectio ſoluta.

Obiicies adhuc, Productio exterior plantarum eſt opus non creationis, ſed propagationis; ergo non eſt facta hoc die. Reſpondeo, Deum in his diebus ſemper produxiſſe indiuidua aliqua cuiuſlibet ſpeciei, ratione quorum ſpecies diceretur producta, vt vlteriùs ſe ipſam propagaret; vt in animantibus, piſcibus, &c. manifeſtè conſtat;
61 vnde iam hac tertia die produxit herbas plantáſque perfectas, ex quibus ceteræ eiuſdem ſpeciei propagarentur.

Secunda difficultas.

Secunda difficultas eſt, an terra concurrerit efficienter ad eam productionem. Dico *efficienter*, nam materialem concurſum certum eſt ab ea præſtitum; quia ex materia terræ eductæ ſunt illæ formæ. Reſpondeo, terram de facto non aliter concurrere ad generationem plantarum, &c. quàm ſubminiſtrando materiam; nec concedendum eſt, habuiſſe tunc alium: nam ſine neceſſitate non oportet miracula ponere. Quòd enim terra dicatur produxiſſe, non vrget, quia etiam de facto ipſa dicitur producere herbas & plantas; hoc autem non ſignificat plus quàm eam eductionem materialem è terra; ergo eodem modo explicandum verbum illud *protulit terra*. Quòd ſi quis ſequentia Scripturæ verba attendat, facilè intelliget, hunc fuiſſe illius ſenſum: additur enim, *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum*. Ecce, facta ibi diſtinctione cauſſæ materialis & efficientis, Deo tribuitur efficientia, terræ autem ratio cauſſæ materialis. quod videtur manifeſtè denotare τὸ *de humo*.

Terra non concurrit efficienter ad herbas producendas.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ceteræ difficultates.

Tertia difficultas.

Tertia ſit, quanta fuerit varietas herbarum, plantarum, &c. In qua quæſtione duo includuntur: vnum circa varietatem indiuiduorum; alterum circa varietatem ſpecificam. Circa primum res eſt valdè dubia: ex vna enim parte connaturalius videtur, vt Deus totam planè terram
62 ditauerit, herbis, plantis graminéque repleuerit: quod ſi factum eſt, neceſſariò valdè multa è qualibet ſpecie indiuidua exiſtere debuerunt. Aliunde verò videtur etiam rationi conforme, vt aliquid ſaltem reliquerit hominum induſtriæ paulatim perficiendum. Deinde, quia pauciſſimi homines futuri erant per aliquot annos, non videtur congruum, ſi maxima pars agrorum fuiſſet plena tritico, hordeo, &c. maximè in altero inferiori hemiſphærio; quò forte non niſi poſt diluuium, & poſt Babelicam confuſionem, homines primò acceſſerunt.

Rationes quæ reddunt rem dubiam.

Propter hæc, dubiam valdè cenſeo deciſionem eius difficultatis; & ſanè magis inclinor ad hoc, quòd multas partes terræ, ex ſe alioquin feraciſſimas, Deus tunc nec arboribus fetacibus, nec frumento impleuerit, ſed ſolum gramen in eis tunc produxerit; ita tamen omnia commodè diſtribuens, vt pro beſtiis & auibus ſufficiens eſſet pabulum, pro hominibus etiam eſſent ſuperabundantes fructus: cum quo optimè ſtat, adhuc magis coli potuiſſe terram, & plures in multis partibus fructus produci. Quoad diuerſitatem verò ſpecificam, illud videtur primò certum, omnes ſpecies arborum perfectarum, quæque non ex putri & per accidens ex congreſſu diuerſorum ſeminum reſultant, fuiſſe ea die productas: non enim creditur Deus de nouo ſucceſſu temporis dediſſe hominibus ſpecies aliquas aut arborum, aut volatilium, aut animalium; non tamen ideò credendum eſt, in qualibet terra ex omnibus ſpeciebus aliquot indiuidua produxiſſe, ſed ſe accommodaſſe diuerſis terrarum diſpoſitionibus: non enim omnis fert omnia tellus. 63

Probabiliter, non vbique terram repletam fuiſſe herbis, &c.

Omnes ſpecies perfectæ arborum productæ tertia die.

Dices contra ſubſtantiam aſſertionis: Vinum non videtur fuiſſe, niſi primò poſt diluuium, quando Noë plantauit vineas. Reſpondeo, etiam fuiſſe anteà: nam ſi plantauit, habuit palmitem; qui non fuit tunc primò miraculosè productus, ſed anteà creuerat in terra. Fortè ergo Noë primum fecit inde muſtum, & vinum; & inde incidit illi cogitatio multiplicandi vites; nam ad comedendum paucæ anteà ſufficiebant, idcóque dicitur plantaſſe vineam. Dixi, *Plantarum, quæ non ex putri, nec ex commixtione aliorum procedunt*: nam illæ primæ, quia ex ſe non ſunt expetibiles, non videntur tunc à Deo productæ, ſed primùm poſteà, data ea putredine & cauſſa talium herbarum, ſicut è contrario in animantibus videtur longè probabilius, pediculos, pulices, cimices, ſcarabeos, & ſimiles non productos immediatè à Deo, ſed temporis ſucceſſu, data in aliis animantibus, aut in terra lignóve putredine, ac diſpoſitionibus neceſſariis primò generatis. Quoad alia verò quaſi mixta, vt inter animalia leopardus dicitur, & mulus; inter plantas verò fortè coronea & aliquæ aliæ, quæ ex inſitione diuerſarum prodiêre; licet in ſe perfecta entia ſint, & quæ per ſe intendi tam benè potuerint quàm cetera Nihilominùs probabile eſt, non fuiſſe à Deo producta, ſed permiſſum homini, vt vel ſua induſtria ea inueniret, haberétque occaſionem oſtendendi ingenium; aut certè, vt caſu ea deprehenderet, indéque inferret, multa talia poſſe per laborem hominum fieri; loquor de plantis: nam quod attinet ad animalia, licet etiam putem talia mixta non fuiſſe primò producta; iudico tamen ipſa ex ſe, non ex hominum intento congreſſa, produxiſſe nouas ſpecies. 64

Obiectio.

Soluitur.

Vitis fuit ante diluuiũ.

Animantia ex putri immediatè à Deo initio mundi non fuere producta: neque animantia quaſi mixta.

Verùm hinc oritur difficultas, an tribuli, ſpinæ herbæque venenatæ productæ ab initio fuerint, an verò poſt peccatum: in huius enim pœnam videntur à Deo deſtinatæ illis Geneſis 3. verbis, *Spinas & tribulos germinabit tibi*. & ita videtur ſenſiſſe Auguſtinus lib. 1. de Gen. contra Manichæos cap. 13. Ambroſius l. 3. cap. 9. & 11. Alcuinus quæſt. 78. in Gen. Baſilius hom. 5. Rabanus in Gen. Damaſcenus lib. 2. de Fide c. 10. & alij apud Suarium c. 7. num. 9. Probabilius tamen eſt, ea omnia fuiſſe tunc producta. quæ eſt ſententia D. Thomæ & Auguſtini, retractata priori, & nunc cõmunior

Spinæ, &c. productæ etiã tertia die.

in

in ſcholis; videtúrque contineri illis verbis Gen. 2. *Compleuitque Deus die ſeptimo opus ſuum quod fecerat; & requieuit die ſeptimo ab vniuerſo opere quod patrarat.* vnde infertur, Deum non feciſſe poſteà nouas ſpecies rerum.

65

Obiectio.

Dicet quis, hoc teſtimonium non eſſe efficax: nam quod additur, *ab vniuerſo opere quod patrarat,* non denotat, nihil poſteà feciſſe, ſed à factis quieuiſſe. quæ autem ſint ea tunc facta, aliunde debet decidi.

Soluitur.

Adhuc tamen, ſaltem probabiliter, vrget ea auctoritas: nam quòd præterita iam feciſſet, per ſe erat notum; & non voluit hoc ſolum dicere Moyſes; in hoc enim ſenſu prima die quieuit Deus ab vniuerſo opere quod patrarat ea die; & de quolibet intermedio opere dici poteſt, *Quieuit ab vniuerſo opere quod fecit*; aliquid ergo amplius intendit, id eſt, Quieuit ab vniuerſo quod patrarat: non ſolùm quia præterita non fecit iam ſecundò, ſed quòd nulla alia de nouo fecit.

Replica.

Video rurſus reſponderi poſſe eum tunc quieuiſſe; quia eo die Dominico nihil am plius fecit, nec facturus erat, niſi prouocatus fuiſſet peccato ipſius hominis: in cuius pœnam eas ſpinas & tribulos poſteà primùm produxit.

Reſponſio.

Propter hæc contraria ſententia non eſt improbabilis, quia non reiicitur adeò clarè illo teſtimonio, nec aliunde redargui poteſt; minùs tamen eſt probabilis propter auctoritatem maiorem in contrarium; & quia teſtimonium, quod pro ſe citat, non ei fauet: reſpondetur enim, non dixiſſe Deum ſimpliciter, *Spinas & tribulos germinabit*, ſed cum addito *tibi.* ac ſi diceret: *Tibi non erant nocituri, ſi non peccaſſes.*

Probatur vlteriùs ſpinas creatas tertia die.

ablato autem fundamento ex eo loco, non eſt, cur non de ſpinis & tribulis eodem modo quo de ceteris diſcurramus. Secundò argumentor, Spinæ in roſis, in pomis aureis, &c. ſunt naturales, & ab

66

intrinſeco procedunt; non eſt autem credibile, Deum tunc eas plantas imperfectas condidiſſe. Tertiò, herbæ venenatæ ex ſe habent ſaltem quoad vſum ſuam vtilitatem; & quæ homini nocent aliis animantibus ſunt ſanæ. Adde, non omnia creata à Deo vt ederentur ab animali; præterquam, quod illud etiam venenum aliis herbis aut metallis correctum poteſt eſſe vtile & medicinale.

Aduertendum.

Aduerte tamen, ſolùm me de illis loqui quæ ſunt perfectæ, & indigent ſemine: illas enim dicimus actu productas à Deo ea prima die propter rationes datas; alias verò noxias, vt tribulos, & ſimiles, quæ oriuntur poſteà ſine præuio ſemine, non produxit tunc Deus actu, ſicut vniuerſaliter paulò antè de omnibus quæ hoc modo generantur dictum eſt, ſiue nociuæ illæ ſint, ſiue non, non fuiſſe à Deo productas; poſteà tamen eodem modo quo nunc, cùm primum ex putri datæ fuiſſent diſpoſitiones neceſſariæ, generatæ fuiſſent illæ herbæ nociuæ, etiam homine non peccante, licet illi non nocuiſſent.

Quinta difficultas. Paradiſus productus tertia die.

Quinta difficultas eſt de paradiſo, an fuerit hodie productus. Reſpondeo, probabilius eſſe, omnino hodie productum; qui non potuit alia die commodiùs quàm qua detecta terra, arbores, plantæ, flores & herbæ, quibus ferè adæquatè conſtat, producta ſunt: vnde quando poſteà agitur de creatione hominis, iam inſinuatur paradiſus, vt anteà plantatus.

67

Paradiſus implicitè dicitur productus tertia die.

Dices, Cur ergo hodie non de eo mentio fit? Reſpondeo, etiam aliis diebus non fieri mentionem illius, cùm tamen conſtet vnâ ex his fuiſſe productum; ergo, ex eo quòd nihil de ipſo hodierna die dicatur, non licet magis dicere, eum hodie non plantarum, quam alio die. Reſpondeo Secundò, implicitè hodie dici, quia cùm totus conſtet herbis, floribus, arboribus, dum hæc omnia dicuntur producta, productus creditur & paradiſus. Addit benè Suarez, fortè in eo non futuras ſpinas & tribulos, ſi homo non peccaret, quia illa non pertinent ad pulchritudinem & ornatum, qui in tam delicioſo loco creditur fuiſſe: à qua regula excipio ſpinas, quæ in roſis & pomis aureis ſunt; quia illæ ſunt connaturales eis plantis, & plantæ illæ ſine dubiò dignæ erant paradiſo, ſi quæ aliæ.

Sexta difficultas. Planta in quo ſtatu fuerint producta.

Sextò quæritur, in quo ſtatu productæ ſint plantæ, arbores, ſegetes, &c. Aliqui cenſent, omnes plantas fuiſſe per vniuerſum orbem productas cum fructibus maturis. Verùm licet id non ſit improbabile, probabilius tamen videtur non fuiſſe productas, niſi iuxta diuerſum anni tempus cuilibet loco reſpondens. Explico, Hæc dies fuit initium veris reſpectu Palæſtinorum, 68
ibi ergo Deus produxit ſegetes, arbores, &c. vt ſolent eſſe initio veris in ea prouincia; in aliis verò partibus vbi fuit tunc hiems, dicimus productas eſſe arbores, vt ſolent eſſe in hieme; vbi verò tunc æſtas, productas vt ſunt in æſtate, &c. quia nec pro hominibus aliud fuit neceſſarium, nec pulchritudo vniuerſi amplius petebat, quàm vt producerentur ad modum quo poſteà futuræ erant. quæ eſt ſententia Molinæ de opere ſex dierum diſputat. 12. & 14. Pererij in fine operis tertiæ diei. quos refert & ſequitur Suarez ſuprà num. 16.

Obiectio.

Obiici verò poteſt, Paradiſus fuit in regione Palæſtinæ, vbi ſupponimus tunc fuiſſe initium veris; habuit autem iam maturos fructus, qui initio veris non ſolent eſſe, nec quidem in flore; ergo Deus ad dandam maturitatem fructibus, non attendit quid tempus illud exegerit in hoc aut illo loco.

Soluitur Primò. Non conſtat locus paradiſi. Secundò.

Reſpondeo Primò, dubium valdè eſſe, vbi fuerit paradiſus: fortè fuit in regione magis Meridionali, vbi tunc erat æſtas. Secundò reſpondeo, in paradiſo, quia erat locus ſingulariter pro voluptate deſtinatus, productos fructus etiam ante tempus quo in aliis locis.

Paradiſus ante Adæ peccatum fructifer perpetuò.

Imò arbitror, probabiliſſimum, ſi Adamus non peccaſſet, paradiſum retenturum toto anno fructus, nec in arboribus notandam diuerſitatem; potuit enim id diſponi ſine vllo miraculo; vel quia tales arbores erant, quæ ſemper retinent folia & fructus, vt poma aurea, &c. vel quia temperies aëris ibi & terræ fœcunditas talis erat, vt non caderent folia, nec fructus antiqui, niſi nouis ſuperuenientibus.

69

Septima difficultas. Mineralia quando producta.

Septima & vltima dubitatio eſt, an ſimul cum herbis & plantis etiam mineralia ſint facta. Res dubia, quia ea producuntur naturaliter tam à calore ſolis quàm à terræ ſpecialibus qualitatibus, ergo non fuit neceſſum ea ſtatim primo die producere: aliunde verò videntur pertinere ad ornatum mundi, ergo debuerunt etiam tunc produci. Hoc vltimum affirmat Molina; Pererius verò cum D. Thoma inclinant etiam in eam ſententiam apud Suarium num. vlt. quam & ipſe iudicat probabiliorem; eò quòd non multò pòſt in vſum hominum venerunt ea metalla, vt dicitur cap. 4. Geneſis.

Vſus ferri diu poſt primordia mundi.

Hæc tamen probatio valdè eſt debilis; nam eo cap. 4. non citiùs fit mentio metallorum quàm in Tubalcain, qui fuit malleator: at hic fuit quadringentis circiter annis poſt hoc tempus;

Abel centum annos vixit.

nam (vt noſter Salianus probat fusè) Abel erat iam centum annorum quando à Cain occiſus eſt, ergo Cain minimùm centum & vnum annum

annum agebat tunc; poſt mortem autem fratris primò dicitur accepiſſe vxorem, & genuiſſe Henoch. Tubalcain verò fuit ſeptimus à Cain; ergo ſi ſupra illos centum annos addamus pro qualibet generatione 50. nam eo tempore tardiſſimè accipiebant vxores (vt ex Scriptura conſtat) erunt 450. non eſt ergo tam vicinus ille vſus ferri quàm putat P. Suarez: nam intra 20. annos potuiſſet formari à ſole & multò citius; intra 400. verò res eſt extra controuerſiam. licet tamen hæc ratio non vrgeat, probabilis eſt ea ſententia propter horum Doctorum auctoritatem.

DISPVTATIO TRIGESIMATERTIA.

De operibus aliorum trium dierum.

SECTIO PRIMA.

De opere quartæ diei.

1 Opus huius diei omnino ferè explicatum eſt ſecunda die occaſione firmamenti. Nihil hîc repeto; ſed breuiſſimè vnum vel alterum dubium nouum expedio.

Quomodo aſtra ſint in ſigna. Varia ſententia reiiciuntur.

Primum eſt, Cur ſol & luna & luminaria cæli dicantur eſſe in ſigna. Iudæi nomine ſignorum opera miraculoſa & prodigioſa interpretantur; verùm hîc ineptè, nam ſol & luna non faciunt opera miraculoſa & ſtupenda. Origenes verò ſuper Geneſim, teſte Euſebio, & alij non mediocriter docti, teſte Auguſtino lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 1. opinati ſunt, Deum poſuiſſe in aſtris imagines omnium earum rerum, quæ ſucceſſu temporis euenturæ ſunt; non quia aſtra neceſſitent & cogant ad futura libera, ſed quia ſunt eorum ſigna. Fortè ex hoc ſomnio aliqui Aſtrologi aut iudiciarij noſtri temporis non minùs ſtultè quàm hæreticè dicunt, ſe poſſe colligere ex aſtris omnia futura, etiam libera. Dico *ſtultè*, quia cùm inter millenas prædictiones circa talia tantùm ſemel tangant rem, non aduertunt infinitos errores, vt inde ſcientiam nullam eſſe colligant; ſed vnum illum euentum quem caſu tangunt, poſteà prædicant, extollúntque ſuper ipſa aſtra, cùm caſu, reſpectu errorum ſcientiæ, id eueniſſe ex nimia garrulitate manifeſtè conſtat. Nam & ſtultus qui multum garrit, ſicut mentitur, ſeu errat infinities, ita & caſu aliquando verum dicit; & cæcus qui millies iacularetur in metam, ſemel fortè vel bis eam tangeret, pluries certè quàm hi ſtulti & dementantes ceteros.

Aſtrologi iudiciarij ſtulti.

2 Dico iterùm *ſtulti*, quia vel illæ imagines ſeu repræſentationes ſunt materiales & viſibiles, vel non ſunt: viſibiles eſſe non poſſunt, quia ego per Dei gratiam tam bonos oculos habeo, quàm fortè quilibet illorum; & licet diligentiſſimè, &c, ſi volunt, etiam per tubum opticum aſtra aſpiciam, nihil ibi video niſi lucem, vel fortè corniculatam Venerem, duas aut tres maculas in ſole aliquando; quid ergo ponerent ibi imagines viſibiles rerum futurarum? Secundò, quomodo ibi depingentur diuerſi Imperatores, quæ vnius ibi facies, quæ alterius? quid ibi ad denotandas inimicitias, quæ figura pro bellis? Nónne hæc ſunt pluſquam amentium deliria; ſi verò imagines aut ſigna illa viſibilia non ſunt, vnde ea ibi eſſe collegerunt? quòd ſi colligunt, dicant, an ſpiritualia, an materialia: ſi ſpiritualia, verè hi ſtulti habent magnum ingenij acumen, quòd immediatè in ſe cognoſcant res ſpirituales, eas diſtinguant, quidditatiuè penetrent, &c. vt ſciant, Iupiter ille habet infinitas formas ſpirituales: vna eſt talis, & repræſentat Ferdinandum II ſemper auguſtum antequam eſſet Imperator; altera eius electionem, & rebelliones immediatas Palatini; altera verò Regem Hiſpaniæ, &c. cúmque pro omnibus ferè hominibus & ſucceſſibus debeant inter octo aut nouem tantùm aſtra diuidi talia accidentia, ô quàm erunt aſtra eis onuſta! ô quàm gement ſub onere! 3
Si verò dicant, nihil intrinſecum, nec materiale, nec ſpirituale eis eſſe additum, per quod futurorum ſint ſigna; ſed ſicut voces id habent ex placito Dei, ita ex placito eodem ea ſignificare, iam erit error peior priore, & ſtultitia ſupra ſtultitiam. Quis enim ſanctus Ioannes aut Paulus reuelauit illis de ea intentione Dei, de danda tali ſignificatione? Secundò, cùm pro tot infinitis ſucceſſibus tantùm ſint ſeptem vel octo ſigna ſeu voces, neceſſum omnino erit, vt illæ ſint æquiuocæ, & & quælibet habeat ſignificationes propè infinitas diſparatas; quæſo iam, vnde iſti tantum memoriæ & ingenij acquiſiuerunt, vt inter tantam æquiuocationem nullam ipſi patiantur, & non dent Petro, quod erat pro Antonio, ac retinere poſſint tot vnius vocis ſignificationes? & cùm ipſimet inter ſe in declaranda ea ſignificatione ſint ſummè diuerſi, ad quem Capelinum debebimus recurrere, vt decidamus cauſſam, & de genuina ſignificatione ad placitum liquidè conſtet?

Repræſentationes euentuũ in aſtris ſunt ſtultorũ deliria.

Exagitantur Aſtrologi iudiciarij.

Reſpondebis, Angelis Deum dediſſe notitiam eius ſignificationis, & ab Angelis eſſe ex parte communicatam aliquibus hominibus. Sed, quæſo, quis beatus Angelus talia vmquam reuelauit? 4
Si de dæmonibus loquaris, facilè credo, tales homines à dæmonibus ferè ſemper illudi, & inde aliquando coniecturaliter aliquid tangere; quia diabolus (vt dixi in materia de Angelis) poteſt ex circumſtantiis & naturalibus hominis motibus multa valdè deprehendere præſentia & occulta, ac inde de futuris coniectare. Deinde, quis non ſtultus dicet, Deum dediſſe eam notitiam futurorum dæmonibus? in præmium enim, quòd tam benè Deo ſeruierint, certè illam non habent; alium titulum pro tanto fauore ego non video. quòd ſi dæmones eam præſcientiam haberent, non fuiſſent ſoliciti, vt per aſtra ea manifeſtarent, ſed immediatè per ſe olim apud Gentiles futura omnia certò prædixiſſent; vt vel inde faciliùs crederentur veri Dij, & magis deciperentur homines. quod vnicè diabolus intendit. Quòd ſi nec diabolus, qui haud dubiè melius habet ingenium, & diſtinctiùs nouit aſtra, quàm hi cum quibus ago, non potuit futura certò prædicere, quis, niſi æquali ſtultitia deceptus, credet his deceptoribus, quorum deliria à multis Pontificibus & Conciliis meritiſſimè ſæpè damnata ſunt? At de his ſatis. 5

Aſtrologia iudiciaria dæmonis illuſio.

Non ago iam contra alterum modum explicandi eam rationem ſigni per cauſſalitatem, quaſi aſtra

Aſtra non influunt in actus liberos.

aſtra cogerent ad actiones liberas: id enim ſicut eſt contra libertatem humanam manifeſtè, ita eſt contra lumen naturale. Secundò id euidenter reiicio; nam cùm me natum fuiſſe tali hora, & tali die ac loco in Hiſpania, planè ſit independens ab eo quòd nati ſint hi, quos iam in Bohemia noſco. Quis enim dicet, quòd ſi hi non fuiſſent nati, aut naſcituri forent, quòd nec ego natus fuiſſem in Hiſpania? Certè non niſi delirando id dici poteſt; ergo tota aſtrorum, ſub quibus natus ſum, influentia fuiſſet, etiamſi hi nati non eſſent in Bohemia aut Germania: ergo omnes actiones meæ liberæ, quæ cum his interuenere, fuerunt extra influxum meorum aſtrorum; quomodo ergo potuerunt ea à meis aſtris cauſſari? quod argumentum maximè vrget, quando effectus liber pendet ex circumſtantiis planè caſualibus: vt quòd tali momento expoſuerit alter caput per feneſtram ob recreationem; & alius iaculatus ſit, caſúque illum tetigerit; aut ipſe inde viderit feminam, à qua deceptus poſteà fuit. quæ enim connexio aſtri cum expoſitione capitis per feneſtram hac hora ob recreationem? & quæ cum natiuitate alterius, ac cum tota vita illius vſque ad punctum, quo in alterum iaculatus eſt? Ex ipſis ſanè terminis apparet, non niſi delirando talia prædici poſſe: vnde tam ſtultus error meritò damnatus eſt à Leone Magno Epiſt. 9. ad Turibium, à Concilio item Bracharenſi, Auguſtino, D. Thoma & Origene apud Suarium cap. 9. num. 7. Et ſanctus
6 Gregorius homilia 10. in Euangel. hunc errorem tribuit Priſcillianiſtis; & benè illum reiicit occaſione ſtellæ quæ apparuit Magis.

Ratio cur aſtra ſint ſigna.

Dicendum ergo, ideò aſtra vocari ſigna, quia ſignificant tempora, & eorum varietates. quæ eſt expoſitio Auguſtini lib. 2. de Geneſi contra Manichæos cap. 13. & 14. Chryſoſtomi homil. 4. & Baſil. homil. 5. in Geneſ. aliorúmque apud Patrem Suarium numer. 8. neque eſt aliqua difficultas vllius momenti, quæ in contrarium obiici queat.

Luna quare vocetur luminare magnum.

Quæri poteſt Secundò, cur ſol & luna dicantur luminaria magna, cùm luna ſit minor ceteris aſtris. Reſpondetur, quia & in ſe ſunt valdè magna, & nobis apparent multò maiora quàm reliqua omnia: item quia in puncto etiam illuminandi, à quo vocantur luminaria, nullum aliud aſtrum illis eſt par, quidquid iam ſit de magnitudine molis.

An luna producta fuerit plena.

Tertiò quæritur, an luna fuerit producta plena, an decreſcens, an incipiens. Res dubia; dicunt aliqui, fuiſſe productam prout ſeptimo die augmenti eſſe ſolet, quia tunc oritur ſupra noſtrum horizontem quando ſol occidit, vt ſic ſtatim inciperet illuminare apud nos tota nocte, exerceretque ſuum munus ad quod creata fuit, vt præeſſet nocti. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia luna tunc planè oritur ſupra noſtrum ho-
7 rizontem occumbente ſole, quando eſt plena; nam ſeptima die multò citiùs oritur, quàm occumbat ſol; vnde & citiùs occumbit, quàm nox elabatur. Putarem in re dubia probabile eſſe fuiſſe productam plenam, tum ob maiorem pulchritudinem; tum vt quaſi ex æquo ſol & luna diem & noctem inter ſe diuiderent. Alias quæſtiones de magnitudine ſolis, lunæ, aſtrorum, &c. relinquo Aſtrologis ſeu Mathematicis diſcutiendas.

Luna plena producta.

***

SECTIO SECVNDA.

De opere quintæ & ſextæ diei quoad irrationabilia.

QVæ de creatione piſcium, volatilium & animantium terræ his duobus diebus facta traduntur à Scriptura, facilia ſunt. Quinta enim die Deus produxit piſces & aues ex aqua; ſexta verò terreſtria omnia animalia; inter quæ & eorum regem ac dominum hominem, animal quidem, ſed rationis capax: de cuius creatione ſingularem inſtituemus diſputationem; iam nunc de piſcibus, auibus & terræ beſtiis agendum, & in primis aduertendum eſt, etiamſi Scriptura dicat, *Producant aquæ*, &c. non intelligendum ibi concurſum efficientem aquæ, ſed materialem, vt dixi ſuprà in ſimili de terra reſpectu plantarum; & hîc habet adhuc maiorem vim, quia aqua minùs continet efficienter formam ſenſitiuam, quàm terra vegetatiuam. Secundò aduertendum, actionem illam non fuiſſe propriè creationem: cùm enim aqua concurrit vt cauſſa materialis, & aliunde, etiam tempore, præexſtiterit ante eam productionem, neceſſariò illa excluditur à ratione veræ creationis; imò licet in primo inſtanti ſimul cum materia fuiſſent productæ aues, ſuprà oſtendi eam non ideò eſſe veram creationem. Tertiò aduertendum, eam productionem ex parte diſpoſitionum fuiſſe miraculoſam; tum quia non ab agentibus naturalibus, tum quia non in vtero matris aut in ouo ſit diſpoſita materia; & quia breuiſſimo tempore vel fortè in inſtanti ſit organizata, &c.

Homo animalium rex & dominus.

Aqua non produxit efficienter piſces.

8

Piſces non fuerunt creati, ſed producti.

Miraculosè tamen.

An ſimili actione quâ nunc.

Illud in dubium verti poteſt, an ea actio fuerit eiuſdem rationis in ſe cum ordinaria & naturali. P. Suarez cap. 10. num. 4. cenſet actionem productiuam formæ ſubſtantialis fuiſſe eiuſdem rationis cum ordinaria productione: nam ea varietas in diſpoſitionibus præuiis eſt extra eſſentiam ſubſtantialis actionis. Ego tamen cenſeo, fundamentum hoc ſolidum non eſſe: nam licet diſpoſitiones præuiæ ſint extra eſſentiam eius actionis, at in ipſis principiis, à quibus oritur actio, reperitur magna diuerſitas, ergo etiam in actione: nam, vt aliunde ſuppono, eadem actio non eſt indifferens, vt iam ab hac iam ab illa cauſſa procedat. Pro quo aduertendum, aliquot eſſe animantia, omnes ferè piſces & aues, quæ ex ouo generantur, & in illis manifeſtè locum habet doctrina Patris Suarez: nam horum animæ, etiam quando connaturaliſſimè generantur, non producuntur immediatè niſi à ſolo Deo; ergo potuit etiam in eo caſu Deus per eam naturalem actionem eaſdem animas producere. Aduerto tamen, licet in meis principiis negantibus omni accidenti concurſum immediatum in ſubſtantiam doctrina præcedens valdè ſit certa, Patrem Suarium, qui in productionibus naturalibus formæ ſubſtantialis admittit immediatum concurſum accidentium, neceſſariò debere fateri, etiam prædictorum animantium quæ ex ouis generantur formas non produci primò per actionem à ſolo Deo ortam, ſed à ſemine in ouis exiſtente; vnde vlteriùs, cùm in ea prima productione nullum fuerit ſemen, ſed ſolus Deus eiuſmodi formas produxerit, fit, vt actione ſubſtantiali omnino diuerſa à naturali eas debuerit producere (vt de aliis animantibus ſtatim dicemus;) vnde duæ illæ doctrinæ Patris Suarez non cohærent inter ſe.

P. Suarez non affert fundamentum ſolidum.

9.

P. Suarez loquitur conſequenter ad ſua principia.

Alia ſunt animantia, piſces aliqui, vt de balæna communiter dicitur; & aues, vt de veſpertilione; quæ ſine ouis immediatè in vtero fœtum generant; & vniuerſaliter reliqua terræ animantia, quæ eodem modo producuntur. In his ergo non cenſeo probabilem doctrinam Suarez, quod ſcilicet per eamdem numero actionem hoc die ſint primò producta, quâ aliàs naturaliter petunt produci naturali generatione: nam anima matris, iuxta ſententiam, quam & ipſe Suarez defendit, concurrit effectiuè: in hac autem prima productione ſolus Deus; ergo fuit diuerſitas in ipſa actione, & non ſolùm in præuiis diſpoſitionibus, & quidem ſpecifica in mea ſententia; quia actio ſpecificatur tam à cauſſa quàm à termino, quia non minùs pendet & reſpicit principium ſeu cauſſam à quâ oritur quàm terminum; ergo actio procedens à ſolo Deo diuerſa erit ab eâ, quæ à Deo & creatura. Hinc autem probaret quis, eam fuiſſe in ſubſtantia ſupernaturalem: nam actio naturalis petit oriri à forma matris, hæc verò (de qua in præſenti) à ſolo Deo; ergo in ſua ſubſtantia eſt ſupernaturalis. Quæ doctrina etiam habet locum in ſententia Thomiſtica negante concurſum immediatum ſubſtantiæ: nam ſaltem ſemen & accidentia matris concurrunt effectiuè; ergo cùm in noſtro caſu non concurrunt, ſaltem ex hoc capite erit ea actio diuerſa & ſupernaturalis.

Aliqua animantia non producta eadem actione quâ nunc, ſi conſequenter vult loqui Suarez.

10

Actio ea non fuit in ſubſtantia ſupernaturalis.

Cenſeo tamen, etiamſi ea actio neceſſariò fuerit diuerſa à naturali, vt euidenter probatum eſt, non tamen ideò fuiſſe in ſubſtantia ſupernaturalem: nam licet Deus in primo inſtanti non producat ſolus formam equi v. g. tamen in ſecundo inſtanti eam ſolus conſeruat, vel ſaltem poſtquam exiit ex vtero materno: tunc enim certum eſt, non conſeruari talem formam ab anima matris; ergo poterit Deus in primo inſtanti producere eam animam per actionem illam, quam in ſecundo inſtanti ſolus poteſt habere; ergo falſum eſt, eam actionem, etiamſi à Deo ſolo prouenientem, non eſſe naturalem in ſubſtantia.

11

Obiectio.

Diceret aliquis, actionem, quâ Deus conſeruat rem in ſecundo inſtanti, non eſſe potentem ad primò eam producendam; vnde multi iudicant etiam ab eodem numero agente, v. g. ab eodem Deo, qui Angelum & primò creat, & ſecundò conſeruat, diuerſam tamen actionem in ſpecie oriri pro conſeruatione, ab eâ quæ oritur pro prima productione. Hæc tamen replica ſupponit doctrinam falſam, alibi à me fusè reiectam in Philoſophia; vbi oſtendi, nullam prorſus eſſe neceſſitatem diuerſas actiones ponendi, ſed eâdem numero conſeruari tunc poſſe effectum, quâ primò productus eſt, rationem à priori reddidi; quia productio prima à conſeruatione in eo ſolùm differt, quòd prima denotat immediatè antè præceſſiſſe carentiam rei; ſecunda verò denotat, anteà iam fuiſſe. Quæ diuerſitas ſolùm eſt extrinſeca pura denominatio; & non facit, vt effectus maiori aut robuſtiori concurſu indigeat, nec vt non poſſit per eamdem numero actionem ab eadem cauſſa fieri, ſi eadem eſt, quæ dat primum eſſe, cùm eâ quæ dat ſecundum, ergo.

Reſpõſio fusè deducta in Philoſophia.

Actio primò productiua & conſeruatiua eadem eſt numero.

Concludo ergo punctum hoc, aſſerendo, actionem illam fuiſſe in ſe diuerſam à naturali prima, non tamen à naturali ſecunda, quæ tunc potuit eſſe prima; ideóque non fuiſſe neceſſariò in ſubſtantia ſupernaturalem.

12

Animantia actu fuerunt producta.

Ea autem animantia actu producta eſſe, & non in ſemine tantùm, verba ipſa Scripturæ teſtantur, & ratio ſuadet; quia ſi homo v.g. actu & formaliter primò à Deo non producatur, non poteſt primò produci in ſemine; quia & ſemen connaturaliter ſupponit animal, à quo decidatur, & debet in vtero matris ex illo formari fœtus: quæ omnia iam ſupponunt aliquod indiuiduum eiuſdem ſpeciei productum, ergo in ſe formaliter ſunt producta ea animantia. Quæ ratio maximè vrget in animantibus perfectis, quæ fœtum in vtero concipiunt; nam de auibus & piſcibus poſſet dici, oua ſola fuiſſe à Deo producta, quæ per calorem naturalem ſolis fuiſſent excluſa. Verùm & hoc eſt valdè abſurdum, tum quia ea excluſio caſualis eſt difficilis; tum quia pulli poſteà ali non potuiſſent; quia nec matres habuiſſent, quæ ad nidos cibos ipſis portarent, nec ipſi ſibi eos potuiſſent procurare, vnde non fuit congruum, vt hoc modo à Deo producerentur.

Animantia ex ouo generari ſolita etiam initio à Deo actu fuêre producta.

Hinc colligo, non ſolùm fuiſſe à Deo productas in ſe aues & piſces, ſed etiam in magnitudine debita, quam ſummam habere communiter ſolent: id enim ad perfectionem operis ē manu Dei prodeuntis videtur pertinere, etiamſi contendendum non ſit cum eo, qui diceret adhuc, aquilas v.g. non totam ſuam magnitudinem habuiſſe, & ſic de ceteris; ſed poſt productionem adhuc aliquantulùm creuiſſe. 13

Aues in debita magnitudine erant productæ.

Quæri autem poteſt de multitudine volatilium & reptilium hoc die creatorum. Reſpondetur autem, illud primò videri certum, produxiſſe ex qualibet ſpecie maſculum & feminam; alioquin non potuiſſent creſcere & multiplicari modo ſibi connaturali: quot autem paria illorum, eſt incertum. Probabile, in omnibus terris, quæ aptæ erant pro illis animantibus, vnum minimùm par produxiſſe: ſicut autem dixi ſuprà de plantis, non vbique omnes, ita etiam puto, non vbique animalia omnia producta; ea verò, quæ per corruptionem, vt pulices, vermes, &c. item quæ per commixtionem diuerſarum ſpecierum, dictum eſt ſuprà non fuiſſe à Deo producta; niſi fortè in pabulum aliorum perfectiorum animalium, quæque non niſi carnibus veſci ſolent, fortè produxerit Deus aliqua etiam ex his, quæ ex putri alioquin per ſe naſcuntur.

In quanta multitudine producta aues.

Secundò quæri poteſt, quem Deus ſeruauerit ordinem in eâ productione. Reſpondetur, tertia die productos piſces & aues; ex verbis autem Scripturæ conſtare, piſces non poſt volatilia productos; ponuntur enim illi ſemper primo loco, dubium autem eſt, an ſimul etiam volatilia: nam licet ponantur ſecundò, non infertur inde poſterioritas in productione; ſed quia in verbis ſemper vnum debet dici poſt aliud; ſicut dicitur, *Creauit Deus cælum & terram*; non quia priùs cælum, ſed quia vnum neceſſariò priùs debebat ſcribi: aliunde autem cum vnico imperio dictum eſt, *Producant aquæ reptile & volatile*, videtur etiam ſimul fuiſſe producta. quod ſine dubio probabilius eſt ob dicta. Quoad animantia verò terræ non eſt vlla difficultas, quia illa ſexto poſteà die producta ſunt.

An piſces ante aues producti.

14

Productæ aues ſimul cum piſcibus.

Tertiò quæri poteſt, ex quâ materia aues productæ ſint. Scriptura quidem videtur inſinuare ex aqua. dicit enim: *Producant aquæ reptile & volatile ſuper terram.* Aliqui tamen putant, ex terra eas productas. dicitur enim Geneſ.2. *Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terræ, & volatilibus cæli*, &c. ergo terra ſeu humo formata ſunt volatilia. & ita ſentiunt Catherinus & Caietanus in Geneſ. Vvielmius lect.22. in Hexaëm. & Pererius noſter in opere quintæ diei apud Suar.

Aues ex quâ materia productæ.

Duæ ſententiæ:

Prima dicit ex terra.

Suar. num. 13. qui reſpondent ad priorem locum, *Producant aquæ reptile & volatile*, τὸ *Producant* non cadere ſupra reptile; & volatile, ſed ſolùm ſupra reptile; & ibi terminari eam propoſitionem, poſteà verò incipere nouum ſenſum; id eſt, *& volatile volet ſuper terram:* expoſitio hæc tamen valdè videtur violenta: quomodo enim diceret, *Volet ſuper terram*, ſi nondum inſinuauerat quidquam de productione illius? Secundò, ille modus diſtinguendi eas propoſitiones eſt valdè durus, dánſque occaſionem ad malè interpretanda multa
15 Scripturæ loca. Quòd ſi roges, cur dicatur *& volatile ſuper terram*; cùm aquæ non poſſint producere ſuper terram. Reſpondeo, non debere ita intelligi, *Producant ſuper terram volatile*; ſed, Producant id quod eſt volatile ſuper terram.

Tertia ſententia, docens, aues ex aquis ſuperioribus & aëre productas.

Pater Suarez tertiam tenet viam: putat enim creatas aues (maximè quæ ſolent in aquis verſari: quales ſunt anſeres, anates, corui marini, & aliæ ſimiles) non ex aquis inferioribus, ſed ex aquis, quas ſuperiùs diximus eſſe ſupra firmamentum ſeu in aëre; ita tamen, vt ſimul ſint ex aëre productæ. Quòd ex aquis productæ ſint, aſſerit propter primum teſtimonium Scripturæ, quod videtur manifeſtè de aquis probare; quod verò ex aëre, ſimul docet propter auctoritatem Auguſtini, qui magis hanc ſententiam probat; tum ob Bedam, Rupertum, Eucherium & D. Thomam; & rationem addit, quia cùm aues illæ multum habeant de natura aërea, conueniens fuit, vt etiam ex aëre producerentur: neque aqua ſola, neque aër ſolus videntur ſuppeditare materiam ſufficienter diſpoſitam pro auibus; mixta autem vtraque cum vaporibus fortè terreis aptiſſima videtur. quæ ſententia etiam mihi placet, nec habeo quod ei addam.

Hanc amplectitur auctor.

Soluitur fundamentũ pro ſententia alia allatum.

Ad teſtimonium pro Pererio & Caietano citatum reſpondetur, τὸ *Formatis de humo cunctis animantibus terræ & volatilibus* non facere ſenſum
16 copulatiuum cum τὸ *humo*, ſed hoc ad ſola animantia terræ applicari; in auibus verò non poſuiſſe Moyſem eo capite ſecundo, vnde eſſent productæ. Secundò reſpondetur ex Auguſtino apud Suarium ſuprà num. 16. nomine terræ ibi vtrumque elementum intelligi; quod vel inde confirmatur, quia etiam in creatione mundi non nominauit Moyſes aquam, ſed ſub voce *terra* eam incluſit, *Creauit Deus cælum & terram*.

Quartò & vltimò quæri poteſt, cur dicantur aliqua animantia, maximè piſces, reptilia terræ & aquæ. Reſpondetur quoad piſces, ideò dici *reptile*, quia quaſi reptant per aquas, cùm non habeant pedes; poſſet etiam dici, illos piſces ſignificari, qui non habent alas vllas quibus ſe moueant, vt anguillæ, lampretæ, & ſimiles. Hæc tamen explicatio non ſatisfacit, quia tunc eo imperio non intelligerentur ceteri piſces producti; cùm ſolùm fiat mentio de reptili in productione piſcium; ergo priori ſolutioni ſtandum eſt. Quoad reptilia verò terræ res eſt facilis: ſignificantur enim colubri, viperæ ceteræque beſtiæ quæ reptant ſuper terram. Vnde in hoc opere iumenta, beſtias & reptilia diſtinguit; piſces verò omnes ſub eâ voce *reptili* incluſit. Poſſet tamen obiici, Reptilia terræ videntur creſcere ex putri, vt angues, viperæ, &c. ergo non fuerunt producta ſexta die, iuxta ſuprà dicta de ceteris quæ ex putri naſcuntur. Reſpondeo, probabilius multo eſſe, non produci niſi per coïtum. Quòd ſi aliquando in vno caſu rarò ex putri producantur, quia tamen ſunt ſpecies in ſe perfectæ, ideò hodie actu à Deo producta ſunt; ſuperiùs autem ſolùm locuti ſumus de his quæ & gignuntur ex putri, & ſunt imperfecta animalia, vt pulices, ſcarabei, &c. Sub nomine iumenti intelliguntur quæ ad vſum humanum ab hominibus domantur; vt boues, equi, aſini, cameli, etiam elephanti: ſub beſtiis verò feræ omnes: circa quarum productionem nihil amplius occurrit dicendum.

Reptilia cur vocentur piſces: & quæ animata ſint reptilia.

Reptilia terræ ſunt animalia in ſe perfecta.

Quid iumentum.

Quid beſtia.

SECTIO TERTIA.

Primum incidens dubium, cur Deus dicatur quieuiſſe die ſeptimo.

QVia in hominis creatione diutiùs hæſuri ſu- 17
mus, & propriam de eo inſtituturi diſputationem, priùs duo hîc expediemus dubia, etiamſi anticipata videantur. Primum eſt, cur Deus dicatur quieuiſſe, & compleuiſſe opus ſuum die ſeptimo. Secundum, quomodo in fine mundi machina hæc diſſoluenda dicatur. De primo in hac ſectione, in ſequenti de ſecundo. Circa primum difficultas inde deſumitur; quod qui hodie v. g. dicitur complere opus ſuum, hodie ſine dubio aliquid circa illud fecit; alioquin non illud hodie compleuiſſet, ſed heri, quando vltimam manum appoſuit: inſinuatur autem in ipſo capite, Deum omnino eo die ſeptimo nihil feciſſe. Secundò inſurgit difficultas ex eo, quòd Deus eodem modo conſeruat poſt ſextum diem totam mundi machinam, quo anteà eam produxerat, ergo non ceſſauit ab vniuerſo opere quod patrarat.

Prima difficultas.

Secunda.

In hac re primò dicendum eſt contra Catheri- 18
num in Gen. apud Suar. cap. 11. num. 1. nihil Deum de nouo die ſeptimo produxiſſe, quod eſſet velut complementum operis. ita videtur manifeſtè inferri ex eo loco Scripturæ, éſtque communis ſenſus Patrum & Theologorum; & ex Paulo ad Heb. 4. aliiſve locis, quæ Sabbati requiem perſuadent, eò quòd Deus in eo omnino requieuit, colligitur apertè. Solus Hieronymus in Quæſtionibus Hebraicis, declarans illud verbum *Compleuit*, videtur fauere Catharini ſententiæ; verùm ibi ſe non declarat, an loquatur de productione noua, an de conſeruatione antiquorum.

Deus ſeptima die nihil planè produxit.

Secundò dicendum, Deum die ſeptimo compleuiſſe quaſi extrinſecè opus ſuum, ceſſando tunc ab vlteriori noua productione: nam in ordine ad homines non priùs aliquis notat alium compleuiſſe, quàm cùm videt illum iam ampliùs nihil addere; vnde in ipſa ceſſatione, vel ſaltem ex illa infert complementum; niſi velimus etiam dicere, Deum ideò compleuiſſe opus die ſeptimo, quia illo die ipſum approbauit, eique benedixit.

Deus compleuit opus die ſeptimo extrinſecè.

Tertiò dicendum, requiem illam, de quâ ibi textus, non eſſe requiem à defatigatione: tum quia Deus non defatigatur vllo modo producendo; tum quia ſi defatigaretur, certè non requieuiſſet eo die ſeptimo; nam eodem modo debuit poſteà
& eadem fortè actione, omnia conſeruare, quâ il- 19
la produxit: vnde non aliud denotat τὸ *quieuiſſe*, quàm, nullum planè nouum genus aut ſpeciem rerum per ſe efficiendo produxiſſe. Dico *nouum genus aut ſpeciem*, quia indiuidua animarum rationalium, irrationalium & ſimilium paſſim efficit. Dixi etiam *per ſe* propter animalia illa & herbas, quæ ex putri naſcuntur, & non erant eo die producta actu, ſed ſolùm in virtute, vt dictum eſt ſuprà.

Quo ſenſu Deus quieuerit.

Quartò dicendum, ideò Deum benedixiſſe diei ſeptimo, non quia tunc poſuerit homini præceptum

Quarto Deus diei ſeptima benedixerit.

ceptum ſanctificãdi eum diem, vacandíque ſpecialiter cultui Dei: non enim eſt in Scriptura vllum fundamentum pro tali præcepto, non ſolùm in ſtatu innocentiæ ante peccatum, ſed nec poſteà, vſque ad tempus legis ſcriptæ. Nec item benè dicitur præcisè, eò quòd ceſſauerit à non producendis nouis entibus: nam ea ceſſatio vt talis, cùm ſit carentia, non videtur digna laude. Benedixit ergo diei illi, & quia in eo incepit mundum conſeruare ex decreto ſtabili, & fixo; & ex eodem dedit concurſum ſuum cauſſis omnibus ſecundis vt operaren-
20 tur, item benedixit ac ſanctificauit, pro eo quòd iam deſtinata eſſet ea dies, vt in lege ſcripta ſancta eſſet, & ad ipſius cultum dedicanda.

SECTIO QVARTA.

Quid de ſecundo dubio circa deſtructionem mundi.

Mutatio futura eſt in cælis & elementis in fine mundi.

MAior eſt in hoc puncto difficultas; certum tamen videtur, aliquam futuram in cælis & elementis mutationem. ita fatentur omnes Scholaſtici, Molina hîc diſp.3. Tannerus quæſt.4. dub.5. apud quos ceteros videre licebit. Stant etiam pro eâ multi ex Patribus apud eoſdem; & ex Scriptura valdè confirmatur: nam D. Petrus Epiſt.2. cap. vltimo videtur id denotare: *Cæli qui nunc ſunt & terra eodem verbo repoſiti ſunt, igni reſeruati in diem iudicij & perditionis.* & infra: *Adueniet dies Domini vt fur: in quo cæli magno impetu tranſient, elementa verò calore ſoluentur, terra autem & quæ in eâ ſunt opera exurentur.* & infrà: *Cæli ardentes ſoluentur, & elementa ignis ardore tabeſcent; nouos verò cælos & nouam terram exſpectamus,* item Iſaiæ 51. *Cæli ſicut fumus liqueſcent, & terra ſicut veſtimentum atteretur.* & cap.65. *Ecce ego creo cælos nouos & terram nouam.* & cap.33. dixerat: *Erit lux lunæ ſicut lux ſolis, & lux ſolis erit ſeptempliciter ſicut lux ſeptem dierum.* & in Pſalmo 101. *Initio tu Domine terram fundaſti; & opera manuum tuarum ſunt cæli: ipſi peribunt, tu autem permanes; & omnes ſicut veſtimentum veteraſcent: & ſicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur.* & Apocal.21. *Vidi cælum nouum*, &c. Circa quæ duæ ſunt difficultates. Prima, an nomine cælorum hîc ſignificentur etiam ætherei & empyreum. Secunda, an ſit futu-
21 ra deſtructio ſubſtantialis, an verò tantùm accidentalis.

SVBSECTIO PRIMA.

Reſpondetur primæ difficultati.

Cæli nomine etiam ætherei comprehenduntur.
Probatur Primò.

CIrca primam difficultatem Auguſtinus 20. de Ciuitate Dei cap.24. ſolos aëreos cælos & elementa putat renouanda. Contrariam tamen ſententiam, ſcilicet eo Petri loco, etiam comprehendi æthereos, docent Molina ſuprà, Tannerus, & alij. Quæ explicatio etiam à nobis tenenda eſt vt probabilior. Primò: nam cùm cæli ponantur in plurali, videtur ſignificatio eorum eſſe vniuerſalis, & vt minimum duos comprehendere cælos: atqui aëreum non eſt niſi vnicum, ergo includuntur alij etiam ætherei.

Secundò.

Secundò idem vrgeo ampliùs: nam cælos diſtinxit D. Petrus ab elementis illis verbis, *Cæli magno impetu tranſient, elementa verò calore ſoluentur*: atqui cælum aëreum eſt elementum aëris, ergo illud non intelligitur primis verbis, ſed ſecundis; ergo primis ſignificantur cæli ætherei.

Reſponſio reiicitur.

Reſpondebis, Etiam poſtquam dixerat, *Elementa calore ſoluentur*, nominauit *terram*, quæ ſine dubio elementum eſt; ergo etiam poſſum dicere, ipſum cælum aëreum bis ſignificaſſe. Sed contrà, quia terra repetitur bis non propter ſe, ſed ne quis putaret, ea omnia quæ in terra ſunt permanſura; vnde additur, & quæ in eâ ſunt opera exutentur.

Reiicitur Secundò.

Secundò, ſi nomine cæli aër ſolus fuiſſet intellectus, tunc τὸ *elementa* non ſignificaret niſi aquam ſolam, nam terra poſteà
ponitur; ignis autem non videtur calore ſoluen- 22
dus, cùm potiùs ipſe ſit ſoluturus omnia. Atqui abſurdum eſt dicere, ibi ſolam intelligi aquam, cùm elementa in plurali ponantur, ergo & aër includitur: vnde ex eo quòd poſteà terram poſuerit, magis ſuadetur nomine *cæli* non aërem, ſed æthera ſignificaſſe, nomine verò *elementa* aquam & aërem.

Probatur Tertiò.

Tertiò idem ſuadeo, quia cùm Iſaias ad lumen & ſolem recurrat, & in eis maiorem multò lúcem futuram dicat, clarè oſtendit, nomine cælorum, quos immediatè ante nominarat, intelligere non aërem, ſed æthera.

Quartò.

Quartò, Ioannes Apocal. 21. ait: *Primum enim cælum & prima terra abiit.* quibus verbis alludit ad illud *cælum & terram*, quæ primo Geneſis dicuntur à Deo facta: atqui ibi nomine cæli non ſolus aër, ſed maximè æther intelligitur; ergo de eis etiam debet intelligi, quod ſint mutandi.

Obiectio Prima.

Verùm hinc obiicies Primò, Ergo etiam cælum empyreum debebit alterari; nam & illud maximè comprehenditur nomine cæli: imò Molina & alij ſolùm illud illis verbis Geneſis intellexerunt, *In principio creauit Deus cælum & terram.* Atqui abſurdum videtur dicere, illud etiam alterandum; ergo diſcurſus factus nihil probat de cælis æthereis.

Huic Pater Tannerus facilè poſſet reſpondere.

Pater Tannerus, qui iudicat non aliam in cælis mutationem futuram, quàm quòd ſint iterùm reddendi liquidi ſeu fluidi, facilè potuiſſet reſpondere, etiam in cælo empyreo eam mutationem ex parte futuram; nam admittit hoc fuiſſe productum liquidum, partem tamen infimam poſteà conſolidatam die ſecunda: poſſet ergo dicere etiam, eam partem tunc redituram
ad mollitiem antiquam. Quod enim ad Beatos 23
attinet, non eſſet periculum, ne caderent; poteſt enim dici, corpus illud eſſe grauius quàm ſint corpora Beatorum, ideò naturaliter ſupra illud, etiamſi molle ſit, ſuſtentari Beatos, vt ligna in aquis.

Sed inconſequenter diſcurrit alio modo reſpondendo.

Secundò dicere poſſet, Beatos ex dono agilitatis eis datæ non cadere, etiamſi maiorem haberent grauitatem, ſicut aues in aëre. Vnde non arbitror hunc auctorem ſatis conſequenter diſcurriſſe, negando cælo empyreo eam recuperationem mollitiei, & illam concedendo reliquis omnibus cælis.

Reſponſio abſoluta ad obiectionem factam.

Sed quidquid de hoc ſit, ad obiectionem reſpõdeo, eſſe rationem, cur non includamus cælum empyreum; in primis, quia de illo vt de ſede Dei alibi Scriptura teſtatur, permanſurum in ſæculum ſæculi, & in æternum.

Cur cælum empyreũ cum aliis cælis non ſit mutandũ, diſparitatem dedit S. Petrus.

Secundò, S. Petrus apud Clementem cum Simone Mago diſputans pulchrè reddidit diſparitatem lib.3. Recogn. nam empyreum eſt factum, vt in eo ſpecialiter homines beati Deo fruantur; cúmque illa beatitudo perpetuum duratura ſit, non fuit expediens, in eo cælo mutationem fieri; at ceteri cæli, elementa, &c. facta ſunt propter homines, dum in hac vita permanent. Cùm ergo tunc ceſſatura ſit ea vita hominum ſuper terram, debuit etiam
meritò in ipſis cælis aliqua fieri mutatio. Secun- 24

Secunda obiectio.

dò obiicies, Ignis non videtur mutandus, quia ipſe eſt, quo cetera comburentur; ergo non omnia

elementa tranſibunt. Reſpondeo Primò, ex ſecunda difficultate peti poſſe huius ſolutionem: nam ſi mutatio non ſit niſi accidentalis, tunc facilè etiam eadem eſſe poterit in ipſo igne; conſumptis enim omnibus extraneis corporibus, poterit faciliùs recipere puritatem ſuam naturalem.

Etiam ignis mutabitur accidentaliter.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reſoluitur ſecunda difficultas.

P. Molina cēſet formam ſubſtantialem cælorum perituram.

CIrca ſecundam difficultatem P. Molina omnino putat ſubſtantialem formam cælorum tunc perituram; non quia reputet eam eſſe natura ſua corruptibilem, vt ei nonnulli tribuunt; expreſsè enim ait ſupernaturalem futuram eam conflagrationem cæli, eò quòd ſit in ſe incorruptibile natura ſua; ſed quia Deus diuinitus volet ei materiæ nouam aliam & perfectiorem multò formam tribuere. Fundamentum Molinæ eſt, quia cæli, qui de facto ſunt habent totam ſuam lucem & perfectionem, cuius naturaliter ſunt capaces: nihil enim ex his illis Deus denegauit, ergo non poterunt naturaliter eſſe pulchriores & lucidiores; ergo cùm certum ſit, futuros tunc cælos aliquos perfectiores, debebimus dicere, eos futuros ſpecie ſubſtantiali diuerſos. Secundum fundamentum eſt, quia id videtur magis conforme Scripturæ, *Creo cælos nouos & terram nouam*, &c. neque in tali productione eſt vlla repugnantia, ergo dicendum eſt eam futuram.

Fundamentũ illius primũ.

25 *Secundum.*

Prima concluſio. Aliquid ex cælo & terra manebit.

Prima concluſio. Ex his teſtimoniis conſtat, non ita interitura cælum & terram, vt nulla omnino maneant; ſiue enim noua ſubſtantialiter, ſiue antiqua renouata manebunt. Ita Iſaiæ 65. *Creo cælos nouos & terram nouam.* & Apocal. 21. *Vidi cælum nouum & terram nouam*, &c. & in hoc puncto conſentiunt omnes Scholaſtici, & quoad cælum ſaltem empyreum propter Beatos; infernum propter damnatos; & Limbum propter decedentes in ſolo originali. Ex aliis multis locis conſtat futura perpetua. Eamdem concluſionem probat Tannerus ex Eccleſ. cap. 3. vbi ait Sapiens: *Didici quòd omnia opera Dei perſeuerent in æternum.* item ex Paulo ad Roman. 8. vbi Apoſtolus ait, omnem creaturam ingemiſcere & expectare anxiè quodammodò ſui renouationem. Verùm hæc loca vel nimium probant, vel nihil: nam in primis nomine operum Dei etiam intelliguntur à Ieſu Sirach animalia, aues, &c. nec enim ibi fecit diſtinctionem inter hæc & elementa; atqui animalia & aues non manebunt poſt diem iudicij: neque id eſt contra ea loca; ergo neque eſſet idem dicere de cælo & terra.

Tannerus nõ probat concluſionem efficaciter.

26

Secundò, cùm in hac concluſione non negetur mutatio ſubſtantialis formæ terræ & cæli, de hoc enim in ſecunda concluſione agetur; malè adducuntur loca; quæ probant nec ſubſtantialiter ea opera deſtruenda. Nam certè nomine operum Dei non ſolam materiam primam intellexit Sirach, cùm dixit opera Dei perſeuerare, ergo intellexit etiam formas terræ & cæli: atqui etiamſi aliæ loco harum producantur ſpecie perfectiores, non propterea iſtæ perſeuerant in æternum; ergo ea loca nihil probant de perpetuitate poſt diem iudicij. Reſpondetur ergo, vel locum Eccleſ. ſolùm intelligi de perſeuerantia vſque ad finem mundi; vel niſi ab ipſo Deo deſtruantur: nam cùm ibi dicat, *Didici quòd perſeuerent*, videtur quaſi de ſcientia experimentali locutus, ac ſi diceret: Notaui cælum, ſolem, terram, de quibus antiqui ſcriptores, &c. adhuc manere, & nos non poſſe eis addere quidquam, per quod nihil dicit, quid futurum poſt diem iudicij. Secundò, & fortè in idem recidit, ſolùm denotat, ea opera in ſpecie ſua permanere poſſe in æternum, niſi Deus velit ea deſtruere; an autem voliturus ſit poſt diem iudicij, nihil ibi definit.

Reſpondetur ad teſtimonia à Tannero allata.

D. Paulus aiens creaturam genere, loquitur allegoricè.

Ad Paulum verò dico, gemitum illum creaturæ eſſe quid allegoricum: quid enim materiæ primæ matis cum glorificatione Beatorum? maximè cum ex veris Philoſophiæ principiis naturalis appetitus non ſit ad rem naturaliter impoſſibilem; 27 qualis eſt glorificatio hominum; appetitu autem elicitæ res inanimatæ nihil deſiderant; vnde mihi, etiamſi fortè non ita ſit, recepta ea expoſitio (quæ tamen ſatis eſt communis) magis placet: quæ per omnem creaturam hominem intelligit, iuxta illud Chriſti Marci vltimo, *Prædicate Euangelium omni creaturæ*, &c. de quo videri poſſunt Cornelius & Iuſtinus, qui pro noſtra explicatione multos citant, etiamſi ipſi contrarium ſequantur: omiſſa ergo probatione noſtræ concluſionis ex his locis; ea quæ ſupra diximus pro illa ſufficiant.

Omnis creatura eſt homo.

Sententia P. Molinæ ſuperior probabilis:

Concluſio ſecunda. Valdè probabilis eſt ſententia Patris Molinæ, quòd ea mutatio ſit futura ſubſtantialis; nam id videntur indicare verba Scripturæ: licet enim non omnino expreſsè ſubſtantialem mutationem dicant, certè nouum cælum, noua terra, & *primum cælum & prima terra abiit*, plus innuere videtur quàm mutationem accidentalem. Argumentum tamen Patris Molinæ non mihi placet: nam cælum poteſt habere maiorem lucem, etiamſi illam non exigat naturaliter: non enim omnia accidentia perficientia, quorum eſt capax aliquod ſubiectum, continuò illi debentur; vt in luce aëris patet: cur ergo non poterit Deus cælo dare maiorem lucem, & ſplendorem, quàm iam habeat, etiamſi non mutet illud ſubſtantialiter?

Ratio tamen illius non probatur.

Concluſio tertia. Propter communem auctoritatem videtur probabilior ſententia docens, eam 28 mutationem non futuram ſubſtantialem, ſed accidentalem. ita expreſsè Hieronymus apud ipſum Molinam: Oecumenius apud eumdem pulchrè declarat id exemplo artificis liquantis aurum aut argentum, non vt illud deſtruat, ſed vt purius pulchriuſque reddat. pro eâ ſententia ſtat etiam D. Thomas, Auguſtinus, Gennadius, Suarius, Pererius, & alij, quos refert & ſequitur Tannerus numer. 5. Probatur Primò Scripturæ teſtimoniis, quæ meritò opponi poſſunt prioribus allatis pro ſententia Molinæ: nam Pſalm. 148. de cælis dicitur: *Statuit ea in æternum, & in ſæculum ſæculi: præceptum poſuit, & non præteribit.* item Pſalm. 101. ſolùm innuitur accidentalis mutatio, *Et ſicut opertorium mutabis eos.* Pro eadem concluſione adducit Tannerus quoad terram locum Eccleſ. 3. & ad Roman. 8. quibus iam reſpondi, abundè oſtendens eis nec primam nec ſecundam concluſionem benè probari. Rationem etiam adducit idem Tannerus, ex eo quòd vix videatur, quomodo poſſit mundus hic alius in ſubſtantia fieri. Verùm huic rationi in promptu eſt ſolutio; poſſe ſcilicet aliam formam terræ ſpecie diuerſam, aliam cælorum, aëris, &c. quæ ſine dubio diuinitus non repugnant in eâ materia, produci. Meliùs ergo probari poteſt, quia ea productio ſubſtantialis eſt valdè miraculoſa, maximè in cælis; qui ſunt natura ſua incorruptibiles, vt & ipſe Molina fatetur: aliunde verò videtur non poſſe honeſtus finis aſſignari, aut neceſſitas eius productionis,

Probabilius cælos mutandos tantùm accidentaliter.

Probationes Tanneri repudiantur.

Probatur meliùs.

29 productionis, ergo non eſt admittenda. Nam quoad damnatos, non eſt, cur pro eis noua & perfectior terra aut aër producatur, nec propter eos qui in Limbo ſunt: nam vel illi non habebunt vllam materialem recreationem; vel ſufficiet hic mundus paulò magis illuſtratus & ornatus: pro Beatis etiam non eſt neceſſum, quia ſuam ſedem in cælo ſunt habituri: & ſi beatitudinem accidentalem ex obiectis creatis volumus illis addere, ſufficit, ſi antiqua elementa & cæli longè ſint ornatiora quàm iam. Confirmaret fortè id quis, quia loca Scripturæ, quæ eam mutationem denotant, cùm vniuerſaliter loquantur, & eo ipſo includant ignem inferni, in quo non eſt futura mutatio ſubſtantialis; eo ipſo videntur non accipienda in omni rigore, ſed pro ſola mutatione accidentali. Hanc tamen confirmationem ego omitto, quia etiam poſſet retorqueri eodem modo contra mutationem accidentalem in melius; quia neque hæc mutatio futura eſt in inferno: omnes ergo debemus excipere infernum, quia in eo, niſi fortè in peins, vt grauiùs tunc in animo & corpore torqueantur damnati, nulla erit mutatio.

Subſtantialis mutatio cælorū & terræ ſine neceſſitate & ſine adſtrueretur.

Infernus nullam tunc patitur mutationem.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur his quæ reſolutioni præcedenti aduerſantur, & magis declaratur, qualis ſit futura ea mutatio.

30 Reſpondeo teſtimoniis pro Molina allatis clariùs conſtabit, ſine neceſſitate poni eam ſubſtantialem mutationem. Pater Tannerus vno verbo reſpondet, communem eſſe modum loquendi, *Perit nix, grando, glacies*, etiamſi non ſit deſtructa forma ſubſtantialis; ergo ſimiliter in cælo & terra erit id verum ſine mutatione ſubſtantiali. Hæc tamen inſtantia meo iudicio parum nos iuuat: nam quando nomina ſunt ſignificantia cócretum accidentale, aut artificiale, vt *domus, grando, nix*, ſine dubio tunc rectè ſub eis nominibus dicitur res perire, etiamſi ſubſtantialiter non pereat; dummodò forma accidentalis aut artificialis, à quâ prouenit talis denominatio, pereat; quod & ſuprà puto me ad aliud propoſitum notaſſe: vnde rectiſſimè dicitur, *Domus perit*; eo ipſo quòd diruta ſit, etiamſi omnes lapides & ligna in ſubſtantia permaneant: at quando nomen eſt ſubſtantiale, vt homo, terra, aqua; ſignificant enim directè ſubſtantiam; tunc ſi dicatur, *Perit homo*, non ſignificatur niſi deſtructio ſubſtantialis. Imò ex eâ inſtantia Tanneri argumentari quis poſſet pro ſe & Molina hoc modo: Vt dicatur perire nix, debet perire forma, quâ in ratione niuis conſtituitur; ergo, vt dicatur perire aqua, debet perire forma, quâ in ratione aquæ conſtituitur: atqui hæc eſt ſubſtantialis, ergo debet perire aliquid ſubſtantiale. Vides ergo argumentum Tanneri potiùs eſſe contra ipſum & nos, quàm pro nobis.

Reſponſio P. Tanneri non ſatisfacit.

Ratio à priori.

Tanneri argumentum conuertitur contra nos & ipſum.

31 Aliter ergo reſpondendum, in phraſi Scripturæ ſæpè vocari nouam rem, nouum v.g. hominem & antiquum perire per ſolam mutationem accidentalem; vt cùm ex peccatore fit iuſtus: ſic etiam vulgariter dicimus de eo, qui mores mutauit, Iam eſt alius homo. *Viuo autem iam non ego; viuit verò in me Chriſtus*, aiebat Paulus de ſe Galat. 2. in hoc ergo ſenſu dicuntur cæli antiqui abiiſſe, & noui aduenïſſe, terra noua, &c. Solùm eſt difficultas in eo loco, *Cæli igni reſeruati ſunt, & magno impetu tranſient*: non enim videtur poſſe explicari per ſolam mutationem accidentalem circa maiorem lucem & alia accidentia. Tannerus, qui cælos primùm fluidos, poſteà propter motus aſtrorum ſolidatos dixit, reſpondere fortè poſſet, eos iterùm igne liquandos, & in eâ diſſolutione conſiſtere tranſitum illum cum vehementi impetu: ipſe tamen non recurrit ad hanc ſolutionem, ſed dicit ibi ſolùm intelligi cælos aëreos. Neutram ſolutionem ego poſſum approbare: non primam, quia in lib. de Cælo docui, & ſuprà iterùm inſinuaui, probabilius eſſe, etiam de facto æthereos cælos eſſe liquidos; ergo non eſt, cur tunc diſſoluantur de nouo. Nec item ſecundam ſolutionem dare poſſum; quia paulò antè ex eo loco Petri probaui, in ipſis cælis æthereis futuram mutationem; dixi enim eam vocem non ſolum aërem comprehendere; ergo vel nulla erit mutatio in æthereis, vel illa erit per ignem: nam illi cæli dicuntur à D. Petro igni reſeruari. Reſpondeo ergo, D. Petrum paulò pòſt ſe explicuiſſe; nam infra ſolùm dicit cælos tranſituros, elementa verò & terram ignis calore ſoluenda; vbi iam videtur facere diſtinctionem, vt elementa præciſè dicat comburenda: vnde quando primis verbis dicit, cælos & terram igni repoſitos eſſe, pro elementis ſolis applicanda eſt vox illa *ignis*; cælis autem mutatio aliqua alia in melius tribuenda. Quando verò dicit, *Cæli ardentes ſoluentur*, quia non facit iam mentionem de elementis, fortè ſolùm intelligit aërem, vt dicebat Tannerus; neque id eſt contra rationem priùs à nobis datam: nam ibi maximè vſimus primam partem teſtimonij, vbi præter cælos elementa etiam enumerat. Concluditur autem inde cælos condiſtinxiſſe ab elemento aëris, quod non facit in vltima parte teſtimonij; rectè ergo in hac vltima poterit vox *cæli* de cælo aëreo intelligi; licet in prima teſtimonij parte debeat de æthereis intelligi. Quòd ſi alicui hæc explicatio inſufficiens & dura videatur, dicere poterit, Deum tunc miraculosè cælum etiam æthereum, iam licet fluidum, igni comburendum traditurum, non vt perdat formam ſubſtantialem, ſed ſic, vt tamquam ferrum ignitum maiorem recipiat ſplendorem & lucem.

Reſpondetur meliùs.

Scriptura paſſim rem accidẽtaliter mutatam vocat nouā.

Difficultas vna:

Hanc non ſoluit benè Tannerus.

Soluitur meliùs.

32

Cælum pro aëre.

33 Verùm contra hanc mutationem accidentalem in melius replicari poteſt ex hoc eodem loco: nam Apoſtolus ibi eam mutationem quaſi in terrorem proponit, & in malum quodammodò ipſorum cælorum; id enim denotat verbum *repoſiti igni*: at ſi præciſè fiat in melius, ad nobiliores qualitates recipiendas, non erit terrori, nec in malum; ergo debet eſſe talis mutatio, per quam cæli amittant ſuas formas, & quæ eo ipſo cenſeatur mala ipſis cælis. Hæc replica mihi maximè facit probabilem ſententiam Molinæ. Reſpondeo tamen, à D Petro ſolùm proponi eam mutationem, ad oſtendendam hominibus omnipotentiam Dei vímque ignis: licet enim ferrum diſſoluatur, vt fiat purius; res tamen illa homini eam conſideranti eſt terribilis, propter vehementiam ignis ſufficientis rem tam duram ita immutare. Apoſtolus ergo, vt homines in illam diem benè diſponantur, eam proponit mutationem, ne & ipſi igni ſimili in inferno tamen perpetuò damnandi tradantur.

Replica ex eodem loco D. Petri.

Reſponſio. D Petrus hominibus ſalubrem horrorem iniicit.

Rogabis ergo, quæ mutatio erit in elementis, cælo & aſtris. Reſpondeo in primis, cælos habituros multò maiorem lucem, probabiliter item, futuros duos aut plures ſoles, vt totum hemiſphærium illuminent. Niſi velimus dicere, lunam manſuram fixam in vno hemiſphærio, habituram autem tantam lucem, quantam nunc habet ſol; in aliâ verò parte ipſum ſolem cum luce ſeptuplò maiori

Aſtra quomodo mutāda in fine mundi.

maiori, vt locus ſuprà citatus ex Iſaia videtur inſinuare; nouos enim ſoles producere non videtur adeò neceſſarium. Planetas verò & ſtellas quia non videntur niſi propter influentias in homines creatæ, putat Tannerus probabile eſſe omnino perituras; ego tamen ſtellas non arbitror omnes propter ſolas influentias factas eſſe, ſed propter in-
34 gentem ornatum cæli, quem ſua varietate & pulchritudine cauſſant; vnde crediderim, probabilius eſſe, etiam manſuras, & idem dico de Planetis, habituros tamen talem lucem, vt etiam diſcerni poſſint in meridie. Dices, nullus erit qui eos intueatur; ad quid ergo Planetæ ad quid ſol? Reſpondeo Primò, vt Deus in eorum conſeruatione & productione exerceat ſuam omnipotentiam; vt inde ipſe earum creaturarum pulchritudinem intuendo voluptatem capiat, eo modo quo ex actibus bonis noſtris vt exiſtentibus delectatur; & quò diutiùs durant, eo magis iiſdem delectatur. Secundò, vt ipſi etiam Beati, vel ſi è cælo ad terras excurrere velint, vel inde ex ipſo cælo Deo eorum viſum miraculosè confortante, intueri poſſint totam eam orbis pulchritudinem. hæc quoad cælos.

Stellæ & Planetæ manebunt, lucebuntque in meridie. Cui bono manſura ſint aſtra.

Quoad aërem verò, dicimus futurum puriſſimum ab omni extraneo corpore, temperatiſſimum, lucidiſſimum; aquam eodem modo putam, diaphanam, lucidam; terram etiam puriſſimam; eáque elementa ſuum antiquum ſitum retentura, opinatur P. Tannerus, vt terra ſit perfectè rotunda, & ſupra totam eam aqua, ac tandem ſupra aër, vnde deducitur, omnia, alia mixta. aues, piſces, animantia omnia, plantas, herbas penitus ceſſatura. nam ſi aqua eſt ſuper terram, non poterunt herbæ ac animalia, exceptis piſcibus, conſeruari. At neque hi permanebunt, quia, iuxta communem ſententiam, non erunt ampliùs generationes & corruptiones ſubſtantiales: ponere autem aliquot animantia immortalia, quæ ſine cibo & potu, ſine nutritione, excrementis, &c. in perpetuum durent, eſt valdè abſurdum. & quoad hoc de animalibus acquieſco P. Tannero. 35

Aër quomodo mutādus, aqua, terra.

Generationes animantium ceſſabunt.

Quoad herbas autem & flores maior eſt difficultas, quia ſine tanto inconuenienti poſſet concedi illis perpetuitas; & illa videntur ad perfectionem & ornatum terræ ſummoperè conducere, non minùs quàm ſol, luna & ſtellæ in cælo: nec deſunt, qui putent, pro his, qui cum ſolo originali deceſſerunt, relinquendam terram diſcoopertam ab aquis, pulcherrimis floribus plantíſque ornatam, vt in eâ naturalem ac ſuauem vitam ducere queant. Horum doctrinam impugnat Tannerus ex loco D. Petri ſuprà citato, *Terra autem & quæ in eâ ſunt exurentur.* Verùm locus hic vel nimium vel nihil probat; quia eodem modo loquitur Petrus de terra ac de operibus illius; ergo vel terra etiam peritura eſt, quod ab ipſo negatur; vel non ſunt perituræ plantæ, flores, &c. Ideò abſolutè in hoc puncto non putarem veram eſſe Tanneri ſententiam. ſed cum Suario, diſputatione & ſect. vltima de peccatis, & aliis multis, crediderim, infantes in terra poſteà humano modo ſine paſſionibus, tentationibus moleſtiiſve vitam ſuo modo beatam acturos. de quo redibit nobis ſermo, Deo dante, dum de originali diſputandum erit.

Quid circa plantas ſit futurum.

Sententia Tanneri improbatur.

Infantes à peccato originali non abluti terram depuratam incolent ſuo modo beati.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVARTA.

De formatione corporum Adami & Heuæ.

1 SPLENDIDISSIMVM ac pulcherrimum totius orbis palatium tanto ſex dierum labore ac diligentia constructum, tanta ſapientia diſpoſitum & ornatum, copioſa pariter ac pretioſa ſupellectili ditatum, cetetíſque rebus omnibus ad vſum & voluptatem neceſſariis inſtructum ac refertum, Deus vni tradidit homini, totius naturæ corporeæ & fini, & vertici, & domino, & imperatori, vt præeſſet piſcibus maris, volatilibus cæli, & beſtiis terræ. De eo fuſiorem inſtituere oportet diſputationem, quia plura de ſolo illo quæri poſſunt, quàm de ceteris ſimul ſumptis; ea tamen quæ vel libros de Anima, vel alias Theologicas diſputationes concernunt, in ſuum remittemus locum, cetera tantùm diſcuſſuri.

Homo omnibus Dei operibus præfectus.

SECTIO PRIMA.

De productione corporis Adami.

HOminem non priùs fuiſſe productum abſtractum ab omnibus indiuiduis, cùm talis homo prorſus repugnet; vt in Philoſophia dictum eſt, ſuppono contra aliquos apud Suarium lib. 3. cap. 1. Creatus ergo eſt primò & immediatè in indiuiduo Adamus, poſteà Heua, non quidem per creationem propriam corporis: ex ipſa enim Scriptura conſtat, Adamum de limo terræ iam priùs creatæ productum; de limo, inquam, non de ſicco puluere, ſed admixto aquæ humore, vt vox ipſa *limus* ſignificat, & notauit Auguſtinus lib. 13. de Ciuitate Dei cap. 24. Ideo Iſaias cap. 64. dixit: *Pater noſter eſt tu; nos verò lutum.*

Homo in cōmuni repugnat.

Homo in indiuiduo conditus.

SVBSECTIO PRIMA.

Expediuntur duo prima dubia.

CIrca hanc autem formationem occurrunt duo breuiter explicanda. Primum, ex quâ parte terræ limus acceptus fuerit. Aliqui cenſent, ex omnibus quatuor orbis partibus eum eſſe ſumptum, addúntque id denotari per quatuor litteras nominis Adam. Vide Suarium ſuprà num. 3.

2 Ego hanc ſententiam ſic reiicio, quia vel dicunt, ex Africa, Aſia, America & Europa eam terram ſumptam eſſe. & id planè eſt ridiculum. Vt quid enim Deus tantum miraculum tunc effeciſſet, è tam diſtantibus locis terram illam illuc aſportando? Numquid, ſi id non fuiſſet factum, non potuiſſet Adam eſſe dominus omnium partium orbis? aut quid ex eâ denominatione extrinſeca, quòd terra illa fuiſſet in America, intrinſecum acquiſiuiſſet Adamus? Quòd ſi ad has quattuor partes non recurrant, non eſt aſſignabile ſpatium, vnde debuerit Deus eam terram accipere ad id deſignandum: nam intra Aſiam v. g. nulla pars eſt determinatiuè, quæ in ſe ſit Oriens aut Occidens. ſed reſpectiuè ad aliam dicitur talis: ſi autem ad

Terra pro corpore Adami non fuit ex quatuor mundi partibus ſumpta.

Difficulter aſſignari poteſt ſpatium, vnde Deus ex quatuor terræ partibus acceperit limum.

ad ipſum reſpectum attendatur, intra ſex pedes in latum & longum intra vnum palmum poſſumus deſignare quatuor eas partes, Orientis, Occidentis, Meridiei & Septemtrionis.

3 *Et caret ea ſententia omni fundamento Scripturæ.* Denique ea ſententia nullum penitus videtur habere fundamentum, nec in Scriptura leuiter inſinuatur; illud autem de nomine *Adam* non eſt ad rem, quia S. Hieronymus ait expreſsè non ſignificari aliud ea voce quàm hominem. Vbi obiter aduerte, à Ioſepho lib. 1. Antiquit. cap. 2. doceri eam vocem ſignificare rufum; vnde infert, ex terra rufa Deum illum creaſſe.

Ioſephus ex nomine Adam *non benè infert hominem creatum ex terra rufa.* Sed, quidquid ſit de ſignificatione; ipſe enim, vt benè verſatus in ea lingua; potuit fortè meliùs id ſcire, certè inde ſine fundamento infert, ex terra rufa Adamum creatum: nam neque terra natura ſua rufa eſt, nec in Scriptura id vel apparenter docetur. Concludo ergo iſtud primum punctum, aſſerens Deum accepiſſe terram vicinam loco illi, vbi Adam creatus eſt.

An Angeli formarint corpus Adami. Secundum hîc occurrens dubium eſt, an Deus immediatè formauerit Adami corpus, an Angelorum miniſterio. Philo lib. de Opificio mundi putat Deum illis verbis, *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*, ad Angelos fuiſſe locutum, eóſque fuiſſe cooperatores Dei in diſpoſitione corporis: quam ſententiam vt erroneam reiicit Suarez num. 4. ex Auguſtino, Epiphanio, Chryſoſtomo & aliis.

Erroneum eſt dicere, hominem factum ad imaginem Angelorum. Ego tamen in hoc puncto duo crederem diſtinguenda. Primum, vt ſenſus illius ſit, hominem eſſe factum ad imaginem Angelorum; & ad eos dictum *Faciamus*. & in hoc ſenſu non dubito ſententiam illam eſſe erroneam, quia in Scriptura ad ſolius Dei imaginem dicitur homo factus; & qui ea verba, *Faciamus hominem*, &c. ad perſonas alias Trinitatis æqualem habentes poteſtatem dicta intelliguntur à ſanctis Patribus, non ad creaturam vllam, quæ à Deo infinitè diſtat. Secundum

4

Non eſt erroneum dicere, Angelos adhibitos ad formandum hominem. verò, quod in ea ſententia includitur, eſt, Deum vſum miniſterio Angelorum, non vt ſibi æqualium, aut vt eis indigentem, ſed quia per delegatos & miniſtros ſuos id facere voluit: & hanc partem ego ſanè non video cur debeamus vt erroneam damnare. Quòd enim Suarez vrget dici in Scriptura, *Deus de terra creauit hominem & formauit, igitur Deus ipſe hominem de limo produxit*, &c. hæc, inquam, haud ita videntur vrgere; & poſſunt fortè in ipſum Suarium & multos alios retorqueri facillimè: nam eodem modo dicitur Exodi 32. portaſſe Moyſes duas tabulas inſcriptas digito Dei; & tamen ibi ipſe & communiter ceteri dicunt, non Deum immediatè, ſed per Angelum eam legem ſcripſiſſe. Idem eſt de omnibus locis, vbi Deus dicitur apparuiſſe, dicitur locutus, dicitur vocaſſe vel Moyſem ex rubo, vel Iacob dormientem, &c. in omnibus his locis explicatur id fuiſſe factum miniſterio Angelorum nomine Dei; cur ergo, quæſo, ex vi Scripturæ & modi loquendi, etiamſi Deus dicatur formaſſe corpus Adami ex limo, non poterit intelligi id factum per Angelos nomine Dei? & certè etiam dicitur Deus poſuiſſe Adamum in paradiſo; probabiliſſimum autem eſt miniſterio Angeli alicuius illum adductum aliunde ad paradiſum. Dixi *ex vi modi loquendi Scripturæ*; quia ſi aliunde ex ipſo opere oſtenditur repugnantia aliqua, in eo quòd fiat ab Angelo, tunc iam erit nouum argumentum contra eam ſententiam, non tamen deſumptum ex locis Scripturæ; & conſequenter non erit erronea aut improbabilis. Quidquid tamen ſit de cenſura, omnino iudicio, Deum non vſum miniſterio angelico in ea formatione, ſed immediatè per ſe id præſtitiſſe. ita enim communior docet ſententia, vt videre eſt apud P. Suarium ſuprà & ratio etiam quodammodò ſuffragatur: nam Angeli natura ſua (vt ex dictis ſuo loco ſuppono) non habent aliam virtutem operandi ad extrà niſi motum localem; calorem autem aut frigus accidentiáque cetera, quibus humanum corpus diſponitur, non poſſunt producere: dicere autem, eos diuinitus fuiſſe eleuatos vt inſtrumentum ad eam productionem, eſt ponere vnum ſummum miraculum ſine neceſſitate, maximè cùm Scriptura de ſolo Deo loquatur. Quod autem ſuprà attuli de apparitionibus diuinis in mea ſententia non habet difficultatem, quia ego conceſſi, verè ibi Deum apparuiſſe immediatè. Secundò, quia ibi Angeli per ſolum motum localem diſponere potuerant ea corpora quæ apparebant; vnde, accedente multorum Patrum explicatione, rectè illis tribui poteſt ea formatio. In præſenti autem & operis difficultas & ſenſus Patrum contrarium ſuadent; ergo non eſt eis ea actiuitas concedenda.

5

Angeli non formarunt corpus Adami.

Ratio ſuffragatur.

Cur in aliis apparitionibus Angelis concedatur formatio corporum, hic verò ſoli Deo tribui debeat.

6 *Obiectio non improbabilis* Dices, Saltem potuerunt Angeli per motum localem ex limo formare vnam quaſi ſtatuam eiuſdem magnitudinis & cum tota varietate membrorum, ad eum modum quo in ſtatua marmorea v. g. eſſe poſſunt; & in eam ſic diſpoſitam Deus poſteà producere accidentia omnia; quibus illa ſtatua reddetur corpus humanum. Reſpondeo, ſine dubio ita potuiſſe fieri; an verò factum ſit, valdè eſſe dubium: qui tamen id diceret, haud facilè reiici poſſet. quod ex dicendis ampliùs intelligetur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reliqua dubia expedita.

An corpus formatum in inſtanti. TErtium ergo dubium ſit, an tota organizatio corporis facta ſit vnico inſtanti, an verò in tempore. Non video quid poſſit pro hac quæſtione in vnam aut alteram partem adduci. Nonnemo obiicit pro affirmante, factam in inſtanti,

Rationes pro affirmatiua ſententia. Damaſcenum & Nyſſenum, docentes, non priùs creatum corpus quàm animam Adami. neque è contrario. Secundò argumentatur ex eo loco, *Formauit Deus hominem de limo terræ*, vbi putat duo innui; & quòd homo ſine vlla mora formatus ſit ex limo terræ; & quòd ſimul formatum fuerit corpus, & homo productus. Tertiò, quòd ſi paulatim fuiſſet organizatum corpus, fuiſſet priùs ſub forma vegetatiua, deinceps ſenſitiua, ac tandem ſub rationali.

Soluuntur hæ rationes. Hæc tamen omnia meo iudicio parum premunt. Primum, quia Patres illi ſolùm loquuntur de formatione perfecta corporis; ita vt verum non fuerit, priùs corpus omninò & perfectè formatum quàm animatum; per hoc autem nec apparenter negant, non priùs fuiſſe inceptum formari, quàm animaretur. quod euidenter oſtendo ex his quæ de facto contingunt: nam etiam de nobis omnibus veriſſimè dicitur, Non fuit priùs corpus noſtrum ſimpliciter formatum quàm informatum anima rationali; & tamen, quis inde potuit inferre, noſtra corpora in inſtanti fuiſſe formata? Et hinc etiam reſpondetur ad locum Scripturæ: non enim video, quomodo aduerſarius, ex eo quòd dicatur *homo formatus de limo*, probet ſignificari ibi duo ea quæ ipſe ponit; ſcilicet & ſine morula fuiſſe organizatam materiam,

7 *Patres non negant corpus priùs inceptũ formari quã animar.*

Reſpondetur ad locum Scripturæ.

riam, & in eodem inſtanti totam organizationem & informationem animæ contigiſſe. Nónne veriſſimè dicitur, Ex ligno formauit artifex ſtatuam hanc; quis inde infert, ergo in inſtanti? Secundò magis ad rem, dicimus veriſſimè, *Homo formatus eſt ex ſemine virili*; & quoad hoc, etiamſi ea propoſitio poneretur per verbum actiuum, & diceremus; *Deus ex ſemine virili formauit hominem in vtero materno*; non poſſemus vllo penitus modo quidquam inferre de vnico ſolo inſtanti in ea productione. Tertium autem argumentum minùs vrget; quia nec in nobis, etiamſi organizatio fiat ſucceſſiuè, priùs materia informatur anima vegetatiua aut ſenſitiua, & deinde rationali, ſed immediatè & primò rationalem ſuſcipit. de quo ſuo loco. nullum ergo ex eis argumentis vrget pro ea ſententia.

8 *Rationes pro negatiua etiam non conuincunt.*

Pro contraria etiam vix poteſt efficax aliquid afferri: nam licet pro ea citetur Chryſoſtomus homil. 12. in Gen. ſola illius auctoritas non videtur ſufficere, maximè cùm inſinuet, etiam priùs tempore fuiſſe organizatum corpus. quod ſine dubio admitti non poteſt; nam cùm primùm perfecta datur organizatio, datur etiam informatio. Meliùs vrgetur ex Auguſtino libro 13. de Ciuitate Dei cap. 24. vbi benè ponderauit priùs faciem hominis eſſe formatam, quàm Deus illi inſpirauerit vitam. ſic enim verba Geneſis ſonant: *Inſpirauit in faciem eius ſpiraculum vitæ.* Quod ampliùs vrgetur, quia ſi totum corpus in eodem inſtanti fuiſſet diſpoſitum, & informatum anima, non magis dici poſſet inſpiraſſe in faciem quàm in cor, &c. debuit eſſe ergo aliqua exterior actio quâ Deus quaſi materialiter ſe oſtenderet, ac ſi per faciem & os illi immiteret animam; & conſequenter debuit priùs tẽpore eſſe ea formatio faciei.

Non vrget efficaciter argumentum ex Auguſtino. Solius Dei voluntatis, fuit, inſpirare in faciem hominis ſpiraculum vitæ.

Neque hoc tamen ſimpliciter vrget, quia ad eam actionem ſufficit, ſi priùs natura ſupponatur formatio faciei: ſic enim rectè dicitur, Deum in corpus vltimò diſpoſitum infudiſſe animam; quo non denotatur, vltimam diſpoſitionem præire tempore eam infuſionem. Cur autem magis in faciem inſpirauerit, pendet ex voluntate illius: corpore enim priùs natura diſpoſito, potuit Deus ſignum illud oſtendere vel verſus faciem vel verſus pectus, &c. Neque neceſſum eſt ibi concipere motum localem, qui in inſtanti fieri non poteſt, & videtur denotari per illud verbum *inſpirauit*; quia etſi fuerit ibi ſignum illud externum, quod in inſtanti fieri non poteſt, non eſt neceſſum dicere, animam primò infuſam in fine motus eius, ſeu inſpirationis, ſed in primo inſtanti productam & vnitam, antequam breuiſſima illa inſpiratio ceſſaret.

9

Ratio alia pro negatiua ſoluitur.

Poteſt etiam vlteriùs ratione pro ea ſententia obiici, quia non videtur in inſtanti poſſe fieri ea organizatio: debuit enim per motum localem materia applicari, vacuitates relinquere intus in pectore pro aëre & reſpiratione; ad quod neceſſum fuit inde limum accipere, & aërem illuc pellere, ergo. Reſpondeo tamen, faciliimè hæc intelligi ſine motu locali, duobus modis. Primo, quia licet materia fuerit diſtans, potuit Deus, non ferendo illam per medium, dare illi immediatè vbicationem in vnico inſtanti, vbicumque ei placuiſſet. Secundo, quia cùm in terra eſſet limus ſufficiens ad totam magnitudinem hominis, neceſſarium non fuit aliunde per motum localem; aut per nouam vbicationem, in diſtanti dare nouum locum materiæ; ſed in ea magnitudine, vt ſic dicam, intra ipſam terram infundere in limum diſpoſitiones humanas, relinquendo alias partes ſuperfluas ſine diſpoſitionibus eis; vel eas vertendo in aërem intra pectus, vel in humorem aqueum per corpus & raritatem neceſſariam pro corpore humano: ei autem corpori ſic formato potuit infundere animam; eo autem ipſo, ac ſi ex aquâ exiiſſet, ſurrexit viuum è terra. Vel 10 denique poteſt dici, ante inceptam formationem, totam materiam neceſſariam in formam ſtatuæ humanæ compoſitam: quæ compoſitio non poſſet propriè dici organizatio, ſed fabricatio ſtatuæ terreæ, etiamſi poſteà Deus eam conuerteret in carneam, eique infunderet animam.

Duo modi explicandi organizationem corporis ſine motu locali.

P. Suarez ſecundam opinionem ait probabiliorẽ Philoſophicè, primã Theologicè.

Ecce quæ pro vtraque parte aſſeruntur, non multùm vrgent. Suarez probabiliorem Philoſophicè cenſet hanc ſecundam opinionem, quia ſine dubio connaturaliùs & faciliùs intelligitur, quomodo id ſit factum cum aliquâ morulâ ex præiacente materia quàm in inſtanti; at Theologicè videtur in priorem inclinare, vt & de formatione Corporis Chriſti in inſtanti dicit ſe docuiſſe ſecundo tomo in 3. part. Ego verò, quidquid de Chriſto ſit, in quo multi valdè docent eam formationem corporis inſtantaneam, in præſenti ſanè non video maiorem auctoritatem pro prima quàm pro ſecunda ſententia, imò fortè plures ſunt pro ſecunda, quia Auguſtinus & Chryſoſtomus eam defendunt, Abulenſis item & alij apud eumdem Suarez ibi; ex alio verò capite manet ſemper maior claritas in ſecunda ſententia, ergo non eſt cur eam non defendamus etiam vt Theologicè probabiliorem.

Abſolutè corpus eſt formatum per moram aliquam.

11 *Idem factum in formandis aliorum animalium corporibus. Angeli formarunt maſſam luteam pro corpore Adami: pro aliis animalibus non.*

Quòd ſi obiicias, Ergo etiam in formatione corporum aliorum animantium Deus eam ſeruauit morulam. Reſpondeo admiſſa ſequela, in quâ nec leue video inconueniens. Iuxta hanc ſententiam dici probabiliter poteſt, Angelos formaſſe eam maſſam in formam ſtatuæ humanæ, & Deum poſteà accidentia neceſſaria produxiſſe.

Quæres tamen hîc, an etiam Angeli in ceterorum animantium corporibus formandis idem munus exercuerint. Reſpondeo, probabilius eſſe non exercuiſſe; quia infinita propè multitudo animantium non ita commodè id patiebatur, & dignitas humani corporis magis videbatur exigere, vt Angeli immediatè circa illud aliquid efficerent. In aliis verò Deus ſola ſua voluntate omnia extrinſecè diſpoſuit.

Obiectio contra concluſiones ſuperiores.

Obiicies Primò, Maior homini præſtatur honor, ſi immediatè à Deo ſolo diſponatur eius materia, quàm ſi Angeli eam diſponant; nam tam Angeli quàm Deus ſolùm efficienter ac extrinſecè concurrunt: dignior autem infinitè eſt Deus quàm Angeli, ergo, propter maiorem hominis dignitatem, potiùs eſſet dicendum, Angelos ceterorum animantium corpora formaſſe, hominis verò ſolum Deum.

12 *Quomodo nos apprehendamus maius eſſe, aliquid fieri per Angelos quàm ab ipſo Deo.*

Reſpondeo Primò rigoroſè loquendo, nobilius eſſe ſine dubio à Deo humanum corpus formari, quàm ab Angelis, quia Deus nobilius agens eſt quàm ſint Angeli; nihilominùs in ordine ad apprehenſionem noſtram, quodammodò videri maius, ſi Angeli id præſtent, quia Deum concipimus quaſi magis remotè & multò minùs laborantem in opere: ſolo enim nutu ſuo res omnes facit, Angeli verò debent vt creatura in eo opere quaſi defatigari; & ex hoc capite æſtimatur magis, eos in illud opus incubuiſſe. Secundò reſpondeo; quòd Deus formet corpus, eſt quid commune ad omnia alia opera, in quibus Deus vt cauſſa vniuerſalis neceſſariò concurrit; at Angelos

Reſponſio alia ad obiectionem.

Angelos in homine laboraſſe, eſt hominis ſpecialis dignitas.

gelos ſpecialiter in homine laboraſſe, reputatur ſpecialis dignitas hominis, maximè cùm aliunde Deus etiam circa eumdem hominem immediatè concurrit & producendo diſpoſitiones & infundendo animam: meliùs autem quodammodò videtur, vt & Deus & Angeli concurrerint, quàm quòd Deus ſolus. quæ diſparitas ſufficiens eſt pro ea ratione: quæ à congruentia tantùm deſumitur, defendenda; neque in hoc vlla poteſt eſſe maioris momenti difficultas.

Conditum fuit corpus Adæ cum perfectione debita animæ rationali.

Quartò dubitari poteſt, an corpus illud fuerit productum cum omni perfectione, ac neceſſaria, ac debita animæ rationali. Reſpondeo, ſi quæſtio intelligatur de perfectione, ſine quâ naturaliter infundi non poteſt anima, ſine dubio eam præceſſiſſe. Cur enim ſine cauſſa nouum ibi fingeremus miraculum, vt ſcilicet anima infunderetur in corpus incapax illius formæ?

Aliter ergo quæſtio poteſt intelligi, vtrùm ſcicet habuerit omnia membra & ſenſus integros; nam ſine his poteſt naturaliter anima eſſe corpori vnita, vt de facto contingit in multis cæcis, claudis, mancis, &c. Secundò, etiam ad hoc dubium videtur pertinere, an, cùm anima rationalis ſit perfectiſſima inter omnes animas, etiam corpus humanum ita fuerit perfectum, vt ex alia longè nobiliori materia quàm ſint corpora ceterorum animantium compactum fuerit.

13

Corpus Adami fuit perfectum ſine defectu membrorum.

Reſpondeo facilè quoad primam partem, corpus Adami omnino fuiſſe vndequaque perfectum: etenim cæcitas, ſurditas, ceteríque defectus poſt peccatum primò intrarunt. Quòd ſi obieceris, ſi Deus non voluiſſet hominem in iuſtitia originali creare, conſequenter potuiſſent homines etiam non peccando incurrere ſimiles defectus ex naturalium cauſſarum concurſu; ergo ex defectu peccati non infertur benè ea integritas corporis Adami.

Reſponſio.

Si hoc, inquam, obiicias, occurram facilè: ſimiles enim defectus non contingunt, niſi ex vitio humani ſeminis aut imperfectione matris, in cuius vtero formatur corpus; hoc autem non potuit in corpore Adami extra omnem vterum formato cauſſa eſſe talium defectuum; aliunde autem non erat decens, vt Deus, cui nulla deerat materia, nullæ vires, produceret illud corpus ſurdum aut cæcum.

Obiectio. Non decebat vt Deus produceret Adamum cum defectibus corporis. Aliquorum cæcitas exploditur.

Vnde explodendi ſunt illi, qui dicunt, Adam & Heuam ante peccatum fuiſſe cæcos; quod inde probant, quia poſt peccatum dicuntur aperti oculi ipſorum: reiiciendi, inquam, nam ea verba non de phyſica, vt ſic dicam, oculorum illuminatione ſunt intelligenda; ſed quia, cùm priùs non eos puderet ſe nudos intueri, ab eo momento puduit. Quòd verò cæcus anteà non fuerit, conſtat manifeſtè, quia iam adducta fuere ad ipſum animalia, vt videret; & Heua viderat pomum viſu delectabile; quomodo ergo hi potuerunt ſomniare eos caruiſſe viſu ante peccatum?

14

Corpus Adami non ſuperauit in omnibus alia corpora animalium.

Quoad ſecundam difficultatem, quæ aliò ſpectat, dico, ſicut anima non in omnibus rebus ſuperat alias animas, v. g. in fortitudine, in agilitate, &c. licet ſimpliciter ſit longè illis perfectior, ita ſimiliter corpus humanum perfectius & pulchrius eſſe ſimpliciter omnium animantium corporibus, licet in aliquibus rebus minutioribus ab illis excedatur, & in materia prima ſit eiuſdem rationis cum illis. Vnde autem immediatè proueniat ille exceſſus, facilè declaratur; nam ipſamet natura animæ rationalis longè nobilioris exigit nobiliores diſpoſitiones accidentales in eo corpore pro ſuis operationibus. in quo nihil ſpeciale nunc occurrit dicendum.

SECTIO SECVNDA.

De formatione corporis Heuæ.

Pater Molina diſp. 24. & Suarez ſuprà c. 2. aliíque multi fusè hîc contra Caietanum diſputant, eò quòd verba illa Geneſ. 2. *Immiſit Dominus Deus ſoporem in Adam: cùmque obdormiſſet, tulit vnam de coſtis eius, Et repleuit carnem pro ea. Et ædificauit Dominus Deus coſtam, quam tulerat de Adam, in mulierem*: hæc; inquam, verba interpretatus fuerit ſenſu allegorico, vt Scriptura præcisè denotare voluerit hominem quaſi reddi debiliorem per matrimonium. Pro quâ explicatione congeſſit Caietanus varias rationes, quas fusè proſequuntur & diſſoluunt Suarez & Molina. breuiſſimè eas tangam.

Rationes Caietani contra formationem Heuæ ex coſta.

Prima. Prima, quia aliàs corpus Adami ante vel poſt formationem fuiſſet monſtroſum; 15

Secunda. quia vel anteà plures habuiſſet coſtas quàm debuerit, vel pauciores poſteà. Secunda, quia ſola vna coſta non ſufficiebat pro toto Heuæ corpore; ergo aliunde debuit maior pars materiæ accipi, ex terra v. g. & inde debuiſſet dici formata Heua, non ex coſta.

Tertia. Tertia, quia illud miraculum non eſt ſine cauſſa multiplicandum.

Quarta. Quarta, quia Heua cum Adamo ſimul creata eſt, iuxta illud Geneſ. 1. *Maſculum & fœminam fecit eos.*

Quinta. Quinta, quia ſi ex coſta fuiſſet Heua formata, id contigiſſet ibi iuxta Adamum; ergo non potuiſſet aliunde adduci ad illum.

Sexta. Sexta, quia etiam in eo capite dicuntur animalia adducta ad Adam, vt videret, an aliquid ſibi ſimile reperiret; quod non poteſt prout ſonat intelligi. quid enim homo quæreret inter beſtias ſibi ſimile? Sicut ergo hæc verba non ſunt intelligenda in ſenſu, quem præ ſe ferunt, ſed in alio;

Septima. cur non idem dicemus de illis quæ veram Heuæ ex Adami coſta formationem ſignificant? Septima, quia τὸ *Hoc nunc os ex oſſibus meis*, de omnibus vxoribus intelligitur; non poteſt autem id in ſenſu materiali explicari; nam aliæ vxores non formantur ex coſtis maritorum, ergo.

Octaua. Octaua, quia ſi Adam verè dormiuit, cur non dicitur expergefactus?

Nona. Nona; quia etiam maledictio illa ſerpentis debet allegoricè explicari, ergo & hæc hiſtoria de creatione Heuæ.

16

Heua formata ex coſta, & contraria ſententia hæretica dicitur à quibuſdã.

Concluſio tamen certa & de fide eſt, id reuerà & ſine allegoriis contigiſſe, ita vt Alphonſus à Caſtro & Prateolus apud Suarez num. 4. dicant, ſententiam Caietani eſſe hæreticam, etſi auctor Catholicus fuerit.

Probatur Primò. Probatur autem Primò, quia ibi ea omnia hiſtoricè narrantur; non licet autem hiſtoriam in allegorias vertere, alioquin nihil eſſet in tota Scriptura certum.

Secundò. Secundò, Eccli. 17. id clarè aſſeritur: cùm enim initio capitis dictum eſſet, *Deus creauit de terra hominem*; paulò inferiùs additur, *Creauit ex ipſo adiutorium ſimile ſibi.* & 1. Cor. 11. *Non vir ex muliere eſt, ſed mulier ex viro.* Sunt etiam alia loca, quæ ſolum Adamum creatum ex terra fuiſſe teſtantur, quibus manifeſtè reiicitur explicatio Caietani: vt in ipſo 2. cap. Gen. *Adæ verò non inueniebatur ſimile ſibi.* & *Non eſt bonum eſſe hominem ſolum.* quæ omnia ridiculè poſita eſſent, ſi ſimul fuiſſent creati.

Accedit conſenſus SS. Patrum.

Accedit denique conſenſus Patrum: inter quos Hieronymus ſuper Epiſtolam ad Philem. hæc habet, *Non poſſe aliquem in Deum credere, niſi credat vera eſſe quæ ſcripta ſunt.* quæ enumerans ait, *Adam à Deo plaſmatum, Heuam ex coſta illius & latere fabricatam*, &c. Vide Suarium eo numer. 4. vbi Auguſtinum, Chryſoſtomum, Gregorium Innocentium

Innocentium III. & Concilium Viennenſe pro eadem refert. Nec in hac materia alia probatio deſideratur, quàm quòd res in ſe ſit poſſibilis, & Deus ita voluerit. de quâ voluntate euidentiſſimè ex eis locis Scripturæ conſtat; myſteria autem, quæ in ea formatione præfigurata ſunt, perſequuntur latè Scripturiſtæ. videantur illi.

17 *Reſpondetur ad primam Caietani obiectionem.*

Iam ad Caietani obiectiones facilè reſpondetur. Circa primam dubitari poteſt, An Adamus habuerit plures coſtas quàm ceteri homines ante formatam Heuam; an verò poſteà cum paucioribus manſerit. D.Thomas 1. parte quæſt.9. art.3. dixit, eam coſtam fuiſſe in eo ſuperfluam, non monſtroſam: ſicut in hominibus ſemen eſt aliquid ſuperfluum, non tamen monſtroſum; quia ordinatur ad generationem indiuidui, ad quam

Explicatio S. Thomæ non ſubſiſtit.

etiam ordinabatur illa coſta Adami. Quæ ſolutio videtur placere Molinæ, eſtque communis apud multos. Ego quidem primùm cenſeo, exemplum de ſemine non eſſe bonum: nam in primis ſemen eſt commune omni indiuiduo,

Quod omni indiuiduo eſt connaturale, non eſt monſtroſum.

vnde eſt omnibus connaturale; id autem quod connaturale eſt omni indiuiduo, repugnat in terminis, vt ſit monſtroſum: cùm potiùs id videatur monſtroſum, quod in vno tantùm indiuiduo inuenitur contra exigentiam omnium aliorum. & hoc verum eſt, ſiue ſemen ordinetur ad generationem, ſiue planè ſit inutile excrementum: ob hanc enim rationem cetera excrementa non ſunt monſtroſa, barba v. g. aut extremi vngues, &c. At coſta illa fuit in Adamo ſolo, ergo debuit eſſe monſtroſa; etiamſi ordinata fuiſſet ad propagationem generis humani; ergo inſtantia non videtur bona.

Secundò cenſeo, vix poſſe hîc eſſe niſi de nomine quæſtionem. Si enim coſta fuit vltra numerum, fuit eo ipſo extraordinaria, & hoc negari non poteſt: ſicut, ſi quis vnum aut duos dentes

18 *Certo ſenſu coſta Adæ fuit monſtroſa.*

plures habeat quàm alij. Quòd ſi prætereà contendas, omne id quod extraordinarium eſt, debere aliquo modo dici monſtroſum, negari non poterit, dicendam coſtam illam monſtroſam; addo tamen id non eſſe abſurdum, cùm nullam deformitatem in Adamo cauſſauerit: imò hinc iudico negandum, iuxta communem modum loquendi, eam debere dici monſtroſam; quia cùm non apparuerit foris, nullam penitus cauſſabat, vt dixi, fœditatem aut deformitatem. Secundò, quia cùm fuiſſet per ſe intenta ab auctore, non videtur eſſe monſtroſa. monſtrum enim eſt, quod eſt præter intentionem agentis. Hæc tamen ſecunda ratio in modo loquendi non ita mihi placet: nam etiamſi Deus directè & ex intentione vellet facere vnum hominem cum tribus oculis, illum nos diceremus monſtrum. Sufficiat ergo prima, ex eo quòd nullam cauſſauerit deformitatem.

Reſponſio alia ad hanc primam obiectionem.

Altera ſolutio eius primi argumenti, quam Catherinus apud Suarez & Molinam tradidit, nimirum fuiſſe eam coſtam vnam ex ordinario numero, Deum autē loco illius aliā de nouo formaſſe: nam licet dicatur, *Repleuit carnem pro ea*, intelligi tamen id poteſt, vt carnem cum coſta addiderit; ſicut è contrario, licet præciſè dicatur accepiſſe coſtam, accepit tamen ſimul carnem, iuxta mul-

19

torum ſententiam. Hæc ſolutio ſatis clara eſt, & difficultatem, quoad compoſitionem Adami, no-

Solutio clara eſt.

biliſſimè ſoluit. At ſi carnem pro carne, & coſtam pro coſta reſtituit Dominus, valdè difficile eſt intelligere, quo ſenſu dicatur repleuiſſe carnem pro ea ſeu pro coſta: ſi enim non poſuiſſet pro eâ, ſed ſolùm dixiſſet, Reddidit illi carnem, poſſet ſubintelligi cum coſta; at cùm dicatur caro pro coſta ſuppleta, explicatio Catherini videtur eſſe dura, nec iuuatur per ſolutionem eam, quòd etiam acceperit Deus carnem cum coſta: quia quando dixit, Accepit vnam de coſtis, non additur vlla particula, per quam excludatur caro, licet non explicetur. At cùm dicitur carnem pro coſta, manifeſtè innuitur, non coſtam coſtæ, & carnem carni ſuffectam, ſed coſtam loco carnis; ideò hæc ſecunda ſolutio mihi nullo modo probatur; ſufficiat ergo prima.

Ad ſecundā obiectionem reſponſio aliquorum non ſubſiſtit.

Ad ſecundum, aliqui putarunt, per rarefactionem ex ſola ea coſta Deum formaſſe corpus Heuæ. Verùm id naturaliter fuit impoſſibile. Primò, quia debuit habere Heua multas coſtas æquè denſas ac fuerat illa Adami. Secundò quia tam exigua materia non potuit in tantam magnitudinem rareſcere. quod maximè in mea ſententia de raritate locum habet: non enim fit raritas niſi per introductionē corpuſculorum; vnde ſequeretur, fuiſſe corpora extranea centies fortè plura quàm illam coſtam, & conſequenter fuiſſe imperfectiſſimum corpus Heuæ. quod non eſt concedendum vllo modo.

Alij dicunt, eam materiam replicatam in toto corpore; ſed hoc eſſet perpetuum concedere miraculum ſine cauſſa, etiamſi poſſet vtcumque re- 20

Alia reſponſio reiecta.

ſponderi, paulatim per nutritionem receptam nouam materiam ſine deperditione antiquæ, vt antiqua ceſſaret exiſtere in eo loco, vbi noua fuit poſita, donec tandem nulla pars eſſet in duobus locis, ſed quælibet ſuum diſtinctum occuparet, vt in nobis. At hoc ipſum eſt durum; ideò faciliùs reſpondetur, acceptam materiam aliam ex aëre vel ex terra, dici tamen ex coſta formatam Heuam; quia ea materia fuit quaſi fundamentum operis, & cui altera acceſſit.

Reſpondetur meliùs.

Reſponſio ad tertiam obiectionem.

Ad tertium, quòd miraculum illud non ſit ſine cauſſa multiplicandum, dicimus, cauſſas Deo eſſe notas, nobis ex Scriptura manifeſtè conſtare, ita factum eſſe; præterquam, quòd non aliud ibi miraculum fuit (vt benè notauit Suarius) quàm ſeparare coſtam ab Adamo: nam formare ex illa & aëre vicino Heuam, non eſt maius miraculum, quàm formaſſe Adamum ex limo & in prima productione tale miraculum neceſſum erat.

Ad quartam.

Ad quartum, oſtenſum eſt, non fuiſſe Heuam ſimul cum Adamo creatam: in eo verò loco non dicitur, *Simul creauit*, ſed, *Creauit eos maſculum & feminam*. quod veriſſimum eſt; etiamſi vno anno tardiùs vnus altero creati eſſent. Quod autem id

Scriptura ſæpè loquitur per anticipationem.

dicatur in 1. cap. Geneſis, antequam narretur formatio Heuæ, non vrget; quia id ipſum dicitur, antequam declaretur Adamum fuiſſe è limo formatum. quod ſine dubio non eſt factum ante creationem illius. Reſpondetur ergo, ibi compendioſè dici totum, quod poſteà fuſiùs, & ordine quo geſtum eſt, narrandum erat.

Ad quintum diximus, accepta coſta ex Adamo, Deum in remotiori loco formaſſe Heuam, 21

Ad quintam.

& inde eam adduxiſſe ad Adamum: vel poteſt *Adduxit eam* ita intelligi, id eſt, oſtendit eam Adam.

Ad ſextam.

Ad ſextam dico, in Scriptura non dici quæſitum inter beſtias adiutorium ſimile, ſed non inuētum, quia non erat; ſicut dicimus, Non inuenitur in mundo homo habens tres oculos. per quod non indicatur, quòd quæſiuerimus illum quaſi dubitando an ſit. vbi meritò Suarez reprehendit. Caietanum, quòd hunc ſenſum ineptum, quaſi

Deus

Deus inter beſtias quæſierit adiutorium Adami, tribuat Scripturæ, vt inde confirmet ſuam ſententiam de metaphorica explicatione.

Ad ſeptimũ. Ad ſeptimum reſpondetur, non dixiſſe Adamum vniuerſaliter, vxores omnes os de oſſibus mariti, ſed prudenter limitaſſe ad eam vocem, ideóque addidit, *Hoc nunc os ex oſſibus meis:* in aliis enim fœminis id non continget. Dixit autem, *Os de oſſibus, & caro de carne*; quia iuxta probabiliorem ſententiam & communiorem, ſimul cum coſta carnem aliquam accepit ex Adamo. de quo vide Suarium num. 22.

Ad octauum. Adamus verè dormiuit. Caietanus minus aptè trahit Scripturas ad metaphoras. Ad octauum dico, ideò non fieri mentionem de excitatione Adami è ſomno, quia ſupponitur non perpetuò dormiiſſe. Rogo enim Caietanum, an nõ fuerit verus ſomnus Abrahami Gen. 15. quando *aues non diuiſit*, &c. *ſopor irruit ſuper eum*; & tamen nihil dicitur de excitatione à ſomno. Secundò, cùm cap. 19. bis duobus diebus dicatur Lot dormiuiſſe, quando filiæ ex ipſo conceperunt, nec verbum poſteà dicatur de excitatione eius à
22 ſomno, vt conſtat ex eo capite, fortaſſe putabit Caietanus; etiam illum ſomnum non fuiſſe verum, ſed allegoricum quod eſſet abſurdiſſimum: ſic enim tota ferè Scriptura ad metaphoras paulatim traheretur. quid ergo in præſenti nodum quærit in ſcirpo ad negandam hiſtoriæ veritatem?

Ad nonam. Ad nonum & vltimum, de maledictione ſerpentis, quæ non poteſt non eſſe allegorica, reſpondetur: Sicut ex contextu & omnium conſenſu conſtat, dæmonem per ſerpentem ſeduxiſſe Heuam; ita etiam dicitur, maledictonem quidem illam non allegoricam, ſed veram fuiſſe, ad dæmonem tamen directam in ſuppoſito ſerpentis. Conſtet ergo, Caietani argumenta nec leuiter infringere certam & communem expoſitionem. *Maledictio vera in dæmonem dicta.*

Angelorum opera eſt coſta extracta. Iam vlteriùs quæri poſſet, an corpus Heuæ fuerit miniſterio Angelorum formatum. Probabile, in extrahenda coſta, quod per motum localem factum eſt, & congreganda materia reliqua interueniſſe eorum miniſterium, vt ſuprà de Adami corpore diximus, quoad diſpoſitionum verò productionem, nullo modo; vt & de Adamo docuimus.

SECTIO TERTIA.

Aliqua dubia de circumſtantiis creationis Adami & Heuæ.

PRimum eſſe poterat circa integritatem membrorum & ſenſuum eorum corporum: at hoc ſect. prima expeditum eſt.

23 Secundum eſt, In quanta magnitudine fuerint ea corpora producta. Affirmarunt aliqui, Adamum fuiſſe proceriſſimæ ſtaturæ; alij verò inter gigantes maximum. quod probant ex illo Ioſue 14. vbi dicitur, *Adam maximus ibi inter Enacim ſitus eſt.* Reſpondetur tamen, probabilius eſſe, cum nec quidem gigãteæ magnitudinis fuiſſe, multò minùs illius prodigioſæ, de quâ Moyſes Barcepha lib. 1. de Paradiſo cap. 14. in primo tomo Bibliothecæ. Ratio eſt, quia gigantum primùm fit mentio 6. cap. Gen. Si autem Adam fuiſſet talis, ſine dubio aliquid de ipſo ſignificatum fuiſſet; habuit ergo haud admodum magnam altitudinem & proportionatam, an verò ſeptem, an octo, an decem palmorum, non poſſumus definire; nec quidem probabiliter; melius ergo eſt id indeciſum relinquere. Ad locum Ioſue reſponderi poſſet, ibi Adam eſſe nomen commune hominum, non primi parentis determinatè: Secundò, & meliùs, τὸ *maximus* denotare magnitudinem non corporis, ſed dignitatis & capitis generis humani.

Adam non fuit gigas. *Adam nomẽ commune hominum.*

Tertium dubium, cuius ætatis fuerint producti. In vno ſenſu propoſitum dubium caret difficultate: in rigore enim, vnius inſtantis ætatis fuerunt producti, quia nihil antè vixerunt: eſt ergo alter ſenſus, ſi in vtero materno concepti, & poſteà nati fuiſſent, &c. quot annos debuiſſent habere, vt ad eam corporis magnitudinem, in quâ ſunt producti, peruenirent. Reſpondetur communiter, fuiſſe circiter trigintatrium aut trigintaquatuor annorum; quia illa eſt ætas florentiſſima, & ad actiones tam corporis quàm mentis exercendas aptiſſima. vnde Hieronymus Epiſt. 27. ad Euſtochium ſupponit, nos reſurrecturos in ea ætate triginta quatuor annorum: quæ eſt ætas Chriſti, & in quâ Adam creatus eſt. 24 *Erat ſimilis viro trigintà trium annorum.*

Obiectio. Dices cum Caietano & Pereira apud Suarez cap. 3. num. 5. debuiſſe ſexaginta aut quinquaginta minimùm annorũ creari; nam tunc propter longitudinem dierum non videbatur eſſe perfectum corpus ante centeſimum annum, qui erat quaſi nona pars totius vitæ. quod confirmari poteſt ex eo, quòd illi vix dicantur habuiſſe primos filios vniuerſaliter ante diluuium niſi centeſimo aut nonageſimo anno. Reſpondeo, hanc obiectionem probare nimis multùm, ſcilicet Adamum ducentorum etiam annorum creatum fuiſſe: nam ætas perfecta nunc, & in quâ eſt, & integer vſus rationis & prudentia homine digna, vix acquiritur decimo octauo aut vigeſimo anno; vel ſi citiùs, da decimum ſextum. & ſanè Adamus debuit produci in ſapientiori, robuſtiori & perfectiori ætate quàm ſint iuuenes octodecim annorum: atqui viginti anni non ſunt nona pars noſtræ ætatis, ſed vix quarta; iuxta illud Pſalmi 89. *Si autem in potentatibus, octoginta anni; & ampliùs eorum labor & dolor.* ergo cùm quarta pars ætatis primorum parentum fuerit ferè ducenti triginta, & ampliùs, in ea ætate debuiſſet creari Adamus. quod abſurdiſſimum eſt. Reſpondeo, Eſto tunc homines diutiùs viuerent quàm nos, decuplo plus v. g. non tamen propterea eos ad eamdem proportionem protraxiſſe infantiam, pueritiam, &c. V. g. nos duobus aut vno anno circiter ſugimus lac; quæ eſt quadrageſima pars noſtræ ſummæ vitæ; ergo; ideò illi tunc vigintiquinque circiter debuerunt ſuxiſſe. eſſet enim id planè ridiculum. Imò crediderim, nec plus fortè nobis, ſi non minùs, ſuxiſſe: nam alimenta tunc meliora faciliùs promouebant naturam, viuebant ergo diutiùs; non quia tardiùs creuiſſent, ſed quia in accepta magnitudine, ob meliorem complexionem & alimenta, diutiùs perſeuerabant; vnde nec neceſſum eſt ad eos ſexaginta aut quinquaginta annos recurrere. Confirmatio de generatione filiorum etiam probat in centeſimo anno creatum, quia circa illud tempus generabant tunc, imò tardiùs; quia homines nunc citiùs ſolent generare quàm perfectam ætatem & prudentiam acquirant.

Reſpondetur nimis multùm probari in contrariũ. 25 *Reſpondetur abſolutè.* *Vnde primis hominibus vita diuturnior.*

Dico ergo, eos tunc fuiſſe magis continentes, & conſiderata longitudine vitæ, non voluiſſe tamdiu iugo matrimonij colla ſubdere, ſed in libertate vixiſſe aliquamdiu. Sat enim multum erat, octingentis aut nongentis circiter annis cum vna eadémque vxore cohabitare: vnde non infertur, ante eam ætatem non fuiſſe & vires & prudentiã perfectam; ideò ea ſententia communis de trigeſimotertio ætatis anno probabilior videtur.

Verùm

26

Si reſpectus habeatur ad ſtatum innocentiæ, non fuerūt Adamus & Heua creati quaſi triginta quatuor annorum.

Verùm in præſenti difficultate oportet conſiderare, ſi attendamus ad innocentiæ ſtatum, non poſſe dici Adamum & Heuam creatos, ac ſi eſſent triginta quatuor annorum. Ratio eſt, quia in eo innocentiæ ſtatu, cùm primùm homo debitam altitudinem corporis acquiſiuiſſet, nec poſteà vllam in ipſo mutationem annorum deuolutio cauſſaſſet, niſi fortè quoad maiorem ſcientiam (vt dicemus infrà agentes de eo ſtatu) ergo in Adamo quoad corpus non erat æquiualentia magis ad trigeſimum quartum annum quàm ad ſexageſimum vel milleſimum: niſi dicamus, in ſtatu innocentiæ homines non peruenturos ad debitam magnitudinem ante trigeſimum quartum annum; quod mihi valdè dubium eſt, cùm de facto vigeſimo quarto perueniant, & cibi non ita de facto nutriant ac tunc nutrirent. Attento ergo ſtatu innocentiæ, in ea ætate æquiualenter fuit Adamus creatus in quâ homines finem creſcendi feciſſent. Quoad ſcientiam autem, cùm Adamo fuerit per ſe infuſa ſummo in gradu, in quo vix vllus ſucceſſu temporis acquirere tantā, etiam in ſtatu innocentiæ, potuiſſet, dici multò minùs poteſt, eum æquiualenter fuiſſe productum triginta quatuor annorum. Debet ergo comparatio ſolùm fieri quoad magnitudinem & vires corporis, & reſpectiuè ad ſtatum poſt naturam lapſam, vt in Abel, Cain, &c. qui trigeſimo quarto anno, vel circiter, ad magnitudinem robúrque, in quo parens creatus eſt, peruenerunt.

SECTIO QVARTA.

De pulchritudine & temperamento eorum corporum.

27

Sententia aliquorum circa perfectionem temperamenti in Adamo.

QVartum dubium, quàm fuerit perfectum temperamentum; & quantæ pulchritudinis. Opinantur nonnulli, ſi in perfectione temperamenti & pulchritudine humana ſit vltimus terminus; quia conſiſtit in certa proportione, vltra quam nec diuinitus poſſit eſſe aliquid plus, in Adamo & in Chriſto fuiſſe in eo ſummo gradu; nec inconueniens eſſe, quòd in eo puncto Chriſtus non ſuperauerit Adamum. Si verò in eodem temperamento non ſit vltimum quid, manifeſtum aiunt eſſe, neque Chriſtum neque Adamum eam ſummam perfectionem habuiſſe; certum autem, vtrumque habuiſſe abſolutè maximam perfectionem; dubium autem, an inæqualem. quòd ſi aliquis exceſſit, is ſine dubio fuit Chriſtus.

Poſſibilis eſt ſumma perfectio temperamenti & pulchritudinis.

Ego in hoc puncto conſequenter ad mea principia, quòd ſcilicet neceſſariò debeat concedi poſſibilis diuinitus creatura omnium perfectiſſima, cenſeo, non ſolùm eâ parte quâ pulchritudo & temperamentum conſiſtunt in certa correſpondentia humorum, vbi neceſſariò eſt terminus, ſed abſolutè & ſimpliciter poſſibilem eſſe ſummam perfectionem in temperamento & pulchritudine; vnde in hoc puncto nullatenus dubito. Nihilominùs tamen, non mihi propterea videtur certum de facto, Chriſto aut Adamo eam conceſſam; quia ſi in perfectione gratiæ habitualis, iuxta communem ſententiam, non eſt datum Chriſto ſummum, quod poteſt diuinitus dari, etiamſi non repugnet gratia infinitè intenſa; cur dicemus, datam ſummam pulchritudinem corporalem poſſibilem, cùm hæc multò minus æſtimanda ſit quàm pulchritudo gratiæ? Imò arbitror, in Chriſto non datam in eo gradu, & quoad pulchritudinem fortaſſe Abſalom; & à fortiori, Adamus fuit pulchrior Chriſto. Sicut etiam inter feminas non eſt certum, quoad corporalem pulchritudinem, beatiſſimam Virginem ſuperaſſe omnes. Moueor ad id dicendum Primò, quia ſi tanta ea pulchritudo in Chriſto fuiſſet, ſanè magis eam notaſſent ſcriptores tam ſacri quàm profani (& idem dico de beatiſſima Virgine.) Secundò, quia ipſa numquam viſa ſumma pulchritudo quodammodò vehementiùs rapuiſſet in ſe omnium animos; vnde fortè quis ſic diſcurreret: Expediens fuit, vt licet Chriſtus habuerit proportionatam ac pulchram faciem, nihil tamen in ea materia extraordinarium valdè haberet, ne magis ſua externa præſentia, cui in orbe nihil ſimile viſum erat, homines ad ſui amorem conciliare crederetur, quàm & vita & doctrina trahere: ſicut ob ſimilem cauſſam non elegit parentes reges aut diuites, nec diſcipulos ſapientes & potentes. Confirmo hoc ex communi ſententia docente, Iacobum fuiſſe valdè Chriſto ſimilem, ita vt indiguerit quaſi deſignatione Iudæ ad hoc, ne loco Chriſti caperetur; ideò dedit Iudas ſignum dicens, *Quemcumque oſculatus fuero*, &c. At ſi Chriſtus fuiſſet totius orbis pulcherrimus, in tanto exceſſu quomodo potuiſſet vel apparenter ignorari, aut ita confundi cum Iacobo; de cuius pulchritudine nihil ſingulare in auctoribus reperitur. Iudico ergo, Adamum & Heuam probabiliter habuiſſe maiorem pulchritudinem Chriſto & beata Virgine, & ſimpliciter maximam quæ fuit in hominibus. Ratio eſt, quia in eis incipiebat genus humanum; & cùm immediatè ex Dei manibus prodirent, idque publicè omnibus conſtaret, debuit Deus quodammodò oſtendiſſe quid poſſet; in Chriſto verò, quia naturali modo apparebat genitus, licet reuerà miraculosè fuiſſet corpus diſpoſitum, & vt iam oſtendi, ad finem redemptionis ea ſumma pulchritudo non videbatur expediens, imò nociua, non arbitror tantam fuiſſe.

28

Chriſtus non fuit pulchrior Adamo;

Nec B. Virgo fœminas omnes ſuperauit pulchritudine.

Ratio Prima.

Secunda.

Chriſto forma exteriore faciei ſimilis fuit Iacobus.

29

Adam & Heua habuere pulchritudinem ſimpliciter maximam omnium hominum.

Quòd verò dicatur Chriſtus Dominus *Speciosus forma præ filiis hominum*; & è Canticis ad beatiſſimam Virginem illa verba applicentur, *O pulcherrima inter mulieres*, non obeſt doctrinæ traditæ: nam in Chriſto Domino id non tam denotat corporalem pulchritudinem quàm animi. Secundò, in beata Virgine poſſunt etiam ea verba vel de mentis pulchritudine explicari, vel ad denotandam magnam pulchritudinem, etiamſi non fuerit ſumma; ſicut de quolibet Confeſſore dicit Eccleſia, *Non eſt inuentus ſimilis illi*, &c. Hæc quoad pulchritudinem, facta comparatione inter Adamum & Chriſtum. 30

Explicatur Scriptura de Chriſti pulchritudine & B. Virginis.

Quoad temperamentum verò interius, ſine dubio fuit valdè perfectum in Adamo; in eo tamen putarem Chriſtum fuiſſe ſuperiorem: quia cùm ad maiorem paſſionum ſubordinationem, meliorem vſum intellectus & voluntatis, id temperamentum ſit vtiliſſimum, & in Chriſto operationes multò perfectiores quàm in Adamo concedere debeamus, non dubito, melius in Chriſto fuiſſe temperamentum; nec de eo eſt ratio eadem quæ de pulchritudine: nam hæc non habet vtilitatem aliam niſi in ordine ad viſum; & in hoc puncto, non ita videbatur expediens in ſummo gradu eam tribuere Chriſto At temperamentum nec apparebat exteriùs, & habebat vtilitates enumeratas; debuit ergo in Chriſto eſſe melius multò quàm in Adamo, & vllo alio homine.

Temperamentum erat melius in Chriſto quàm in Adamo.

Dices,

Obiectio.

Dices, Ex meliori temperamento oritur maior pulchritudo; ergo ſi temperamentum fuit in Chriſto melius, pulchritudo etiam fuit maior.

Reſponſio.

Reſpondeo negando antecedens: nam quòd color ſit fuſcus aut albus, oculi maiores aut minores, naſus magis æqualis, &c. non oritur ex meliori diſpoſitione organorum aut ſtomachi, ſed ex virtute formatrice earum partium, aut ex aliis cauſſis, ob quas potuit Deus, data Chriſto minori pulchritudine quàm Adamo, dare tamen ei meliorem longè interiùs organizationem & temperamentum. Quòmodo autem Adami corpus fuerit impaſſibile, an id ex temperamento prouenerit, dicetur infrà, dum de immortalitate illius egerimus.

Ex meliori temperamento non ſequitur neceſſariò maior pulchritudo.

SECTIO QVINTA.

Quo tempore creati ſint Adamus & Heua.

31 *Adam & Heua creati die ſexto.*

HAc de re fusè Suarez toto cap. 4. Breuiſſime dico, Adamum & Heuam creatos eſſe die ſexto. videtur id omninò certum ex Geneſi: nam eo cap. 1. cùm dictum fuiſſet die ſexto de creatione animalium, antequam dicatur, *Et factum eſt veſpere & manè dies ſextus*; dicitur homo creatus, & poſteà ea verba adduntur, ergo. Confirmatur: Intra illos ſex dies dicit Scriptura perfecta fuiſſe cælum & terram, omnémque eorum ornatum: ad quem ornatum non minùs pertinebat productio Adami & Heuæ quàm reliquorum animantium, erátque ex ſe opus à Deo ſpeciali modo, & non ex curſu cauſſarum naturalium, producendum, ergo debuit tunc finiri, quia tunc fuère finita opera, quæ modo præternaturali poſteà producenda erant. quæ ratio perſuadet, etiam formationem Heuæ eo die factam: nam & Heua modo miraculoſo producta eſt, & non poterat naturaliter ex ſolo Adamo fieri, ergo. Et ita docet ſententia communis, vt videri poteſt apud Suarez ſuprà num. 12. quid autem contra eam obiici poſſit, dicam paulò pòſt.

Adam cur non creatus primo die.

Circa hanc concluſionem quæri ſolet Primò, cur Deus non creauerit primò hominem tamquam perfectiſſimum, ſed in vltimum locum illum reiecerit. Variæ afferuntur rationes à Patribus, quæ videri poſſunt apud Suarez ſuprà: quidam enim dicunt, vt Deus gradatim aſcenderet ab imperfectioribus ad perfectiora: alij, quia Deus voluit priùs conſtruere homini palatium, in quo habitaret, quàm ipſum crearet. Tertiò, quia homo erat compoſitus ex corpore & ſpiritu, ideò præmitti debuerunt materialia & ſpiritualia, & tandem homo produci. Quartò alij, quia initio creati Angeli fuerant; debuit ergo homo vltimò creari, vt finis reſponderet initiis. Similes hæ rationes bonæ quidem pro concionibus; at ſi ſcholaſticè examinentur, non ſunt admodum efficaces etiam intra rationem congruentiæ. Non prima; quia ſicut Angelus, licet eſſet perfectiſſima creatura, fuit initio creatus; neque ibi fuit aſcenſus ab imperfectioribus, ſed è contrario potiùs deſcenſus, potuit etiam idem in homine fieri. Secunda de palatio probat, non debuiſſe ante detectam terram & ornatam floribus, plantis, &c. creari; at ante animalia cur non? potuit ergo tertia die creari; imò videbatur expediens, vt ipſe videret, quomodo animalia, quæ ſibi futura erant ſubiecta, crearentur. Neque efficacior eſt Tertia; nam ſufficiebat præmiſiſſe Angelos & elementa, ac (ſi vis) plantas & aues, vt homo vtriſque ſimilis crearetur. Quarta eſt efficacior; tamen ſi inter res materiales non eſt ſeruata prædicta correſpondentia, vt prima vltimis reſponderent in perfectione; nam cælum non eſt perfectius auibus, quæ quinto die creatæ ſunt; ergo nec neceſſum fuit eam ſeruare inter creaturas rationales. Ideò vno verbo dico, vnicam huius rationem eſſe Dei voluntatem, congruentias verò multas eſſe; ita tamen, vt ſi voluiſſet tertia die illum producere, habuiſſet certè tot aut fortè plures, vt ex dictis patet. quia, vt ſæpè in ſimili materia dixi, Deus honeſtiſſimè operatur ſemper, non verò ſemper facit quæ ex parte obiecti ſunt meliora. Vnde non debemus defatigari quærendo congruentias, quibus id probemus abſolutè eſſe melius.

32 *Variæ Patrũ rationes, quæ ſcholaſticè ponderatæ non conuincunt.*

33

Tota ratio creati hominis die ſexto refunditur in Dei voluntatem.

Cur Adam eodem die creatus quo bruta.

Quod circa hoc punctum dictum eſt, eodem modo applicari poteſt ad aliam quæſtionem, quæ ſolet hîc etiam agitari, cur ſcilicet eodem die cum animalibus hominem creauerit, non verò deſtinauerit pro eo ſingularem diem: opportunius enim videbatur pro perfectiſſima inter inferiores creaturas, vnicum diem eſſe quàm confundi cum brutis. In hoc, inquam, dubio reſpondeo, Deum ita voluiſſe, habiturum rationes multas, ſi aliter diſpoſuiſſet, ſicut dixi in præcedenti; quas enim aliqui afferunt facilè retorquentur. Dicunt Primò, quia Deus volebat ſex diebus totum ſuum opus perficere; debuit ergo homo eodem die quo animantia terreſtria produci, quia etiam eſt ex terra generatus ſicut illa; hæc tamen ratio facilè reiicitur: nam poterant omnia animalia & aues, quia magis inter ſe conueniunt, quàm homo cum brutis, vno die produci, & poſteà ſexto die ſolus homo. Secundò dicunt, ſufficere pro dignitate hominis, quòd licet productus ſit eodem die cum brutis; ſingulariter tamen à ſcriptore ſacro deſcribitur eius productio. Verùm hæc ſolutio non eſt ad rem, quia iam non quærimus narrationem, ſed diem. quod ſecunda hæc ratio non explicat. Tertiò dicunt alij id factum, vt hominis excellentia poſita iuxta animantia clariùs appareret. Sed & hoc facilè reiicitur, quia eodem modo apparuiſſet ea excellentia; licet homo vna die pòſt creatus fuiſſet: relictis ergo congruentiis pro concionatoribus, in Dei ſolam voluntatem id reiicio.

34 *Rationes aliquorum non ſolidæ.*

Ratio, Dei voluntas.

Difficultas hic grauis mouetur.

Grauior quæſtio moueri poteſt ex creatione Heuæ; diximus enim eodem die productam; quod tamen non videtur poſſe ſubſiſtere, eò quòd Adamus creatus ſit ſexta die poſt creationem animalium, vnde debuit tardè creari: poſteà verò, antequam Heua crearetur, tranſlatus eſt in paradiſum, & omnia animalia ad ipſum adducta, vt nomina eis imponeret: quæ omnia non potuerunt niſi longa mora fieri.

35 *D. Thomas putat, Heuã productam poſt diem ſeptimam.*

D. Thomas ob hanc rationem quæſt. 75. art. 1. opinatur, poſt ſeptimum diem illam productam. Nihilominùs aſſertio ſuprà poſita tenenda eſt, quia communior & conformior Scripturæ. Ad obiectionem reſpondetur, ea die, in ortu ipſo ſolis, potuiſſe omnia animantia produci, & ſtatim poſt illa hominem, ac ab Angelo in paradiſum in ictu oculi transferri, ac ſimul animalia illuc pelli, non quidem omnia, ſed ex qualibet ſpecie maſculum & feminam, ac illis nomina imponi: non enim ad hæc tanta mora requiritur interueniente Angelorum miniſterio, vt intra duas vel tres horas fieri non potuerint.

Reſpondetur difficultati.

Obiectio.

Dices, Vel ſolùm ad proferenda tot nomina, quot ſunt animantia diuerſa, requirebatur longè maior mora. Fortè ideò aliqui impoſitionem nominum

Reſponſio. Adam impo-nēdo animalibus nomina, non indiguit mora temporis.

nominum in aliam diem diſtulerunt, qui tamen audiendi non ſunt; nam contextus clarè denotat omnia facta ante formationem Heuæ. Reſpondeo ergo, impoſitionem non ita factam, vt exteriùs proferret Adamus nomina; ad quid enim id facerer nemine alio audiēte? ſed quia interiùs Deo ſuggerente ei eſt infuſa ſcientia de eis nominibus, vt ea retineret, ſciretq; quomodo ea deberet vocare; id quod etiam in inſtanti fieri potuit. Addo Secundò, etiam intra vnam horam poſſe tot nomina velociſſimè proferri, vt pro eis non ſuffecerint animalia quæ tunc ibi erant; magis tamen propendeo, vt non ſint prolata exteriùs, quia neceſſarium non erat, imò impertinens, nullo alio homine audiente, vt dixi; maximè cùm bruta non poſſent retinere ſpecies ſui nominis ex ſola vna auditione, vt in poſterum eo nomine vocata, ſtatim cognoſcerent ſe vocati, annuerέntque vocanti.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVINTA.

De loco creationis hominis: vbi de paradiſo.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Adam & Heua in paradiſo creati ſint.

1 *Adam extra paradiſum creatus. Conſtat ex Scriptura.*

Commvnis ſententia docet, Adamum extra paradiſum, Heuam verò in illo creatam fuiſſe. Prima pars ſufficienter probatur ex verbis illis Scripturæ Gen. 1. *In quo poſuit hominem quem formauerat*: apertè enim ſignificatur, formatum anteà fuiſſe hominem quàm poſitum in paradiſo. & clariùs id denotant alia verba: *Tulit ergo Dominus Deus hominem, & poſuit eum in paradiſo*, &c. Probari etiam ſolet ex 3. cap. Geneſis, vbi dicitur: *Et emiſit eum Dominus Deus de paradiſo voluptatis, vt operaretur terram, de qua ſumptus eſt*; ergo terra illa erat extra paradiſum. Hoc tamen teſtimonium non vrget, quia nec ex eo conſtat, Adamum ad eumdem numero locum relegatum, vbi creatus eſt. Sumitur enim ibi terra vniuerſaliter. cur autem intra paradiſum non relinquitur eam terram culturus, ratio eſt, quia paradiſus non indigebat laborioſa cultura; vnde foris eam debuit exercere, & in pœnam debuit à tam delicioſo loco relegari.

Quo loco Adam creatus, dubium.

Quis autem ſit ille locus vbi creatus eſt, penitus eſt incertum: quidam dicunt, in campo Damaſceno; alij in Hebron; alij in aliis locis: affert autem quilibet pro ſe varias congruentias, quæ nullius momenti ſunt, ideò prudentiùs cenſeo, nihil in hoc puncto decidere.

2 *Adam non per ſe iuit ad paradiſum, ſed deductus Angelorum miniſterio.*

Illud etiam dubium, an fuerit in paradiſum tranſlatus ab Angelo, an à Deo ſolo, an ipſe ex Dei inſtinctu illuc ierit. Reſpondetur, eum non iuiſſe per ſe, videtur id certum ex verbis illis: *Tulit Dominus Deus hominem, & poſuit eum in paradiſo voluptatis.* quæ aliquid ſingulare denotant ex parte Dei; an autem Angelus id præſtiterit apparens in forma viſibili, an Deus propria virtute, incertum. & vtrumque probabile; probabilius tamen interueniſſe Angelorum miniſterium, quia id non excedebat naturalem virturem Angeli.

Heua creata in paradiſo.

Quòd verò Heua fuerit in paradiſo producta, etiam eſt communis ſententia: pro qua multos citat Suarez capite 5. n. 6. nam Scripturæ contextus id requirit. Cùm enim dicatur Adamus poſitus in paradiſo, & ad eum adducta animalia, ac ſtatim immiſſus ſopor; videtur ſatis clarum, hoc vltimum in paradiſo contigiſſe. Video tamen aliquod probabile effugium: nam cùm (vt ſuprà diximus) Deus receſſerit aliquantulùm ab Adamo ad formandam Heuam, quod videntur exigere ea verba, *Et adduxit eam ad Adam*; poſſet quis dicere, Deum ex Adamo quidem in paradiſo dormiente coſtam accepiſſe, formaſſe verò Heuam extra paradiſum, eámque ad Adamum in paradiſum adduxiſſe. Vnde manifeſtè infero, haud benè Suarez dixiſſe, ſententiam Ruperti, ſentientis Heuam foris eſſe creatam, derogare hiſtoriæ Moyſi: imò addo potiùs ea verba, *Adduxit eam ad Adam*, videri per eam opinionem Ruperti meliùs explicari. Quidquid tamen ſit de hac facili explicatione textus, dico ſaltem, propter auctoritatem communionem Theologorum & Doctorum; contrarium eſſe probabilius, & receſſum illum Dei fuiſſe intra paradiſum. 3

Obiectio.

Dices Primò, Cur ergo Deus creauit virum in ignobiliori loco quàm feminam? Reſpondeo, quia voluit, cùm potuiſſet contrarium. Secundò, quia in homine, qui erat caput generis humani, oportebat oſtendere, non fuiſſe illi naturaliter debitum paradiſum. Tertiò, vt ſciremus, aliquando, & verò frequenter, meliores homines naſci ex vilioribus parentibus & ignobiliori loco quàm ex nobilioribus.

Dei voluntas pro ratione.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Bruta non accedebant paradiſum, quia defœdaſſent illum; ergo non ſunt adducta animalia ad Adamum in paradiſo; ergo nec ibi producta Heua. Reſpondeo negando antecedens: nec ideò ſequitur defœdatum paradiſum; tum quia probabiliter poſſumus dicere, Adamum fuiſſe ad oſtium paradiſi, & non intraſſe intus beſtias: tum quia Deus, ſicut ſpecialiter eas tunc dirigebat, earum phantaſiam immutando, ne nocerent homini, ſed potiùs obedirent, ita eodem modo, ne deturparent paradiſum. Et hoc probabilius videtur: nam ſi homo ferè ſemper habitaturus erat in paradiſo, expediens fuit, vt beſtiis pateret acceſſus, vt earum conſpectu & cognitione recrearetur homo laudarétque Deum. Quis enim negauit, auicularum cantu haud parum redditum iucundiorem paradiſum? & ſanè ſerpens in paradiſo erat, quando tentauit Heuam.

Reſponſio.

4 *Animalia fuerunt in paradiſo, non tamen defœdarunt illum.*

Quid S. Damaſcenus ſenſerit.

In contrarium ſtat Damaſcenus lib. 2. de Fide capite 11. cenſens non decuiſſe dignitatem paradiſi, vt bruta animalia illuc intrarent. P. Suarius ait, Damaſcenum ſenſiſſe capite 10. etiam beſtias ibi fuiſſe; quia de ſerpente ait, fuiſſe familiarem Heuæ; ergo, ne ſibi ſit contrarius, credendus eſt non negaſſe abſolutè ibi fuiſſe beſtias, ſed præciſè non fuiſſe aut non futuras, homine inuito. Verùm licet probabilis ſit hæc ſolutio; certè Damaſcenus vniuerſaliùs loquitur; ait enim abſolutè, *Creauit Deus paradiſum, in quo nullum irrationalium habitabat*: vbi nihil de licentia aut permiſſione

permiſſione hominis. quod de ſerpente ex ipſo affertur, non vrget, quia fortè in quadrupedibus & beſtiis inuenit repugnantiam Damaſcenus, non autem in ſerpente aut lacertis, quæ non deturpant nec conculcant hortos. Ideò putarem illum eſſe in contraria ſententia, quæ non propterea tenenda eſt.

5 *Obiectio Tertia contra productionem Heuæ in paradiſo. Reſponſio Prima.*

Dices Tertiò, Cùm primùm Adam eſt introductus in paradiſum, fuit illi impoſitum præceptum de non guſtando ligno vitæ; atqui iam tunc erat Heua producta, quia ſimul vtrique fuit impoſitum præceptum; ergo Heua non fuit creata in paradiſo. Reſpondeo Primò negando maiorem: facile enim fuit Deo hominem occupare tunc, ne ad eam arborem aut ad lignum vitæ accederet; maximè ſi (vt eſt probabiliſſimum) cùm primùm in paradiſum tranſlatus eſt, fuêre ad illum adducta animalia; & ſtatim Deus in eum immiſit ſoporem, ac formauit Heuam. Quia tamen ex verbis Geneſis, vbi ante productam Heuam fit mentio illius præcepti, traditúrque in ſingulari ſemper tamquam cum vno; & Auguſtinus, Chryſoſtomus aliíque cenſent, ante formationem Heuæ fuiſſe impoſitum illud præceptum; ideò Secundò reſpondeo negando, ſimul vtrique illud fuiſſe impoſitum, ſed priùs Adamo, deinde Heuæ: imò fortè Heuæ Deus nihil dixit immediatè, ſed per Adamum ei intimauit præceptum; vnde non ſequitur, Heuam fuiſſe extra paradiſum productam.

Præceptum de non guſtando ligno ſcientiæ datũ ante formatam Heuam. Reſponſio Secunda.

Satisfit replicæ.

Dices, Cur ergo Deus Geneſis 1. capite ait, *Ecce dedi vobis omnem herbam, &c. vt ſint vobis in eſcam*; ſi non ſimul dedit illis & licentiam comedendi de aliis, & præceptum impoſuit, ne comederent? Reſpondeo, ibi circa finem eius capitis primi multa dici per compendium, quæ ſequenti capite magis diſtinctè & ſuo ordine narrantur. Inter illa autem eſt hoc de ea licentia, quæ Adamo ſoli immediatè data eſt, & per illum vxori: quod ſufficit, vt potuerit Deus ambobus poſteà dicere, *Ecce dedi vobis*, &c.

In capitibus Scripturæ multa dicũtur compendiosè.

SECTIO SECVNDA.

Opportuna digreſſio quæ paradiſum concernunt declarans.

6 DE paradiſo diſputarunt fusè Bellarminus noſter 3. lib. de Gratia primi hominis à c. 10. Suarius toto cap. 7. Pererius lib. 3. in Geneſ. diſp. de paradiſo, & alij multi. breuiſſimè tangam quidquid ſubſtantiale eſt.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo certiora ſupponuntur.

Paradiſus fuit verè locus corporalis.

PRimum eſt, paradiſum verè fuiſſe locum corporalem in terra productum, non autem allegoricum, vt putarunt multi. Sicut enim alia, quæ in eis capitibus Geneſis narrantur, allegoricè ſunt à multis explicata; ita etiam paradiſum non niſi delicias cæli, aut neſcio quid aliud intellexerunt: veritas tamen hiſtoriæ retinenda eſt, quæ non patitur tales explicationes improprias, vt ſæpè dictum eſt. Vide Suarez cap. 6. vſque ad num. 13. Dices Primò, Ambroſius lib. 4. Epiſt. 31. ipſam Scripturam vocat paradiſum. Reſpondeo, illum priùs admittere verum paradiſum; deinde allegoricè illud nomen transferre ad alia. quod in aliis materiis frequenter fit.

Obiectio Prima. Ambroſius non negauit verum paradiſum.

Dices Secundò, In Scriptura nomine paradiſi ſignificatur cælum. ſic Ezech. 28. de Lucifero dicitur: *In deliciis paradiſi fuiſti.* Reſpondeo, licet à Prophetis aliquando vſurpetur vox aliqua allegoricè, non propterea eam in hiſtorica narratione allegoricè vſurpandam. Dices Tertiò, Non poteſt intelligi verè & realiter Deum ambulaſſe in paradiſo, & conſtituiſſe ibi Cherubin. Reſpondeo Primò, quando ſunt aliqua, quæ manifeſtè exigunt metaphoricam expoſitionem, non eſſe timendum eam admittere; talis autem eſt ambulatio Dei; explicetur ergo allegoricè, quia Deo realiter repugnat ambulare. At, quæ ratio aut auctoritas oſtendit repugnare, hortum aliquem amœnum voluptuoſis ac ſaluberrimis plantis herbíſque diſtinctum à Deo fuiſſe creatum, vt propterea ſit ad allegoricos ſenſus recurrendum? Secundò reſpondeo, Deum, licet in ſe ambulare non poſſit, quia vbique præſens ſemper eſt; quia tamen poteſt in aſſumpto corpore apparere ac ſi moueretur, rectiſſimè dici quoad nos deambulaſſe in paradiſo. quid verò de Cherubino ſentiendum ſit, infrà fuſiùs. Nunc ſolùm dico, nullam etiam eſſe repugnantiam in eo, quòd poſitus ſit ibi aliquis ex Angelis, qui vel ad tempus vel ferè ſemper ibi reſideat; qui non ideò minorem habet beatitudinem ad viſionem & fruitionem de Deo. Conſtet ergo, de paradiſi vera & reali olim exiſtentia dubitari non poſſe. 7

Obiectio Secunda.

Obiectio Tertia.

Manifeſta neceſſitas admittit metaphoricam expoſitionem S. Scripturæ.

Deus quoad nos dici poteſt deambulare.

Cherubinus potuit verè poni in paradiſo.

Secundò, ſupponendum eſt, paradiſum non fuiſſe totam ipſam terram floribus, plantis arboribúſque diſtinctam, vt aliqui apud Hugonem de S. Victore annotat. in Geneſ. cap. 2. docere voluerunt; noſtra verò ſuppoſitio ex ipſo contextu Scripturæ ſuadetur euidenter: nam quæcumque de paradiſo dicuntur, oſtendunt fuiſſe locum ſingularem & certum, ad quem aliunde Adamus tranſlatus eſt, & è quo eiectus fuit poſt peccatum; non eſt autem eiectus extra totam terram, neque extra totam illam creatus. & id denotant etiam ea verba, *Plantauerat autem Dominus Deus, paradiſum voluptatis à principio.* quæ non poſſunt intelligi de tota terra. Dices, Si ergo erat vnus determinatus locus, quomodo tam diuerſas terras irrigare poterant flumina ex eo paradiſo manantia? Reſpondetur, fortè paradiſum fuiſſe tam altum, vt commodè potuerint inde in eas quatuor partes valdè inter ſe diſſitas flumina egredi. Nónne Danubius & Rhenus viciniſſimos habent fontes, & vnus deſcendit per totam Hungariam, Thraciam, & ſe poſt Conſtantinopolim exonerat, alter verò in Holandia? quod verò eorum fluuiorum non appareat modò tam vicina ſcaturigo, contingere poteſt, vel quia ſe abſcondunt ſub terra immediatè poſt paradiſum, & procul poſteà valdè in diuerſis locis oriuntur; vel quia in diluuio paradiſus fortè deſtructus eſt, de quo paulò poſt: vel certè eorum fluuiorum ſcaturigines tunc fuêre mutatæ. Dices Secundò, Si homo non peccaſſet, omnes manſiſſent in paradiſo; atqui in vno ſolo & determinato loco aut horto non poterant tot homines manere; præterquam quòd reliqua pars terræ tota fuiſſet inculta & otioſa. quod videtur abſurdum; ergo paradiſus totam occupabat terram.

8 *Paradiſus non fuit tota terra, vt euidenter conuincitur ex contextu Scripturæ.*

Obiectio Prima.

Quomodo flumina paradiſi potuerint irrigare diuerſiſſimas terras.

9 *Obiectio Secunda.*

Reſpondeo Primò, etiamſi homines, dato eo caſu, habuiſſent tamquam ſtabilem habitationem paradiſum; nihilominùs potuiſſe multos vel pro recreatione, vel curioſitatis cauſa aliò ire, & redire iterùm ad paradiſum, manere etiam foris quamdiu illis placuiſſet: cúmque nec domibus contra ſolis frigoríſque iniurias indigerent, & in

Reſponſio Prima. Paradiſus capere potuiſſet omnes homines.

fructibus herbiſque ſufficientem haberent cibum, facilè valdè multi habitare ſimul ibi potuiſſent. Malè autem obiicitur, reliquam partem terræ manſuram incultam, quia iam diximus eos exituros hac illácve: deinde terra per ſe tunc ferret fructus omnes, neque indigeret tanta cultura.

Reſponſio Secunda. Si Adam non peccaſſet, homines pauci futuri fuiſſent.

Reſpondeo Secundò, ſi omnes tunc homines eſſent confirmati in gratia, non futuros ſimul multos; quia numerus prædeſtinatorum non fuiſſet magnus; & quia liberi eſſent à paſſionibus, ac valdè faciles ad augenda merita; probabile eſt, breuem eorum hîc vitam futuram, & viuos in cælum accipiendos, vnde non concurrerent multi ſimul.

Reſponſio Tertia. Homines in paradiſo potuiſſent peccare.

10 Tertiò denique reſpondeo, probabilius eſſe, ſicut Adamus in eo ſtatu peccare potuit, & de facto peccauit, ita multos ex filiis eorum peccaturos, & è paradiſo ſtatim eiiciendos; illi autem & reliquam partem terræ incolere poſſent, & darent locum aliis. Imò probabiliſſimum cenſeo, Deum, qui præuiderat per ſcientiam mediam lapſum Adami, antequam haberet voluntatem creandi mundum, fortè ideò permotum ad producendum mundum in tanta magnitudine.

Obiectio.

Dices, Decretum de condendo mundo fuit independens à peccato Adami, quia priùs fuit mundus quàm illud peccatum; ergo non potuit Deus in ea voluntate de mundo conſiderationem habere erga peccatum Adami.

Reſponſio Prima. Quomodo decretum Dei de magnitudine mundi producenda fuerit dependens à peccato Ada.

Reſpondeo, etiamſi peccatum Adami fuerit poſterius quàm voluntas de toto mundo, non tamen fuiſſe dependens à toto mundo exiſtente, ſed vt ſummùm à loco paradiſi, vbi peccauit, & loco, vbi creatus eſt: potuit ergo Deus priùs decernere, producere paradiſum, & alteram partem terræ, vnde ſumptus eſt Adamus, nondum determinando magnitudinem orbis; præuiſo autem Adamo peccante, poſteriùs ratione pro habitatione tot hominum potuit decernere mundum in tam vaſta magnitudine. qui ordo decretorum independens adhuc eſt à ſcientia mediā.

Reſponſio Secunda. Per ſcientiā mediam tota res clarè explicatur.

11 Reſpondeo Secundò, per ſcientiam mediam faciliùs hæc conciliari. Præuidens enim Deus, *Si creauero paradiſum ſiue ſolum, ſiue cum reliquo terræ globo, Adamus peccabit, eiicietur ex paradiſo, filiique eius indigebunt valdè magno ſpatio*; potuit tunc per voluntatem abſolutam primam dicere, *Volo ergo producere paradiſum cum reliqua parte orbis, & in eo ponere Adamum, &c.* Vnde clarè explico, Adamo non peccante non futuram reliquam partem orbis vacuam, quia non erat futura talis pars, niſi fortè aliquis locus vicinus illi valdè breuis, & ſimul explico, quomodo tunc in paradiſo habitare potuiſſent omnes homines, quia tunc pauci fuiſſent ſimul.

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò, Homo poſitus eſt vt cuſtodiret paradiſum, & operaretur in illo: atqui poſitus eſt vt cuſtodiret totam terram, ergo paradiſus tota erat terra.

Reſponſio Prima.

Reſponderi poſſet, iuxta Auguſtinum, pronomen *illum* non ſignificare paradiſum, ſed hominem. ac ſi dixiſſet Moyſes: *Poſuit Deus hominem in paradiſo, vt homo operaretur, & Deus cuſtodiret meliùs ipſum hominem.*

Secunda.

Verùm hac explicatione in præſenti relicta, quia ad quæſtionem noſtram non facit, reſpondeo, eo ipſo quòd homo ſit poſitus ad cuſtodiendum paradiſum, inferri euidenter, paradiſum non eſſe totam terram;

Cuſtodia paradiſi Adamo commiſſa arguit, paradiſum non fuiſſe totam terrā.

12 nam cuſtodire ciuitatem, eſt eam defendere, ne aliunde accedat, qui ei noceat. At ſi paradiſus eſſet totus mundus, vnde quæſo, venturi erant qui putabantur nocituri paradiſo? niſi dicas, ſolùm ab auibus, ne in eo ſe collocarent; & hoc ipſum erat impoſſibile, quia iam ſupponuntur aues in mundo. Deinde, quomodo ille ſolus totum orbem cuſtodiret? Nego ergo hominem debuiſſe (ſi peccatum non fuiſſet) cuſtodire totam terram, eámque operari. de quo paulò antè nonnihil diximus.

SVBSECTIO SECVNDA.

De magnitudine, altitudine & loco paradiſi.

Circa magnitudinem paradiſi difficultas oritur ex præcedentibus. Si enim paradiſus erat velut amœnus aliquis hortus, debuit haud adeò magnus eſſe; ſi verò paruus erat, quomodo in eo tot homines habitare potuiſſent? Huic dubio non poſſumus reſpondere niſi diuinando: illum fuiſſe ampliſſimum, aſſerit Auguſtinus lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 10. quod probat ex magno fluuio quo irrigabatur. quam etiam ſententiam ſic indefinitè defendit propter eamdem rationem de flumine Moſes Barcepha primo tom. de Paradiſo cap. 15. Abulenſis autem Geneſis 23. quæſt. 98. dat illi circuitum duodecim circiter leucarum; Suarez verò dicit hoc eſſe nimis parum, & minimùm æquare magnitudinem vnius regni haud parui.

Auguſtinus paradiſum vocat ampliſſimum.

Per hoc tamen valdè dubia relinquitur quæſtio: nam regnum haud paruum poteſt eſſe æquiuocum. quot enim milliaria requirentur ad illud? 13 Ego ſanè non video, cur duodecim leucæ non ſufficerent pro vno horto: & ſanè, quantumuis magnus eſſet fluuius ille, poſſet habere ſufficiens ſpatium in paradiſo duodecim leucarum: neque puto Auguſtinum aut Moſem Barcepham maiorem requiſiuiſſe dimenſionem; ideò rem hanc indeciſam relinquo.

Magnitudo paradiſi incerta.

Quod attinet ad capacitatem pro tot hominibus, ſatis abundè ſuprà oſtenſum eſt, maximè in vltima ſolutione, de præuiſione per mediam ſcientiam lapſus Adam. Ex quo capite fortè nec neceſſum fuit vt haberet duas leucas.

Paradiſum pertigiſſe ad cælum lunæ aſſerunt aliqui.

Circa ſecundum punctum de altitudine paradiſi, id eſt, an in planitie, an in montibus, an in aëris regione. D. Thomas 1. part. quæſt. 102. artic. 1. tribuit Bedæ ſententiam aſſerentem illum pertigiſſe vſque ad cælum lunæ; ait autem Suarez in Beda non inueniri eam ſententiam, ſic verò in Strabone.

Alij altiorem fuiſſe tota terra.

Alij Patres licet tantam ei non tribuant altitudinem, dicunt tamen fuiſſe excelſiorem vniuerſa terra. ita Damaſcenus lib. 2. de Fide cap. 11. 14
Baſilius hom. de paradiſo, Rupertus lib. 1. de Trinit. cap. 37. & alij, quos ibi Suarez citat. quorum fundamenta hæc ſunt.

Horum fundamentum Primum. Secundum. Tertium.

Primum, quòd inde aquæ exiuerint ad irrigandam vniuerſam terram; ergo neceſſariò debuit eſſe locus altiſſimus. Secundum, quia debuit eſſe locus ſaluberrimus, ergo liber maximè à ventis & vaporibus terræ. Tertium, ne aquis diluuij deſtrueretur, vt de facto non eſt deſtructus.

Pererij ſententia.

Pererius verò noſter lib. 3. in Geneſ. diſputat. de paradiſo quæſt. 2. opinatur, probabilius eſſe, illum vel in planitie aliqua, vel ſaltem non admodum altè ſitum fuiſſe, quia nimia altitudo non eſt ſana, ob vicinitatem ſiderum & elementi ignis; vnde infert, eum non fuiſſe iuxta lunam. Nec aliunde videtur vlla eſſe neceſſitas tantæ altitudinis. Denique ex iſtis fluminibus, quæ inde egrediebantur, infert, non fuiſſe procul à Meſopotamia, & conſequenter nec fuiſſe altiorem quàm ſint montes illius, ſi fortè non fuit in planitie.

Suarij ſententia & aliorum.

Suarez cum D. Thoma, Alenſi, Bonauentura, Durando, Scoto, & aliis Primò ait, illum non

non fuiſſe iuxta lunam: quod ſufficienter putat probari ratione Patris Pererij: & amplius idem confirmat, quia locus ille vaſtiſſimus fuit, & ad quem homines ex aliis partibus terræ conſcendere poſſent; alioquin non fuiſſet neceſſarium, vt Cherubin eius ingreſſum impediret poſteà, ſi conſcendere ad illum homines non poſſent; ergo vt eſſet facilis aſcenſus, neceſſarium fuiſſet baſim ſeu fundamentum illius occupare totam ferè terram, vt paulatim decreſceret & ſuauem aſcenſum præ-
15 beret. Tertiò addit, ſi tam altus fuiſſet, illam machinam neceſſariò videndam à longè, & impedituram etiam illuminationem ſolis, maximè autem lunæ, quæ neceſſariò verſus eam partem deberet nobis citiſſimè abſcondi. Nihilominùs addit, illum ita eſſe altum, vt ferè ad ſecundam aëris regionem pertingat. quam partem cenſet minimùm probari exaggerationibus Patrum circa altitudinem paradiſi.

SS. Patres paradiſo perpetuam temperiem attribuere.

Confirmat, quia neque frigus, neque æſtus, ſed perpetua temperies ibi fuiſſe dicitur à ſanctis Patribus; ad hoc autem conuenientiſſimus locus eſt iuxta ſecundam regionem aëris, vbi nec vehemens calor eſt ex reflexione terræ, nec frigus etiam vllius momenti, ſed temperies à ſecunda regione frigida; neque venti ibi violenti ſunt, & locus ille recipere meliùs poteſt influentias ſolis & ſtellarum, ergo. Denique, coniectura de fluminibus pro priori ſententia allata id videtur probare. Addit tamen, veriſimile eſſe etiam intra ipſum paradiſum fuiſſe & planities & colles & montes; quia hæc varietas & ad ſanitatem & ad amœnitatem neceſſaria videtur.

Paradiſus vel in planitie vel loco non valdè alto.

Mihi tamen, omnibus penſatis, probabilior videtur ſententia Patris Pererij, quòd ſcilicet vel in planitie aliqua vel non admodum altè conditus fuerit. quod probo Primò retorquendo argumen-

16 *Retorquetur argumentum P. Suarez Primò.*

ta contraria. Nam ſi licet ab experientia argumentari, certè conſtat, in aliquibus montibus valdè altis, ſitis etiam in terra alioqui ex ſe calidiſſima, præ frigore vix ipſa media æſtate, nec per mediam horam homines conſiſtere poſſe, & tamen adhuc illi non pertingunt ſecundam regionem aëris; vnde rurſus fit, non ſolùm pro hominis habitatione (facilè enim poſſet dici homini in ſtatu innocentiæ frigus non nociturum) ſed multò magis pro terræ fœcunditate tantam altitudinem non fore opportunam. Confirmo etiam experientia: Omnes planities ordinariè ſunt fertiliores; & meliores vt plurimùm habent fructus, ergo. Vnde apparet, non benè dici, locum vicinum ſeu immediatum ſecundæ regioni aëris non participare ab ea regione magnum frigus.

Secundò.

Secundò, eo ipſo, quòd ponit Pater Suarez in eo loco monticulos, colles, &c. neceſſum eſt vt dicat, fluuium irrigantem paradiſum non potuiſſe ad eos colles & mõtes pertingere: & cùm aliunde dicat nullas ibi futuras pluuias, neceſſum eſt, vnum è duobus euenturum ibi fuiſſe, vel vt perpetuum eſſet imi miraculum, vel vt perpetua eſſet ariditas in eis montibus & collibus: ſine humore enim aut pluuia non poteſt terra virorem retinere, nec poſſunt arbores conſeruare flores, herbas, &c. Poſſet fortè reſponderi ex Alchimi carmine apud Bellarminum ſuprà cap. 12.

Alchimi carmen de paradiſo.

Nec poſcit natura loci quos non habet imbres.
Sed contenta ſuo dotantur germina rore.

17 Sed contrà, quia valdè difficile eſt, leniſſimum rororem matutinum ſuppeditaſſe humorem ſufficientem pro tot fructibus, herbis floribúſque generandis.

In paradiſo neceſſariæ erant pluuiæ.

Adde, ſi ſupra paradiſum nullæ erant aquæ in aëris regione, nec vllum etiam futurum rorem; nec enim credo rorem immediatè produci ab aſtris; ſi verò aquæ aliquæ erant ſupra, cur non aliquando in pluuiam diſſoluendæ forent? Imò addo, etiamſi arbores inferiùs rigentur, ſi tamen non ſit pluuia quæ folia ipſa totámque arborem aliquando humectet, non benè creſcere fructus, nec conſeruari perfectum vigorem: vnde probabilius multò iudico, in paradiſo futuras aliquas pluuias. Neque inde ſequitur quidquam in hominum moleſtiam: ſicut enim nec vehementia ardoris ſolis eis nocitura erat propter donum impaſſibilitatis, ita nec exiguæ illæ pluuiæ moleſtiam vllam allaturæ; non ſecùs ac nullam affert, imponere manus in aquam temperatam. & hoc obiter circa pluuias.

Probatur Tertiò ſententia noſtra.

Tertiò, probo non tantam fuiſſe in paradiſo altitudinem ex ipſiſmet fluminibus: nam cùm aduerſarij dicant, totum mare etiam in medio eſſe demiſſius quàm ripas, neceſſum eſt, vt ſi fluuij illi ex tanta altitudine caderent, & poſteà per tot milliaria perpetuò deſcendendo in mare profluerent; neceſſum, inquam, paradiſum fuiſſe incomparabiliter altiorem mari: quomodo ergo ea aqua maris poterat eſſe continua cum fontibus eorum fluuiorum in paradiſo, prout ſupponit Suarez totam eſſe continuam per meatus? & licet in aliis 18
locis inferioribus ex ſe humidioribus, & vbi vapores ſunt frequentiores pluuiæque ordinariæ, poſſit aliquo modo dici generari ibi aquas quæ poſteà fluant, aut tantillum attrahi ſurſum in meatibus inferioribus: certè in tanta altitudine, & vbi nullæ erant pluuiæ, nullæ niues, nullæ exhalationes, non apparet, quî fieri potuiſſet, vt tanta eſſet aquarum copia, quæ inde in quatuor magna flumina perpetuò ſcaturiret. Ecce quàm difficulter illæ duæ opiniones concilientur.

Paradiſi altitudo exigua fuit.

Concludo ergo in re dubia, probabilius videri, vel modicam vel nullam fuiſſe eam altitudinem paradiſi. Iam oportet ad argumenta oppoſitarum ſententiarum reſpondere.

Reſpondetur argumentis contrariis Primò. Mens SS. Patrum explicatur.

Vtraque autem in eo à nobis diſcordat, quòd maiorem facit altitudinem paradiſi quàm deberet, vnde eadem via eis reſpondetur. Primo argumento ex Patrum auctoritate deſumpto reſpondeo, aliquos ex illis loqui cum exaggeratione, alios verò dare aliquam altitudinem, non tamen adeò magnam. Denique, etiamſi aliqui contrarium dixerint, reſpondeo cum Auguſtino lib. 2. de Peccato originali cap. 25. vbi hæc habet, *Qualis vel vbi ſit paradiſus, quæſtio præter fidem.* In ea ergo licet cuilibet iuxta probabiles coniecturas diſcurrere.

Secundò. Fluuius per longa ſpatia deſcendens non petit neceſſariò magnam altitudinem ſcaturiginis.

Ad ſecundum de fluminibus dico, vt per multa milliaria fluuius aliquis deſcendat, non neceſſariò petere tam altam ſcaturiginem, vt in multis fluminibus conſtat. Certè Nilus per multa milliaria pergit via ferè plana, ſimiliter Danubius licet cadat ex aliquo monte; ſi tamen ad radices illius oriretur, eodem planè modo pergeret poſteà per mediam ferè Europam ac iam pergit. Adde, 19
non conſtare nobis certò, qualis tunc fuerit ea terra, quàm plana; qui ſint illi quatuor fluuij, quàm procul excurrerint, &c. quod enim aliqui videntur ſupponere, illos totam ſuperficiem terræ irrigaſſe, eò quòd capite 2. Geneſ. dicatur, *Sed & fons aſcendebat è terra, irrigans vniuerſam ſuperficiem terræ*: hoc, inquam, non ſubſiſtit; nam ibi non dicitur, è paradiſo aſcendiſſe fontem illum, ſed è terra; vnde aliqui putant fuiſſe quaſi vaporem è tota terra aſcendentem. Nec poteſt de vno fonte & de vniuerſa terra locus ille explicari: quomodo enim, etiamſi

daret altitudinem paradiſo vſque ad nubem;quomodo, inquam, poterat irrigare Inſulas & Americam, ſi hæc, vt multi putant, eſt diſcontinua à reliquis partibus? & quomodo illa quatuor capita veniebant in Germaniam,Italiam, Hiſpaniam, Africam, &c.

Vbinam paradiſus fuerit.

Reſtat explicare tertiam huius ſectionis difficultatem, locum ſcilicet, vbi paradiſus plantatus creditur. Reſpondeo ex communi ſententia Ambroſij,Hieronymi,Auguſtini, Damaſceni & aliorum apud Suarez n.34.probabilius multò eſſe, illum plantatum ad Orientem reſpectu Palæſtinæ; quia textus Hebræus Geneſeos primo ſic habet, *Plantauit Deus hortum in Eden ab Oriente*; & Septuaginta legunt *ad Orientem*. Licet autem hæc lectio certa non ſit, conſenſus ſaltem Patrum facit probabilem eam ſententiam. In qua verò parte determinata Orientis,&an ſub æquinoctiali,an iuxta illam,planè eſt incertum; & nihil niſi purè diuinando traditur;vnde non cenſeo in hac difficul-

20 tate diutiùs hærendum. Solùm aduerto, antiquiores Doctores fundatos in doctrina Ariſtotelis,& primo quidem aſpectu ſatis plauſibili iudicaſſe ſub æquinoctiali vehementiſſimum eſſe calorem,ita vt habitare nemo illic poſſit:è quo cap. D.Thomas quæſt.102. art. 2. ait, paradiſum non fuiſſe ibi,ſed vltra æquinoctialem: de facto verò, etiamſi paradiſus extet, ob nimium tamen æquinoctialis calorem, non patere nobis acceſſum ad illum. Alij verò illum ponunt iuxta æquinoctialem. In his tamen opinionibus ſupponitur falſum principium;nam eorum, qui verſus eas partes nauigarunt, relatione conſtat, ibi eſſe commodiſſimam habitationem, ideò ex hoc capite rectè potuiſſet ibi paradiſus eſſe. Secundò, diſplicet quod D.Thomas inde infert, viam eſſe ſub æquinoctiali, & ideò inacceſſibilem. Nam hæc ratio probat tantùm de vna via;at ſi reſpectu noſtri eſt vltra æquinoctialem, ideóque nos accedere non poſſumus, certè reſpectu noſtrorum Antipodum erit ante æquinoctialem; & conſequenter illi facillimè poterunt accedere(niſi fortè D.Thomas etiam non agnouerit Antipodas & rotunditatem mundi:) imò non ſolùm accedere poterunt Antipodes,qui rectè infra nos ſunt, ſed & qui ad Orientem & Occidentem reſpectu noſtri habitant, vltra æquinoctialem tamen; illi enim facilè accedent. Vnde de ſitu eius paradiſi omnia dubia; de quo tamen nonnihil paulò pòſt.

D. Thomæ ſententia refutatur.

Plaga æquinoctialis eſt habitabilis.

SVBSECTIO TERTIA.

An de facto extet paradiſus.

21 CArdinalis Bellarminus eo lib. 3. de Gratia primi hominis cap.14.ait, ſe nullum ex antiquioribus legiſſe qui paradiſum adhuc extare neget,multos autem qui affirment:inter quos Irenæus,Iuſtinus,Athanaſius,Auguſtinus, Hieronymus, Iſidorus & alij, quos etiam ex Bellarmino Suarez citat pro eadem ſententia numer. 38. imò Bellarminus prætereà putat Auguſtinum iudicaſſe,id eſſe de fide; eò quòd lib. 2. de Peccato originali cap.13.cùm alias quæſtiones propoſuiſſet, in quibus liberum cuilibet ſit, hoc vel illo modo diſcurrere,addidit, fidem Chriſtianam non dubitare paradiſum eſſe; reiicítque ibidem Bellarminus ſolutionem eorum qui dicunt, Auguſtinum ſolùm loqui de præcedenti exiſtentia paradiſi. Verùm arbitror, Auguſtinum ibi, licet poſuerit verbum ſignificans de præſenti, non tamen locutum fuiſſe niſi contra eos qui paradiſum allegoricè & metaphoricè tantùm intellexerunt: è quo enim loco Scripturæ aut ex qua definitione potuit tunc Auguſtinus inferre, eſſe de fide, illum etiamnum durare? nam licet fortè, quia multi Patres idem poſt ipſum ſenſerunt, iam non liceret de ea veritate dubitare; at cùm tunc quaſi in Auguſtino habere robur inciperet ea ſententia, non poterat iudicari vt abſolutè de fide. Dices,ex eo quòd Eccli.44.dicatur, *Henoch tranſlatus in paradiſum*. Quòd ſi reſpondeas, tunc, quia ante diluuium id contigit,extitiſſe paradiſum;non tamen propterea nunc poſt diluuium extare. Item non eſſe certum, pro eodem paradiſo accipi eam vocem apud Eccleſiaſticum & in Geneſi; nam paradiſus ſolet vſurpari pro quolibet amœno & voluptuoſo loco aut horto:ſi id,inquam, reſponderis, replicabit Cardinalis Bellarminus: Henoch 22
non fuit ſubmerſus tempore diluuij, ergo neque paradiſus, in quo erat. Reſpondeo tamen, fortè Angelum ſuſtuliſſe illum in altum,ne obrueretur, aut etiam illi feciſſe paruam arculam vbi clauſus ſeruaretur:ſicut enim Scriptura tacuit quid de illo eo tempore diluuij ſit factum,ita potuit tacere de iſta arcula, aut de alio modo, quo ſaluatus eſt; propter quod non licet negare aliquid ſimile contigiſſe.

Multi affirmant.

Auguſtinus afferens de fide eſſe dari paradiſum, loquitur de paradiſo allegoricè.

Argumentũ primum pro affirmatiua ſoluitur.

Replica primũ Bellarmini.

Quomodo Henoch à diluuio ſeruatus.

Replicabis Secundò. Vbi ergo de facto ſunt Henoch & Elias? Reſpondeo, Deo non deeſſe multa loca vbi poſſit ſuauiſſimè illos conſeruare. Dices Secundò cum Suario,conſtat nobis ex Scriptura paradiſum fuiſſe, & non conſtat periiſſe;ergo debemus dicere adhuc extare. Reſpondeo,hoc non eſſe ſufficiens argumentum; quia cùm paradiſus conſtiterit arboribus & rebus natura ſua corruptibilibus & generabilibus, eo ipſo ſufficienter nobis videtur conſtare,intra tam longum tempus illum periiſſe. Imò argumentum quis meritò retorqueret ſic: Niſi Scriptura id aſſerente, non debemus tam grande miraculum perpetuò adſtruere;tale autem eſſet,arbores natura ſua corruptibiles tot millibus annorum duraſſe. Et verò etiam homine non peccante, non duraturas ſemper eaſdem numero arbores, probabiliſſimum eſt;ſed(quòd ex textu colligi poteſt) ideò dici hominem debuiſſe cuſtodire & operari paradiſum, quia (licet ſine moleſtia, imò cum recreatione) 23
debebat tamen inſerere aliquas arbores, putare, plantare,&c. ergo cùm homo deſit iam, qui hæc præſtet, ne dicamus, Angelos eſſe hortulanos, videtur dicendum, illas arbores ſenio tabuiſſe, & à fortiori de floribus & herbis, quæ natura ſua minùs durant, ac tandem ſic paradiſum penitus periiſſe.

Replica Secunda.

Obiectio ex Suarez.

Solutio.

Retorquetur argumentum contra Suarez.

Dices Tertiò, Deus conſtituit Cherubinum ad cuſtodiendam viam ligni vitæ, ergo non voluit deſtruere paradiſum; alioquin, eo deſtructo, impertinens fuiſſet cuſtodia. Reſpondeo, argumentum concludere, non ſtatim illum deſtructum: non enim voluit Deus aliud miraculum facere; quale fuiſſet, deſtruere ſtatim illum locum, aut ſine miraculo mandare Angelis vt eradicarent eas arbores; id enim fuiſſet nimis violentum; permiſit ergo naturalem curſum rebus, donec vel generali inundatione, vel ſucceſſu temporis connaturaliter per ſe periret. Fortè etiam, vt Adamus haud ita procul inde habitans illius aſpectu eminus affligeretur; & ad culpæ cognitionem dolorémque de illa excitaretur, aliquamdiu Deus paradiſum conſeruauit. Quæ ratio iam ceſſat, quia nullus hominum de

Tertium argumentum adſtruens de facto paradiſum.

Solutio.

Paradiſus ſenſim periit.

de illo ſcit;tantum abeſt,vt iuxta illum habitet.

Paradiſum tamen exſtare adhuc aſſerendum.

24 Nihilominùs tamen, etiamſi non ita conuincant hæc argumenta,dicendum eſt ſaltem,propter auctoritatem maiorem Patrum & Scholaſticorum, adhuc extare paradiſum: potuit enim Deus illum conſeruare (quod nemo negat;) id autem voluiſſe de facto aſſerimus propter communem auctoritatem. nec maior in hoc puncto probatio requiritur. Solùm reſtat ſatisfacere aliquibus obiectionibus,quæ in contrarium fieri poſſunt.

Reſpondetur primæ obiectioni.

Prima eſt,quam tetigi paulò antè,quòd naturaliter debuit paradiſus perire: arbores enim illæ non erant natura ſua incorruptibiles. Quòd ſi propterea quis diceret, Henoch illuc tranſlatum excolere paradiſum, adhuc magna reſtat difficultas; nam à peccato Adami ad tranſlationem Henoch interceſsêre nongenti octoginta ſeptem anni. Non eſt autem credibile, arbores,herbas plantáſque tamdiu potuiſſe conſeruari. Reſpondeo, Cherubini paradiſi cuſtodis aut alterius Angeli opera potuiſſe Deum ſine miraculo illum tamdiu conſeruaſſe: nam Angelus naturalem habet virtutem, vt per motum localem poſſit putare arbores,inſerere, &c. quod facilius iudico, quàm recurrere ad conſeruationem earum plantarum ſine corruptione tamdiu.

Potuit ſine miraculo paradiſus tamdiu conſeruari.

Reſpondetur ſecundæ obiectioni à Bellarmino minùs bene.

Secunda obiectio eſt, quia ſaltem ſub diluuio debuit perire. Reſpondet Bellarminus, non fuiſſe aquis diluuij occupatum. Hæc tamen ſolutio mihi non ita placet; quia cùm vniuerſa-
25 liter Scriptura dicat totam terram fuiſſe tectam, ita vt ſupra altiſſimos montes aqua aſcenderit ad quindecim cubitos, non poſſumus tam magnum montem, aut locum æquantem vnius regni ſpatium,dicere,non fuiſſe coopertum:iam enim vniuerſalem propoſitionem Scripturæ facimus particularem, aut limitamus ſine fundamento in ipſa Scriptura.

Reſpondetur meliùs. Paradiſus fuit aquis diluuij coopertus,non tamē deſtructus.

Meliùs ergo reſpondetur, illum fuiſſe quidem coopertum, non tamen propterea deſtructum: nam ibi non fuit inundatio fluminis alicuius ſecum rapientis etiam fortiſſimas arbores, ſed aqua quaſi ſtagnans, quæ non eradicauit arbores; potuítque Deus ſpecialiter verſus eam partem impedire violentos aquæ motus, fluxus aut refluxus; & certè arbores multas manſiſſe integras etiam extra paradiſum columba oſtendit,quæ oliuæ ramum virentibus foliis in roſtro portauit ad Noë. quod benè notauit Suarez ſuprà hanc ſolutionem defendens. Solùm reſtat difficultas circa Henoch, vbi tunc temporis fuerit ſeruatus. ſed huic iam reſpondi paulò antè.

Reſpondetur Tertiæ obiectioni.

Tertiò obiicitur, quia cùm paradiſus fuerit tam magnus locus, ſi adhuc extaret, debuiſſet aliquando videri: imò cùm credatur fuiſſe in Meſopotamia, & tota ea terra obuia ſit cuilibet, videtur manifeſtè illum iam interiiſſe. Reſpondeo, non eſſe ita notas omnes orbis regiones vt obiectio ſupponit: ante centum enim & quadraginta annos detecta primùm eſt America tota, de qua antè nihil ſciebatur; quæ maior eſt reliquis tribus partibus orbis ſimul ſumptis.

Non omnes orbis regiones facilè innoteſcunt.

Vident etiam ſæpè nauigantes ad meridiem, vt 26
in mappis diligenter excuſis inſinuatur, terram quamdam vaſtiſſimam plenam ignibus: quis ſcit quæ ibi ſpatia, & quanta vaſtitas ſit. quid ſi ibi fuiſſet paradiſus? Replicabis, Illa terra eſt poſt Oceanum, ergo ex illa non poſſunt oriri Euphrates & Tigris, aliáque flumina quæ ex paradiſo dicuntur originem ſumpſiſſe; ergo ibi non poteſt eſſe paradiſus. Et hinc confirmatur, illum debuiſſe fuiſſe circa Meſopotamiam, quam duo illi fluuij irrigant.

Replicatur.

Reſpondetur.

Reſpondeo Primò, dici poſſe eam terram verſus Orientem aut aliam partem eſſe contiguam Meſopotamiæ ſeu Aſiæ, & Africæ,& per eam partem potuiſſe ex paradiſo ad nos deriuari fluuios illos. Secundò, fortè ante diluuium fuiſſe coniunctam etiam ex parte Meridionali; Deum autem interpoſuiſſe tunc mare, ne facilis eſſet acceſſus, reliquiſſe tamen ex parte noſtra ea flumina, ideóque iam non habere illa vnum eumdémque fontem, vnde deriuentur, ſicut anteà: & hinc colligitur falsò dici, in Meſopotamia illum fuiſſe; nam licet duo hæc flumina ibi ſint, alia tamen duo non ibi, ſed vnum in Ægypto,vt Nilus,Ganges autem in India.quos oſtendit Bellarminus ſuprà capite 12. ex multorum doctrina eſſe Phiſon & Geon, qui ex paradiſi fonte fluxiſſe dicuntur. & ſatis inſinuatur Eccleſiaſtici 24. cap. Vnde concluditur, ignotum planè eſſe locum vbi fuerit paradiſus, & conſequenter vbi ſit de facto: neque difficile eſt Deo montibus aliquibus interpoſitis aliove modo impedire omnino acceſſum ad illum. Et hæc de paradiſo ſufficiant; redeamus iam ad primos parentes noſtros.

Paradiſus falsò dicitur in Meſopotamia.

Deo facilè fuit impedire acceſſum ad paradiſum.

DISPVTATIO TRIGESIMASEXTA.

De infuſione animæ in corpora primorum parentum, & de perfectione earum animarum.

SECTIO PRIMA.

De animatione.

Deus non inſufflauit Adamo particulam ſui.

1 SVPPONO, animam rationalem non eſſe particulam Dei,de quo egi in libris de Anima fuſiùs; vnde ſpiraculum illud, quod dicitur in corpus Adami à Deo immiſſum,non fuit aliquid Dei, ſed ipſa anima rationalis ei infuſa. quod benè ex ipſa rigoroſa ſignificatione verbi *inſufflauit* colligit Auguſtinus lib. 7. de Geneſi ad litteram capite 3. nam quando nos inſufflamus, non emittimus particulam noſtræ animæ, ſed hæc mouet aërem vicinum; ita Deus non ſui particulam donauit Adamo, ſed corpus illud reddidit viuum in eo producendo animam. clariùs id videtur explicuiſſe Theodoretus quæſt 23. in Geneſ. vbi & obiectionem ſibi proponit, & ſubiicit ſolutionem his verbis; *Si ex inſufflatione Dei creata eſt anima, erit vtique anima ex ſubſtantia Dei*; & reſpondet: *Extremæ impietatis eſt & blaſphemiæ ſententia huiuſmodi; nam per hoc Scriptura diuina facilitatem creandi demonſtrauit, & ipſius animæ naturam obſcurè declarauit; nempe ipſam eſſe ſpiritum creabilem, inuiſibilem & intellectiuum, expertem craſſitudinis corporea.*

2 *corporea.* Hæc ille. nec in hac materia pulchrius aliquid deſiderari poteſt. Vnde conſtat, etiamſi poſſet aliquis probabiliter dicere, ſpiraculum illud non fuiſſe animam, ſed gratiam habitualem homini iam producto infuſam (vt cenſuit Philaſtrius apud Suarium cap.7.numer.5. cui videntur fauere Cyrillus & Ambroſius;) nihilominùs grauiter eumdem Philaſtrium erraſſe, dum contrariam ſententiam hæreſim dicit, cùm ſit expoſitio ferè omnium Patrum & Theologorum. Imò cùm Scriptura immediatè poſt illud *ſpiraculum* dicat, *Et factus eſt homo in animam viuentem*, ſatis clarè oſtendit, non de gratia, ſed de anima rationali debere illud intelligi. Vide Suarez ſuprà & num. 6 ac 7. res enim eſt clara, ſufficiat nobis eam inſinuaſſe.

Anima Adami non fuit creata ante corpus formatum.

Verùm illud quæri poteſt, an priùs fuerit anima creata, quàm corpus diſpoſitum. Reſpondeo breuiſſimè, cùm in libris de Anima ſuppoſuerimus doctrinam generalem Conciliorum ac Theologorum auctoritate firmatam, quòd animæ non priùs creentur quàm infundantur corporibus, & in præſenti caſu non ſit vlla ratio excipiendi ab hac regula generali animas primorum parentum; eodem planè modo dicendum eſſe, eodem inſtanti creatas, quo in corpus diſpoſitum infuſæ ſunt. Vide Suarez à num.8.

Obiectio ex Philaſtrio.

Dices cum Philaſtrio: Antequam dicatur formatum corpus Adæ & Heuæ, de quo 2. c. Geneſ. agitur, dicitur primo capite Deus creaſſe hominem ad imaginem & ſimilitudinem Dei, ea autem 3 ſimilitudo eſt in anima, ergo animas vtriuſque creauit ſexto die, ſeptimo verò formauit corpora illorum.

Reſponſio.

Obiectio hæc & illatio continet aliqua falſa & erronea. Primò enim falſum eſt, corpora Adami & Heuæ non fuiſſe ſexto die producta. de quo fusè ſuprà; vbi oſtendimus, non eſſe diuerſam formationem aut productionem eam, quæ illis verbis primi capitis continetur, ab altera, quæ ſecundo deſcribitur; ſed illic breuiter inſinuari, quæ poſteà magis extenſè deducenda erant. Secundò falſum eſt, non priùs fuiſſe animam Adami quàm Heuæ productam. Tertiò, cùm eodem primo capite dicatur, *Maſculum & feminam creauit eos*, iam videntur non ſolæ animæ, ſed ſexus etiam ſeu corpora producta.

Replicatur pro Philaſtrio. Reſpondetur.

Reſpondet, id dici per anticipationem, quia anima vnius erat futura in corpore virili, altera in femineo; ſed ſolutio hæc nullo modo placet: nam ibi non dicitur, Deſtinauit eos, vt eſſent maſculus & femina; ſed, *Creauit eos maſculum & feminam:* hoc autem dici non poteſt propter ſolam deſtinationem, alioquin etiam debuiſſent dici prima die creati piſces, volatilia, &c. quia iam Deus materiam primam, quæ creata fuit prima die, deſtinauerat vt eſſet ſub forma piſcium, volatilium, &c. Hoc ipſum confirmat Suarez ex cap. *Firmiter.* de ſumma Trinitate. vbi definitur, creaſſe Deum in principio ſimul ſpiritualem & corporalem creaturam, angelicam videlicet & mundanam, & deinde humanam ex vtraque compoſitam. in quibus verbis duo ait contineri: vnum, animam non fuiſ-

Suarez non benè infert ex verbis Concilij, animam tunc creatā quando homo fuit formatus.

4 ſe creatam cum Angelis, ſed poſt illos: aliud, animam tunc fuiſſe creatam, quando homo conditus eſt ex illa & corpore compoſitus. Ego fateor meam tarditatem; non enim video, quomodo hoc ſecundum ex illis verbis Concilij inferatur: nam ſi dicatur anima creata ſexto die, etiam poſt animalia & omnes creaturas humanas, iam ſaluantur vltima verba ea, *Et deinde humana ex vtraque compoſita*: nam ſiue vna pars eius humanæ naturæ fuerit poſt aliam producta, ſiue ambæ ſimul, ſemper eſt verum, *Homo compoſitus ex anima & corpore productus eſt poſt alias res.* eſt enim ſenſus eius propoſitionis: *Homo, qui eſt compoſitus ex ſpirituali & mundana creatura, eſt productus poſt illas.* Vbi, quæſo, ibi quidquam de comproductione in eodem inſtanti vtriuſque partis? Quod vel inde ampliùs vrgeo, quia Concilij mens non fuit ibi definire, corpus Adæ non fuiſſe formatum priuſquam anima produceretur, ſed ſolùm voluit declarare, omnia habuiſſe principium à Deo; & ſimul tradidit, quod ex Scriptura liquidò conſtat, hominem ſcilicet fuiſſe vltimum opus diuinæ omnipotentiæ: quem autem eiuſmodi hominis partes inter ſe ordinem ſeruauerint, non decidit ibi; ergo ex eo dubio loco non debet ſententia alioqui certa ſuaderi.

Quæ fuerit mens Concilij.

Certa ex dubiis non rectè ſuadentur.

Quæri ſolet hîc, quanta fuerit perfectio Adæ & Heuæ. de perfectione ſpecifica hîc non agitur; eſt enim quæſtio communis omnibus animabus, de qua in libris de Anima; ſolùm ergo de indiuiduali ſermo eſſe poteſt. In qua quæſtione ſi cum 5 multis dicamus, duo indiuidua eiuſdem ſpeciei non poſſe eſſe inæqualia vllo modo in perfectione ſubſtantiali, nullus relinquitur locus dubitationi: tunc enim Adæ anima fuit ſicut mea & ceteræ omnes. Quia verò ego fusè in libris de Anima oſtendi, poſſibilem aliquam inæqualitatem indiuidualem; ideò in præſenti poſſumus quærere, quanta fuerit ea indiuidualis animæ Adami perfectio. In primo tomo tractaui ſententiam Patris Granadi, qui putat, omnium animarum virilium poſſibilium perfectiſſimam eſſe Chriſti Domini, & immediatè poſt illam eſſe animam Adami; quoad femineas verò (quia ipſe dicit, animas ex ſe eſſe vnam determinatam ad corpus virile, alteram ad femineum) inter omnes poſſibiles beatiſſimæ Virginis animam primo loco ponit; & immediatè pòſt collocat animam Heuæ.

Anima Chriſti perfectiſſima inter virorum animas, & beatæ Virginis inter femineas.

P. Granadus diſcurrit inconſequenter.

Quoad animam Chriſti Domini libentiſſimè aſſentior Patri Granado; at quoad Adamum & Heuam valdè dubito; maximè iuxta Granadi principia, quòd Deus teneatur moraliter iuxta maiorem dignitatem, ad quam euehit hominem, meliorem animam eligere: certum enim mihi videtur (& ſaltem ego ita eligerem, relictis aliis titulis parentis generis humani, &c.) maiorem eſſe incompatibiliter dignitatem euehi ad Apoſtolatum & ad officium Præcurſoris Chriſti, quàm ad dignitatem primi parentis. Credo ſanè, quòd vix vllum inter benè ſentientes inueniret Granadus, qui mallet eſſe parens generis humani, quàm Ioannes Baptiſta aut Euangeliſta, maximè ſupponendo illud Adami peccatum; ergo ex hoc capite meliores animas indiuidualiter debuit dare his quàm Adamo & Heuæ. Alias in ea doctrina difficultates eo tomo fuſiùs reieci: non ſpectant huc, ideò eas omitto. Concludo autem punctum hoc, 6 probabiliſſimum eſſe, animas illorum fuiſſe ex perfectioribus indiuidualiter, tum ob corporum diſpoſitiones, tum ob dignitatem ad quam euectæ ſunt; tum quia primæ erant quæ à Deo producebantur; debebant ergo eſſe valdè perfectæ; dicere verò, illas omnium poſſibilium perfectiſſimas, excepta anima Chriſti & Virginis, non videtur poſſe probabile fundamentum habere: fortaſſe id ita eſt, at nos non habemus vllum ſufficiens fundamentum ad id aſſerendum; & ideò vt dubium relinquendum eſt.

Animæ primorum parentum fuerunt ex perfectiſſimis indiuidualiter.

SECTIO

SECTIO SECVNDA.

Quomodo Adam ſit factus ad imaginem Dei.

QVæſtio hæc, alioquin communis omni homini, hîc ſolet tractari, quia alibi non videtur habere locum proprium; oritur autem ex verbis illis, *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram.* circa quæ ſunt aliqua dubia breuiter nobis expedienda.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ difficultates ſoluuntur.

An homo imago Dei an factus tantùm ad imaginem Dei.

PRima eſt, an homo ſit imago Dei, an verò factus ſimilis imagini Dei. Hoc vltimum videntur verba Geneſis denotare; non enim dicitur, *Faciamus hominem imaginem Dei*, ſed, *ad imaginem* ſeu *inſtar imaginis*. De hac quæſtione fusè Suarez cap.8. à num.1. vbi primum ſenſum acerrimè defendit; aitque, fortè ideò præcisè dictum *ad imaginem*, quia ita factus eſt homo imago Dei, vt non ſit omnino perfecta, ſed quaſi accedens ad imaginem.

Quoad rem in hac quæſtione conueniunt auctores.

7 Ego in hac quæſtione arbitror quoad rem non poſſe eſſe differentiam inter auctores vnius & alterius ſententiæ: nam etiamſi dicamus ea verba ſecundo modo conſtruenda, adhuc homo dicitur eſſe imago Dei: nam ſi eſt inſtar imaginis, & ſimilis imagini, etiam erit imago.

Quid propriè dicatur imago.

Non enim ſolùm eſt imago Cæſaris ea, quæ immediatè eſt facta ad exprimendum Cæſarem, ſed etiam ea, quæ facta eſt ad exprimendam imaginem Cæſaris: hæc enim tam propriè poteſt dici imago quàm illa. Ratio autem à priori huius rei eſſe poteſt, quia ſi ego ſum ſimilis illi qui Petro eſt ſimilis, etiam ſum ſimilis Petro; maximè ſi ſum ſimilis alteri in eadem re, in qua ille eſt ſimilis Petro: cùm autem ſupra eam ſimilitudinem ratio imaginis ſolùm ſuperaddat, procedere ab eo cuius eſt imago, certum eſt re ipſa, ſiue eo loco dicatur homo factus inſtar imaginis Dei, ſiue imago Dei, ſemper illum eſſe imaginem Dei.

Confirmatur ea appellatio imaginis.

Confirmo: Illa imago Dei, cuius inſtar dicitur homo factus, non eſt aliquid creatum, ergo eſt aliqua imago Dei identificata Deo: atqui ſi ea imago eſt etiam Deus, quod eſt inſtar illius imaginis, erit etiam inſtar Dei, & conſequenter erit imago Dei. omnia quæ hîc ſumuntur vera ſunt & clara; antecedens ſolùm videtur habere poſſe difficultatem, quia aliquis fortè diceret, imaginem illam Dei eſſe ipſos Angelos, quibus homo ſimilis eſſe dici poteſt. Probari tamen poſſet antecedens, quia homo non

8 eſt factus ab Angelis; vnde illa verba, *Faciamus ad imaginem noſtram*, non videntur poſſe de Angelis intelligi. Verùm hæc probatio non vrget, quia licet illa verba ſint totius Trinitatis ad ſe, rectè explicantur hoc modo, Faciamus hominem inſtar Angelorum, qui ſunt imago noſtra; vbi nihil dicitur de cauſſalitate Angelorum in hominem.

Meliùs ergo probatur antecedens, quia ſi Angelus ſit imago Dei, eò quòd ſit ſpiritualis & intellectiuus; eodem modo anima rationalis erit imago Dei, quia & ſpiritualis & intellectiua. Secundò, quia tunc ſaltem redit argumentum ſuprà factum, quod homo mediatè ſit factus imago Dei. Conſtet ergo, à neutra parte negari reipſa homini rationem imaginis Dei.

Homo dicendus eſt imago Dei.

Iam verò abſolutè circa ſenſum verborum eorum. Sine dubio ille quem P. Suarez tradit eſt certiſſimus, & ab omnibus Patribus Scholaſticiſque traditus, confirmatúſque ex multis aliis Scripturæ locis, in quibus homo dicitur imago Dei: videantur apud eumdem Suarez ſuprà. qui benè oſtendit, non poſſe τὸ *imaginem* de imagine ſe tenente ex parte Dei explicari: nam Deus vt Deus non eſt imago ſui, ſolúſque Filius eſt imago Patris; vnde debuiſſet dici, Faciamus hominem ad imaginem tuam, ſi loquebatur Pater æternus cum Filio; aut ad imaginem quæ eſt Verbum, ſi omnes tres perſonæ inducuntur loquentes.

Reſpondetur obiectionibus: Prima:

Ad rationem, quæ ex præpoſitione *ad* deſumi poterat, reſpondi ſuprà, ideò poſitam, quia homo, licet ſit imago Dei, non tamen omnino perfecta. Reſpondeo Secundò, rectiſſimè dici Latinè: *Petrus eſt formatus totus ad ſimilitudinem & imaginem patris*. per quod nihil aliud ſignificatur, quàm illum eſſe imaginem & ſimilitudinem parentis. 9

Secunda ex D. Paulo deſumpta.

Secundò dices, Paulus ad Romanos 8. hæc habet, *Quos prædeſtinauit conformes fieri imagini Filij ſui*; ergo imago illa non eſt homini intrinſeca, ſed tenet ſe ex parte Dei. Reſpondeo concedendo ibi Paulum loqui de imagine increata, quia expresſè ſe declarauit, & applicuit ſoli Filio Dei; nego tamen in noſtro caſu debere eamdem intelligi. Sicut ſi quis diceret in hac propoſitione, *Animal rationale eſt homo*, τὸ *animal* ſumitur pro homine; ergo quando dico animal irrationale, ſumitur etiam pro homine τὸ *animal*, malè diſcurreret. Nec inconueniens vllum eſt, hominem ſimul eſſe in ſe imaginem Dei vt Trini, & conformem Filio Dei, qui eſt imago Patris æterni.

Hominem imaginem Dei ſecundùm corpus aſſerentes reiiciuntur.

Secundò quæri poteſt, an corpus hominis, an verò anima, an denique totus homo ſit imago Dei. Quidam hæretici, ſupponentes Deum eſſe corporeum, rationem imaginis in corpore ſolo conſtituerunt. Verùm contra eam ſuppoſitionem ſatis in primo tomo de Deo. Alij verò Catholici dicunt, Deum aſſumpſiſſe corpus humanum nec hypoſtaticè, nec verum, ſed apparens ad creandum Adamum; ei autem corpori ſimile dicunt corpus Adami. Verùm & hi reiiciuntur euidenter. Primò, quia gratis ponunt eam apparitionem viſibilem Dei. Addit Suarez, quòd etiamſi Deus apparuiſſet, non ipſe, ſed Angelus aſſumpſiſſet corpus, ex regula generali, quòd Deus per ſe non aſſumat immediatè corpora. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia fusè oſtendi ſuprà, agens de Angelorum vi aſſumptiua corporum, licet Angelorum miniſterio corpus aliquod formetur, ſolum tamen Deum per illud repræſentari, ideóque Deum verè debere dici aſſumpſiſſe corpus; & conſequenter in hoc ſenſu etiam poſſet dici corpus Dei in eo caſu: hoc ergo omiſſo argumento, aliter Secundò argumentor, quia ridicula ibi eſſet ratio illa imaginis, ſi verum & naturale corpus vocaretur imago ficti & ſolùm apparentis. 10

Imago debet prodire ab imaginato.

Tertiò, cùm imago debeat aliquo modo oriri ab imaginato, & Adami corpus non ſit formatum ab eo ficto & apparente, ſed ab omnipotentia Dei, non poſſet dici imago eius corporis ficti. Quartò denique, quia oſtendemus ſtatim, in anima eſſe veram rationem imaginis cum ipſo Deo in ſe: vt quid ergo recurrendum erit ad tales fictiones?

Homo non dicitur imago Dei propter ſimilitudinem corporis cũ Chriſti corpore. Primò.

Ideò alij dixerunt, hominem ſecundùm corpus eſſe ad imaginem Filij Dei vt hominis: ſed neque id ſuſtineri poteſt. Primò, quia licet corpus noſtrum ſit ſimile corpori Chriſti, & quidem multò magis quàm anima ſit ſimilis Deo, & ex hoc capite non repugnaret corpori noſtro

noſtro humano eſſe. … orporis Chriſti, at imago dicit vnum pro … quodammodò ab alio : ideò enim vnum o… non dicitur imago alterius, licet illi ſit valdè ſimile, quia ab illo non procedit : ergo cùm Chriſti corpus non fuerit, nec quidem mediatè, cauſſa noſtri, non poteſt noſtrum dici imago illius.

Secundò.

Secundò ibi dicitur, *Faciamus hominem ad imaginem noſtram.*

11 vbi tota denotatur Trinitas; & quidem ſignificatur eſſe idem principium faciens, & cuius facienda erat imago, homo : atqui non loquebatur ibi Deus cum corpore Chriſti, vt faceret Adamum, ergo ſimilitudo non erat cum eo corpore.

Tertiò.

Tertiò, quia vbicumque de hac imagine ſermo eſt, ſemper de Deo in ſe fit mentio, non de Deo vt homine.

Quartò.

Quartò, quia, iuxta veriorem ſententiam, tunc non erat decretus Chriſtus vt homo; ergo ea ratio imaginis non eſt reſpectu corporis Chriſti.

Homo eſt imago Dei ſecundùm animam.

Communis ergo facilis & vera ſententia docet, hominem ſecundùm animam eſſe factum ad imaginem & ſimilitudinem Dei : pro qua multos Patres citat Suarez n. 14. & res eſt certior quàm vt patronorum indigeat coacervatione. Probatur autem explicando quæ ad rationem imaginis neceſſaria ſunt.

Anima hominis habet omnia requiſita ad imaginem.

In primis enim imago debet ab imaginato procedere : ex quo capite, omnes creaturæ, quia procedunt à Deo, rectè poſſunt eſſe illius imagines; ſpecialiter tamen illæ quæ à ſolo Deo per creationem. quod animæ rationali conuenit. Secundò, anima habet ſimilitudinem cum Deo & conuenientiam in gradu ſpirituali in immortalitate, in vi cognoſcitiua & volitiua, licet in eo gradu infinitè à Deo ſuperetur; & conſequenter (vt paulò antè dixi) ex hoc capite non ſit perfectiſſima Dei imago.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectio difficilis ex brutis.

12

Bruta cur non imago Dei.

VErum hinc inſurgit grauis difficultas; nam etiam brutum videtur eſſe imago Dei : licet enim non ſit tam perfectum quàm Deus, eſt tamen illi ſimile in gradu cognoſcitiuo & appetitiuo.

Ratio communis non ſatisfacit.

Reſponderi ſolet communiter, bruta non eſſe imaginem Dei; quia non conueniunt cum Deo in gradu intellectiuo, in quo formaliter exiſtit Deus. Hæc tamen ſolutio non videtur ſatisfacere : nam Deus non ſolùm eſt ſeu exiſtit in gradu intellectiuo, ſed etiam in cognoſcitiuo; ergo ex hoc capite etiam brutum erit imago Dei. Reſpondebis vlteriùs, illum gradum cognoſcitiui non eſſe vltimum, ſed adhuc contrahi per gradum intellectiui. Sed contrà euidenter, quia in hoc ſenſu, nec quidem gradus intellectiuus eſt vltimus in Deo : nam etiam hic contrahitur per intellectiuum infinitum, ſeu à ſe, in quo gradu homo non eſt; ergo vel homo non erit imago, vel brutum erit etiam imago Dei.

Nec replicæ pro ea communi ratione ſubſiſtunt.

Reſpondebis Tertiò, τò *à ſe*, ſeu *infinitum intellectiuum*, eſſe differentiam propriam Dei, non verò gradum communem Deo & homini; non eſſe autem neceſſarium, vt in differentia propria imago conueniat cum imaginato, ſed ſufficere, ſi in gradu immediato conueniat. Contrà tamen, quia in hoc ſenſu etiam ego dicam, intellectiuum reſpectu Dei & bruti non eſſe propriè gradum, ſed differentiam Dei à bruto; in ea autem differentia non eſſe neceſſarium, vt conueniat imago cum imaginato, ſed ſufficere, ſi in gradu immediato : hoc autem iam habent bruta, quia in gradu cognoſcitiuo conueniunt cum Deo. Imò hoc argumento, etiam plantas & omnia penitus entia imaginem eſſe Dei, probari poteſt, licet eò ſemper minùs & minùs perfectam, quò in paucioribus prædicatis cum Deo conueniunt.

In hoc puncto videtur eſſe quæſtio de voce ſola.

Memini me alibi attigiſſe hoc argumentum, 13 & dixiſſe, quod & nunc repeto, quæſtionem totam eſſe de voce; de re enim certum eſt, dari eas ſimilitudines maiores & minores in creaturis reſpectu Dei, deficientes tamen omnes à perfecta & adæquata ſimilitudine, & cum infinita diſtantia à Deo. Iam autem quæ ex illis dicenda ſit imago Dei, quæſtio eſt de nomine, de ſignificatione ſcilicet vocis *imago* :

Maxima difficultas eſt, aſſignare certam ſimilitudinem ad imaginem requiſitam.

eſt autem in ea difficultas magna ex eo capite, quòd cùm per eam vocem ſignificemus ſummam ſimilitudinem, vt in Filio æterno, qui eſt imago Patris, & inter homines, vbi filius vniuocè conuenit cum patre; & tamen non requiramus ſimilitudinem ſummam, ſeu vt ambo extrema ſint in eadem ſpecie, imò fortè nec vt in vltimo genere, difficillimum deinde eſt certò dicere, *Tanta ſimilitudo ſufficit, & non tanta*; vel, *Infinita diſſimilitudo non obeſt, obeſt tamen illa quæ eſt inter Deum & bruta.* Vrgeo autem ampliùs difficultatem. Minor eſt ſimilitudo ſimpliciter & abſolutè inter hominem & Deum, quàm inter pediculum ex homine productum & hominem ipſum; & tamen ibi agnoſcitur ratio imaginis, hîc verò ex defectu ſimilitudinis negatur. Quis ergo ponderabit, quanta & qualis ea eſſe debeat ſimilitudo? eſt enim difficillimum, quando ſemel tranſgredimur metam certam, poſteà decidere, quantum vel qualis acceſſus ſufficiat, vt quis dicatur appropinquare aut diſtare.

Ergo in hac quæſtione de nomine dico, ex acceptione vocis *imago* non ſufficere quamcumque 14 ſimilitudinem; vnde, licet omnes creaturæ habeant ſimilitudinem cum Deo in eſſe entis, & aliæ in perpetuitate, in eſſe ſubſtantiæ, &c. non tamen vocantur ſimpliciter, ſed ſecundùm quid imago Dei; & ob eam cauſſam non ſufficit ea ſimilitudo quæ eſt in brutis, licet hæc conueniant cum Deo in ratione cognoſcitiui & appetitiui :

Ratio, cur bruta non dicantur imago Dei ſimpliciter.

quia verò in homine datur ea ſimilitudo in alio maiori gradu, nempe intellectiuo & ſpirituali, ideò hominem dicimus abſolutè imaginem Dei : cùm enim homo plus habeat de ſimilitudine quàm brutum, benè poſſumus dicere, eam quæ eſt in homine ſufficere, alteram verò non.

Brutum dici poteſt impropriè imago Dei.

Quòd ſi adhuc importunè dicas, brutum cum addito ſeu non tam propriam nec tam perfectam dici poſſe imaginem, poteris tolerari, dummodò abſolutè non voces illud imaginem; quia abſolutè loquendo ſtat ſolùm pro ea quæ inuenitur in homine aut Angelo, vt ſtatim dicam.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo alia dubia expediuntur.

Homo ſecundùm corpus non eſt propriè imago.

TErtium, an homo ſit etiam imago Dei ſecundùm corpus. Reſpondeo, propriè non eſſe; quia (vt ex proximè dictis conſtat) etiam bruta ſecundùm animam, quæ perfectior eſt, & maiorem habet ſimilitudinem cum Deo, quàm habeat corpus noſtrum, non ſunt propriè imago Dei, ergo multò minus noſtrum corpus. Hinc intelliges, quid dicendum ſit de ſententia Theodoreti, qui quæſtione 20. in Geneſ. cum Anaſtaſio, Nyſſeno, in lib. Quæſt.

ſacræ Scripturæ quæſt.21.putat, rationem imaginis non animæ ſeorſim, ſed toti homini conuenire: quod probat, quia alioquin & Heua eſſet imago Dei. quod falſum eſt, cùm Apoſtolus 1. Corinth. 11. dicat: Non vir, ſed femina debet caput velare, quia vir eſt imago Dei. quæ ratio nulla eſſet, ſi etiam femina eſſet imago. Secundò ſequeretur, etiam Angelos eſſe imaginem Dei; quod eſt inauditum; ergo vir ſolus eſt imago, & non ſub quacumque ratione, ſed quatenus eſt factus caput mulieris aptum ad regnandum, imperandum, &c. quod videntur denotare ea verba addita paulò pòſt eo primo capite Geneſ. *Et præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli*, &c. per hoc enim dominium explicatur ratio imaginis.

Feminam eſſe imaginē Dei, malè aliqui negarunt.

Ex dictis, inquam, intelliges ſententiam hanc falſam eſſe, quia oſtenſum eſt, eam rationem imaginis in anima reperiri, vnde & Heuæ ſine dubio conuenit; ideò cap.1. Geneſ. de vtroque dicitur eſſe ad imaginem Dei: *Ad imaginem Dei creauit illum, maſculum & feminam creauit eos.* & idem ferè repetitur cap.5. & Geneſ. 9 dicitur: *Quicumque effuderit humanum ſanguinem, fundetur ſanguis illius: ad imaginem quippe Dei factus eſt homo.* Certum autem eſt, ibi eſſe ſermonem etiam de femina; & contra occiſorem feminæ etiam latam eſſe illam legem; ergo etiam femina eſt imago Dei.

Reſpondetur argumentis contrariis.

quod aliis locis etiam probat Suarez numer. 21. & ſanè ea, quæ Theodoretus ad rationem imaginis requirit, in femina poſſunt reperiri; quia eſt capax dominij, regni, dignitatum, &c. Ad locum ergo Pauli reſpondemus, fuiſſe in viro aliquam maiorem ſimilitudinem cum Deo, tum quia ex ipſo Heua proceſſit, non ipſe ex Heua; tum quia,
16 ceteris paribus, vir eſt caput mulieris, non è contrario: & ob hanc ſingularem excellentiam dicit Apoſtolus, virum non debere tegere caput, quia eſt imago Dei. Specialiter eo modo, & iuxta hanc explicationem, intelligendi ſunt aliqui Patres, qui videntur negare feminæ rationem imaginis. Ad confirmationem verò ex verbis illis, *Et præſit piſcibus maris*, &c. dicimus, eam excellentiam maximè habere per animam rationalem capacem rationis, capacem etiam imperij & dominij etiam in viros.

Angeli etiā ſunt imago Dei.

Quod ad Angelos verò attinet, admittimus libentiſſimè illos etiam eſſe imaginem Dei, & quidem longè perfectiorem quàm homo ſit; quia notabiliter perfectiùs participant gradum intellectiui & ſpiritualis quàm homo. id quod expreſsè docuit S.Dionyſius Areopagita cap.7. de Diuinis nominibus, & alij apud Suarez num. 18. & licet recurreremus cum Theodoreto ad rationem dominij, adhuc illi eſſent imago Dei; quia & Michaël dicitur Dan. 10. princeps Hebræorum, & alius Angelus princeps regni Perſarum.

D. Thomas conatur probare, hominē magis eſſe imaginem Dei quàm Angelum.

Video D. Thomam conari duo aſſignare capita, in quibus anima perfectior ſit imago Dei quàm Angelus. Vnum eſt, quòd ſicut Deus eſt in toto mundo, totus in toto, & totus in qualibet parte, ita anima eſt in toto corpore: in hoc tamen ſenſu etiam Angelus eſt in corporibus non vt forma, ſed vt aſſiſtens modo ſimiliore Deo. ita benè de homine notauit Suarez. Aliud eſt, quòd ſicut Deus eſt de Deo, ita homo de ho-
17 mine, hoc tamen caput videtur & ipſe D.Thomas & Suarez reiicere, quia non pertinet ad rationem imaginis; alioquin, quia brutum eſt de bruto, etiam brutum eſſet imago Dei. Verùm hæc impugnatio non eſt ſufficiens: nam licet ea ratio ſola non conſtituat imaginem, poteſt ſimul cum alia ſimilitudine conducere, vt ſit maior & perfectior ratio imaginis in homine quàm in Angelo, ex eo capite, quòd non habet virtutem Angelus gignendi filium ſibi ſimilem, ſicut habet Deus. Deus enim generat, & homo generat. in quo puncto Angelus non conuenit cum Deo. Quidquid tamen de his proprietatibus ſit, certum eſt, Angelum eſſe imaginem Dei, ob dicta ſuprà.

Obiectio contra imaginem Dei in anima & Angelis. Reſponſio.

Obiicies contra rationem imaginis in anima & in Angelo; nam vterque eſt inuiſibilis, ergo neuter eſt imago Dei. Nego conſequentiam, alioquin nec ipſum Verbum diuinum eſſet imago Dei, quia non eſt viſibile Reſpondeo ergo, non eſſe de ratione imaginis, vt ſit viſibilis corporeis oculis: poteſt enim eſſe imago cognoſcibilis vel ab ipſo Deo, vel ab Angelis, vel ab ipſa anima rationali: vel denique, etiamſi nulla eſſet poſſibilis potentia cognoſcitiua, adhuc poſſet filius eſſe imago parentis, quia & ſimilitudinem haberet cum eo, & ab ipſo prodiret. in quo ſolo conſiſtit ratio imaginis.

Imago hæc fundatur in ipſa ſubſtantia animæ.

Quartum dubium, in quo proximè fundetur hæc ſimilitudo ſeu ratio imaginis; an in ſubſtan-
tia animæ, an in ipſis potentiis. Reſpondeo, in 18
mea ſententia non diſtinguente eas potentias fundari ſimilitudinem in vtroq; eſt enim idem vtrũque; ſi verò diſtinguantur, prima & principalis ratio imaginis fundabitur in animæ ſubſtantia, quia illa eſt immortalis, ſubſtantialis cognoſcitiua, volitiua, &c. Confirmatur: Per id conuenit homini eſſe imaginem, per quod conuenit poſſe præeſſe piſcibus, &c. nam cùm dicitur factus ad imaginem Dei, dicitur, *Et præſit piſcibus maris*, &c. atqui per naturam id habet, ergo in ea fundatur ratio imaginis: in potentiis autem & actibus ſolùm inuenitur ſecundùm quid, quatenus illæ ſunt ratio formalis proxima qua anima cognoſcit, amat, &c.

Item in anima actualiter cognoſcēte & amante.

Item in anima vt amante actu & cognoſcente etiam reperitur ea ſimilitudo & ratio imaginis; quia eſſentia Dei maximè conſiſtit in actuali cognitione & amore ſui; vnde poſſet dici, quòd ex ſubſtantia, potentiis & actibus integretur vna perfectiſſima imago Dei: nam homo ſine potentiis non perfectè adhuc Deum imitatur, item nec ſine actibus, ergo animæ ſubſtantia eſt imago; quæ tamen completur in ratione perfectæ imaginis per potentias & actus.

Suarez malè negat, nullam naturam hominē inferiorem poſſe eſſe imaginem Dei.

de quo vide Suarium à n. 24. qui tamen num.25. addit aliquid quod videtur difficile, ſcilicet, nullam naturam inferiorem homine eſſe ad imaginem Dei; & licet, ſi de facto ſolùm loquatur, non abnuam, quia de facto non datur in brutis imago Dei, vt diximus ſuprà; quia tamen videtur innuere etiam in ordine ad potentiam abſolutam non poſſe dari, ideò dico doctrinam eſſe difficilem: non enim dubito, quin ſit poſſibilis diuinitus aliqua ſubſtantia homine inferior, item rationalis; vel quia licet ſit materialis, poteſt tamen eſſe capax cognoſcendi obiecta ſpiritualia & diſcurrendi, & conſequenter, vt ſuo lo-
co dixi in eo ſenſu, intellectiua: vel quia non vi- 19
dentur repugnare aliæ animæ rationales ſpecie diuerſæ, dicentes ordinem ad materiam minùs perfectam ad minùs perfectos & pauciores fortè ſenſus. quæ enim in his contradictio? atqui talis anima eo ipſo eſſet imago Dei, licet non tam perfecta quàm noſtra ſit, ergo.

SVBSECTIO QVARTA.

Duæ vltimæ quæſtiones ſolutæ.

QVartò quæri poteſt, an homo per gratiam ſit imago Dei. Non quæro, an tantùm per

Malè hæretici dicunt, hominem per peccatum amiſiſſe imaginem Dei, & transformatum in imaginem diaboli.

per gratiam ſit imago: nam quæ dixi huc uſque, probant, animam per naturam antecedenter & independenter à gratia eſſe imaginem Dei; vnde obiter reiiciendi ſunt hæretici huius temporis, qui dicunt, hominem per peccatum amiſiſſe veram & naturalem Dei imaginem, & transformatum in viuam & ſubſtantialem imaginem diaboli. ſententia enim ſtultiſſima hæc eſt; nam cùm homo per peccatum non mutetur quoad ſubſtantiam, neque potentiæ illius, quomodo poteſt in ſubſtantialem imaginem diaboli transformari, aut amittere naturalem & ſibi eſſentialiter identificatam, quam in natura habuit cum Deo? ergo, ſtatuta ea ratione imaginis, & quidem per peccatum immutabili propriè, quæro iam, vtrùm etiam
20 per gratiam homo ſpecialiter fiat imago Dei. Reſpondeo, certum videri, illum ſpecialiter fieri imaginem Dei per gratiam: quia gratia eleuat hominem ad ordinem ſupernaturalem, ad cognoſcendum ſcilicet & videndum Deum prout eſt in ſe, ad illum amandum, &c. ergo tribuit homini maximam ſimilitudinem cum Deo in genere vltimo intellectiui & volitiui; ergo conſtituit illum in ratione perfectiſſimæ imaginis. Imò multi in ſola gratia videntur eam rationem imaginis ponere, ſed immeritò, propter ſuprà dicta.

Quam imaginem Moyſes intellexerit eo loco Gen. 1.

Poſſet tamen, ſtatuta duplici hac imagine, dubitari, de qua fuerit Moyſes eo loco Geneſis 1. locutus; nam quidam dicunt, addita ideò ea verba duo, *ad ſimilitudinem & imaginem noſtram*, vt denotaretur duplex ſimilitudo: primam *ad ſimilitudinem* dicunt conuenire naturæ, alteram verò *ad imaginem* gratiæ. Dico tamen breuiſſimè, ſi hi volunt dicere, hominem non eſſe Dei imaginem ſecundùm naturam, ſed ſolùm eſſe ad ſimilitudinem; non videntur poſſe ſuſtineri, propter dicta

Similitudo & imago in quo diſtinguantur.

hucuſque: quæ ampliùs confirmantur, quia ſimilitudo & imago ſolùm in eo videntur diſtingui, quòd ſimilitudo non requirit proceſſionem ab eo cui dicitur ſimilis, ſic verò imago; vnde vnum ouum non eſt imago alterius, licet illi ſimile, vt dixi: ergo cùm hi auctores concedant ſimilitudinem noſtri in natura cum Deo, & aliunde procedamus à Deo, non poſſunt negare rationem imaginis in natura, & in ea admittere ſimilitudinem; ſi verò dicant, etiam in natura hominem eſſe imaginem, Moyſem tamen voluiſſe eo loci vtramque ibi ſignificare, iam cum eis non erit quæſtio de re, ſed ſolùm de ſenſu eorum verborum. In quo puncto probabilius valdè iudico, ibi pro eodem vſurpari *ad ſimilitudinem & imaginem Dei*: 21

Ad ſimilitudinem & imaginem idem hic ſignificant.

quod confirmo, quia in aliis locis, in quibus haud dubiè alluditur ad hæc Geneſis verba, aliquando ſolùm dicitur *ad imaginem*, aliquando ſolùm *ad ſimilitudinem*; ergo ſignum eſt, indifferenter à Moyſe ea verba accepta fuiſſe, & vnum idem quod alterum ſignificare; licet fortè magis per vtrumque res declaretur. Confirmatur: Illa verba tantùm videntur ſignificare eam rationem imaginis quæ homini eſt naturalis: ibi enim maximè agebatur de productione naturali hominis, & ſecundùm ea quæ viſibiliter ex propriis ipſius operationibus apparere poterant; hoc autem totum prouenit à natura & naturalibus proprietatibus; ergo ibi vnica tantùm ratio imaginis, & quidem naturalis, ſignificatur; de alia verò per gratiam nihil ibi dicitur, etiamſi reuerà illa detur, vt paulò antè dictum eſt.

Quam imaginem in homine per peccatum deperdi dicant SS. Patres.

Vbi obiter notandum, quando Patres dicunt, per peccatum admitti in homine imaginem Dei, & aduenire illi imaginem diaboli, illos loqui de imagine ſupernaturali conſiſtente in gratia; quæ ſine dubio per peccatum amittitur: fit autem moraliter homo ſimilis dæmoni per peccatum, vnde per hoc etiam dicitur ipſa imago naturalis Dei non quidem amitti, ſed valdè deturpari ac defœdari; vnde per exaggerationem aliquando ſine addito dicitur amitti.

Vltimò quæri poteſt, an homo ſit imago Dei vt vnius, an verò etiam vt trini, ſeu totius Trinitatis; & an vnius alicuius perſonæ in particulari, an verò omnium perſonarum. Dico breuiſſimè Pri- 22

Homo eſt imago Dei vt Vnius, & etiam vt trini.

mò: Sine dubio homo eſt imago Dei vt vnius, quia Deus vt vnus eſt intellectiuus, volitiuus, immortalis, &c. Secundò, etiam eſſe factum ad imaginem Trinitatis, non quia ſpecialiter ſit vnius aut alterius perſonæ imago; *Primò.* nihil enim habet ſingulare cum vna potiùs quàm cum altera; ſed quia omnes tres repræſentat; & quatenus etiam illæ, vt virtualiter à Deitate diſtinctæ, ſunt ſpirituales & immortales. *Secundò.* Prætereà, quatenus Trinitas perſonarũ quaſi fundatur in intellectu & voluntate, in Verbo & termino amoris, homo autem producit & per intellectum & per voluntatem, format item Verbum & terminum volitionis. *Tertiò.* Tertiò denique, quatenus in eadem anima ſunt tres potentiæ, ſiue realiter ſiue ratione diſtinctæ; ſicut in vna eſſentia ſunt tres perſonæ. Quas ſimilitudines fuſiùs ſancti Patres perſequuntur: ſufficiat eas tetigiſſe.

DISPVTATIO TRIGESIMASEPTIMA.

De perfectione naturali primorum parentum quoad intellectum.

EXplicatis his quæ ad creationem naturalem & ſubſtantiam pertinent, oportet iam ea declarare quæ ad ornatum accidentalem eorum pertinent, tam quoad intellectum quam quoad voluntatem: & Primò quidem agemus de naturali, deinde de ſupernaturali.

De hac materia fusè Pater Molina de Opere ſex dierum à diſp. 25. & Suarez lib. 3. à capite 9.

***

SECTIO PRIMA.

Supponuntur quædam certa ex communi ſententia circa ſcientiam naturalem primorum parentum.

Adamo initio infuſa ſcientia naturalis.

COmmunis ſententia Scholaſticorum cum D. Thoma quæſt. 49. artic. 5. & Magiſtro 1 in 2. diſt. 23. docet, naturalem ſcientiam Adamo ſtatim ab initio fuiſſe inditam. quod inde probant Molina & Suarez ſuprà; quia in Scriptura dicitur ſtatim Adamus impoſuiſſe nomina animantibus iuxta naturam eorum: pro quo debuit perfectè eorum

Non benè id probat Molina & Suarez. eorum naturas cognouiſſe. Verùm hæc probatio non admodum mihi placet; non enim arbitror in eis nominibus Hebraicis fuiſſe, præter ſignificationem ad placitum, naturalem aliquam & propriam ſimilitudinem cum re ſignificata: nam ſi vox *Adam* hominem ſignificat, iuxta Hieronymum ſuprà relatum, certè inintelligibile eſt, quid hæ litteræ habeant ſignificationis naturalis cum vi intellectiua hominis, &c. & ſic de aliis nominibus diſcurrere poſſemus, adducendo alia nomina Hebraica; ideò docui in Logica diſput. 13. de ſignis à num. 13. non fuiſſe niſi ad placitum eam ſignificationem: vnde addo, vt ea nomina imponeret, fortè in Adamo non fuiſſe requiſitam vllam notitiam animalium. Quòd verò Gen. 2. cap. dicatur, *Omne enim quod vocauit Adam anima viuentis, ipſum eſt nomen eius*; in quibus verbis magnam aliqui vim ponunt; non vrget, quia ſolùm per hoc denotatur retenta fuiſſe poſteà ea nomina, non autem ſignificatur, ex natura rei, & ob ſimilitudinem aliquam ſpecialem eorum animantium, eſſe illorum ſignificatiua: ſicut dicere poſſemus, omne quod impoſuit nomen Tullius verbi gratia rebus, ipſum eſt nomen earum in lingua Latina: ergo ex hoc capite non perſuadetur ſufficienter Adami ſcientia. Nihilominùs in ordine ad retinenda ea nomina, & ad ea ſtatim ex abrupto proferenda, ad loquendum etiam deinde cum vxore, ſine dubio debuit habere infuſum donum ſaltem illius linguæ. & hoc ſufficientiſſimè probat teſtimonium allatum. Video ex eo teſtimonio etiam Chryſoſtomum homil. 14. in Gen. vehementer commendare ſcientiam Adami: ſed fortè ea eſt quaſi indirecta probatio, quia Deus, qui illi tribuit id quod poterat per ſe breui acquirere, à fortiori tribuit illi alias ſcientias, quæ non tam facilè acquiruntur. Meliùs idem ſuadetur ex Eccli. 17. vbi de primis hominibus ait, *Et diſciplina intellectus repleuit illos: creauit illis ſcientiam ſpiritus; ſenſu impleuit cor illorum: poſuit oculum ſuum ſuper corda illorum, oſtendere illis magnalia operum ſuorum, vt nomen ſanctificationis collaudent; & gloriari in mirabilibus illius, vt magnalia enarrent operum eius.* quibus verbis oſtendit, illis fuiſſe valdè nota opera & mirabilia Dei, & quidem id per ſcientiam infuſam.

Nomina ad placitum rebus impoſita.

2

Probatur meliùs ex Eccli. 17.

Ratione idem ſuadetur. Ratio huius veritatis deſumitur ex eo, quòd cùm Deus tunc primò hominem per ſe ſolus produxerit, conuenientiſſimum fuit, vt illum perfectiſſimum crearet, non ſolùm dando illi, quæ alioquin à cauſſa producente proueniunt; quales ſunt ſenſus, potentiæ & perfectio propria corporis; ſed etiam alia dona naturalia, quæ ipſe homo decurſu temporis acquirere potuiſſet. Sicut non ſolùm produxit arbores in eo ſtatu, in quo naturaliter poſſent creſcere per ſe, ſed perfectas & cum fructibus, prout tempus & locus vbi producebantur exigebat; ergo cùm hominem iam in adulta & matura ætate produxerit, congruens fuit, vt illi daret ſcientias, quæ illam ætatem decebant. Confirmatur, quia ſine Profeſſore & libris ſolus Adam vix poterat exiguam aliquam ſcientiam etiam intra longum tempus acquirere; decebat autem, vt ille, tamquam primus omnium hominum capútque reliquorum, haberet omnes ſcientias, quæ in membris futuræ erant diſtinctæ; ergo debuit illas habere infuſas.

3

Sciētia Adamo infuſa eiuſdem ſpeciei cum noſtra. Secundò, docet communis ſententia, eam ſcientiam fuiſſe eiuſdem rationis ſpecificæ cum acquiſita noſtra: cuius ratio etiam eſt communis, quia ea ſcientia eſt data ad perficiendum intellectum Adami in ordine naturali, ergo debuit eſſe ſcientia naturalis; qualem nos poſſumus ſtudio, & labore & diligentia acquirere. Obiicio tamen contra hanc rationem. Anima ſeparata ſine dubio habet capacitatem recipiendi ſpecies per ſe infuſas de rebus naturalibus, ad eum planè modum, quo de Angelis docuimus ſuprà cum communi ſententia: & tales ſpecies ſunt naturales, licet diuerſæ ab his quas ſenſu acquirimus, vt & de angelicis diximus; ergo per illas potuit intellectus Adami perfici intra ordinem naturalem; ergo ex eo quòd debuerit perfici intra ordinem naturalem non benè infertur, eam ſcientiam fuiſſe eiuſdem ſpeciei cum noſtra. Reſpondeo, verum eſſe, ex eâ ratione communi præciſè ſumpta non benè ſuaderi concluſionem; nihilominùs poteſt addi confirmatio, quâ reddatur ſufficiens. Nam illud fuiſſe ſpeciale miraculum, & ſine neceſſitate factum, nec videbatur expediens: non enim homo erat perficiendus perinde ac ſi eſſet alienus à corpore, ſed vt exiſtens in vita mortali; & conſequenter non debuit habere ſcientiam propriam animæ ſeparatæ, ſed qualem intra corpus habere poteſt homo, licet in eo ordine perfectiſſima fuerit, vt iam dicemus. Hæc quæ de ſcientia dicta ſunt debent de ſpeciebus intentionalibus intelligi; nam ego non pono vllum alium habitum ſcientiæ præter ſpecies.

Ratio, quâ probatur, communiter non eſt efficax.

4

Firmatur tamen.

Adamus intelligebat dependenter à phantaſia. Ex eius ſcientiæ ſeu ſpecierum connaturalitate infertur Primò, Adamum in vſu earum ſpecierum dependiſſe à conuerſione ad phantaſmata non aliter quàm nos, quia illæ ſpecies ſunt eiuſdem rationis cum noſtris; quòd autem in prima productione fuerint à Deo infuſæ, non verò acquiſitæ per actus, ſe habet accidentaliter poſteà in conſeruatione & ad operandum, ergo. Infertur Secundò, non ſolùm Adamo fuiſſe datas ſpecies intellectuales, ſed etiam phantaſmata omnia, à quibus intellectus dependet.

Phantaſmata illi etiam fuerunt infuſa.

Quàm perfecta fuerit Adami ſcientia. Tertiò, docet communis ſententia, tam perfectam fuiſſe eam ſcientiam, vt ſe extenderet ad primas omnes ſpecies rerum de facto creatarum cognoſcendas. ita D. Thomas quæſt. 94 art. 3. & alij cum ipſo communiter. Hanc probat Suarez ex eo, quòd Adam impoſuerit nomina animantibus & piſcibus, &c. Verùm iam hæc ratio ſuprà eſt à me efficaciter reiecta; vnde obiter obſeruo, malè è contrario intuliſſe Caietanum, Adamum non cognouiſſe aſtra, quia illis nomina non impoſuit: nam nec ea impoſitio nominum arguit perfectam cognitionem animantium, nec negatio impoſitionis nominis negat eam ſcientiam. Quod verò addit, perfectam notitiam ſtellarum eſſe propriam ſolius Dei, falſum eſt; quia & Angeli illam habent.

5

Adamo malè negat cognitionem aſtrorum Caietanus.

Cur Deus Adæ infuderit ſcientiam omnium ſpecierum materialium. Reiecta igitur hac exceptione, ob tam debilia fundamenta ad concluſionem noſtram redeuntes dicimus, ideò infudiſſe Deum ſcientiam omnium ſpecierum materialium, quia ea ſcientia eſt propria hominum, & acquiritur experientia: vnus enim addiſcit Matheſim, alter Medicinam, Philoſophiam alter, &c. Adamus verò habuit vnus ipſe, vt caput aliorum, quidquid per alios diſperſum fuit; ergo etiam de aſtris, cælis, mari, &c. notitiam habuit. Non tamen per hoc intelligas, illum habuiſſe notitiam quidditatiuam; iam enim diximus, eam ſcientiam fuiſſe eiuſdem rationis cum noſtra: ſicut ergo nos non habemus quidditatiuam, ſed abſtractiuam, ex affectibus & à poſteriori deductam, ita & illam habuit Adamus. Et ſicut de aſtris & de rebus à nobis remotioribus

Non habuit Adam ſcientiam quidditatiuam de rebus.

minorem nos acquirere poſſumus ſcientiam; ita crediderim probabile, Adamum etiam minorem de illis habuiſſe, quàm de aliis rebus ſublunaribus & viciniotibus nobis.

6 Quartò & vltimò, docetur communiter, Adamum (quod & iam inſinuatum eſt à me) propter exceſſum ſingularem in ingenio, nobiliſſimas phantaſiæ ac ſenſuum diſpoſitiones, paſſionum ſummam tranquillitatem, & denique extenſiuam ac intenſiuam ſpecierum ſe inuicem iuuantium magnitudinem, longè clariores & perfectiores actus circa quodlibet obiectum in particulari eliciuiſſe, aut potuiſſe in eo ſtatu elicere, quàm nos in præſenti eliciamus circa vllum obiectum ſcientificum.

Adam melius cognouit res quàm nos.

SECTIO SECVNDA.

Illationes quædam ex dictis.

Futura libera non cognouit.

HInc colligitur Primò, futura libera non potuiſſe ab eo certò cognoſci, quia talia non cadunt ſub humanam ſcientiam; de neceſſariis verò futuris, quæ ex concurſu Planetarum & aliis cauſſis naturalibus eueniunt, ſine dubio habuit notitiam omnium v.g. eclipſium futurarum, coniunctionum ſtellarum, &c. Quoad tempeſtates verò, pluuias, niues, æſtus, non crediderim ei datam eam ſcientiam eſſe de omnibus in particulari, quia (vt ſtatim dicemus) tantùm habuit ſcientiam in communi de ſpeciebus; de indiuiduis verò ipſe in particulari experientia facilè poterat eam acquirere; ergo etiam non habuit de omnibus his coniunctionibus futuris in particulari. Fateor tamen illum habuiſſe principia talia, vt ſi ſe applicaret ad cogitãdum de illis, potuiſſet ea omnia deprehendere etiam in indiuiduo. Pater Suarez aliter probat eam illationem: etenim multa ex his futuris dependent à concurſu tot cauſſarum neceſſariarum, vt non potuiſſet ſimul Adamus omnes eas cauſſas cognoſcere, & inde inferre euentus futuros. Verùm hæc ratio non eſt admodum efficax: nam licet ſimul non poſſet omnium cauſſarum concurſus cognoſcere, poterat tamen primò cognoſcere ſex vel ſeptem, deinde ſex vel ſeptem aliarum; & tandem vno tertio actu confuſo circa illas ſeptem cognoſcere eas cum primis ſeptem concurſuras, & ſic tandem inferre, qualis eſſet futurus effectus.

Neceſſaria futura cognouit in cõmuni, non tamẽ omnia in particulari.

Ratio P. Suarez pro hac aſſertione nõ eſt efficax.

7

Circa præterita verò idem Suarez, ſuis inhærens principiis, quòd ſcilicet ea non poſſint cognoſci poſteà naturaliter, etiam ab Angelo habente de illis ſpecies, ſi quando actu extiterunt cognita non ſunt, opinatur in præſenti, per hanc ſcientiam Adamum non potuiſſe præterita cognoſcere, nec per memoriam; quia hæc non poteſt, formaliter loquendo, eſſe infuſa. Ego quidem rationem hanc reieci in materia de Angelis, oſtendens, eo ipſo quòd dentur ſpecies de rebus præteritis, etiamſi quando extiterunt cognitæ non fuerint, nihilominùs rectè poſſe de facto cognoſci; ideò hîc ab ea ratione abſtrahens, aliunde probo, præterita non potuiſſe ab Adamo cognoſci; nam ſupponimus, Deum non infudiſſe illi ſpecies de indiuiduis, ſed de ſpeciebus in communi; ergo per eam ſcientiam ſicut non potuit etiam præſentia omnia cognoſcere, verbi gratia, ſcire quot arbores citriæ eſſent in America, ita multò minùs potuit ſcire quot fuiſſent, caſu quo iam periiſſent: vnde etiam colligitur, nec potuiſſe ſcire,
8 quando fuerint ea entia producta. Ratio eſt, quia ſcientia illa verſabatur tantùm circa naturas earum rerum: at natura illarum fuit de ſe indifferens, vt produceretur vel hoc vel illo tempore; ergo non potuit ex vi cognitionis etiam quidditatiuæ & comprehenſiuæ earum cognoſci, quando fuerint creatæ: & licet ex vi cognitionis quidditatiuæ poſſet id cognoſci, quia tamen Adamus non quidditatiuè, ſed abſtractiuè, & eo modo quo nos, ex affectibus eas res cognouit; ideò non potuiſſet, nec quidem probabiliter, inferre quando fuiſſent productæ. & idem dico de fabrica totius mundi. Nihilominùs non eſt dubitandum, quin per reuelationem Dei ſciuerit tunc eſſe principium mundi, & cetera quæ præcedentibus quinque aut ſex diebus facta ſunt.

Præterita non cognouit Adam.

Colligitur Secundò, non cognouiſſe per eam ſcientiam cogitationes aliorum ſecretas; quia (vt ſuo loco fusè ſuprà de Angelis) illæ non cadunt ſub cognitionem naturalem aliorum etiam Angelorum, niſi aliquo modo vel per verba vel per ſigna alia manifeſtentur.

Adam non cognouit ſecretas aliorũ cogitationes.

Colligitur Tertiò, de Deo illum habuiſſe cognitionem abſtractiuam ex creaturis, eo modo quo eam habuêre Philoſophi, licet (quod ſemper in omnibus his punctis ſupponendum eſt) multò perfectiorem quàm illi: per eam enim deprehendit vnum eſſe Deum factorem & conſeruatorem omnium. Dixi, *ad eum modum quo illum habuerunt Philoſophi*. Nos enim, qui ad Deum & ex rebus naturalibus & ex reuelatis diſcurrimus, ſiue concluſiones ſint ſupernaturales ſiue naturales, habemus multò clariorem de Deo notitiam, quàm Adamus habuerit per ſolam eam ſcientiam. Quia verò ſimul etiam ipſe habuit fidem, vt dicemus infrà, ſine dubio ſimpliciter, &, omnibus penſatis, habuit multò maiorem ſcientiam de Deo quàm nos. 9

Adam cognouit Deum ex creaturis.

Cõtrouerti hac occaſione ſolet, an ſit poſſibilis ſpecies quidditatiua Dei, non intuitiua, & an illam habuerit Adamus. Dixi in 1. tomo, non videri eam repugnare diuinitus, non tamen propterea neque in Angelis eſſe cõcedendam; quod vltimum etiam dico de Adamo. Difficulter in hac materia loquitur D. Thomas ſuprà art. 1. dum videtur Adamo altiorem cognitionem de Deo tribuere quàm nobis; eò quòd per exteriora non impediretur à cognitione intelligibilium affectuum. Vbi vel agnoſcit ſanctus Doctor aliquid medium diſtinctum à ſpecie, & diuerſum ab eo in quo nos Deum cognoſcimus, quod vocat intelligibilem effectum; & id manifeſtè ipſimet D. Thomæ repugnat, dum ait, eam ſcientiam eſſe eiuſdem ſpeciei cum noſtra, & ſolùm extendi ad obiecta, quæ nos etiam cognoſcimus: vel certè dubium eſt, quid voluerit ſignificare per *τὸ intelligibilium effectuum*; niſi dicamus ſolùm ſignificaſſe res has materiales & viſibiles nobis etiam obuias: & quia eas Adamus, à paſſionibus liber, & nobiliori ingenio ac clarioribus ſpeciebus prædìtus, melius cognoſcebat, ideò ei meliorem de Deo cognitionem tribuit D. Thomas, non tamen ſpecie diuerſam. quod libenter admittimus. 10

Adam non habuit ſpeciem quidditatiuam Dei.

D. Thomas in hac materia difficulter loquitur.

Colligo Quartò, per hanc ſententiam Adamum non cognouiſſe Angelos de facto dari; nam, vt ſuo loco oſtendi, naturali ratione non cognoſcuntur: motus enim cælum non perſuadet vllo modo eorum exiſtentiam. In quo non acquieſco nonnullis, qui opinantur, Philoſophos ex ſolo eo motu intelligentias deprehendiſſe, vt ex Ariſtotele 8. Phyſic. & 12. Metaph. & 1. de Cælo colligitur: dico enim, potuiſſe fortè Ariſtotelem, & conſequenter æquiori iure Adamum, cognouiſſe cælos inanimatos à ſe non moueri, & cõſequenter moueri

Angelos per ſcientiã hanc infuſam exiſtere non cognouit.

moueri ab alio principio rationali: at verò illud non eſſe Deum ipſum, ſed pro hac re creatos Angelos eſſe, non potuit Ariſtoteles nec quidem probabiliter colligere; quia naturaliſſimè ſine vllo miraculo aut violentia poterat ipſe Deus immediatè motum illum producere. Ideò crediderim, Ariſtotelem vel ex Platone magiſtro ſuo, qui libros Moyſis legiſſe fertur, aliquid intellexiſſe de Angelis, & tunc illis tribuiſſe motum cæli, eóſque vocaſſe intelligentias; vel certè ipſos ſuos deos vocauit intelligentias; vel denique caſu rem tetigit, haud tamen ſolidè diſcurrendo. Vnde Adamus non ex eo motu, ſed ex reuelatione Dei, vel ex eorumdem Angelorum apparitione, illos nouit exiſtere.

Ariſtoteles creditur aliquid de Angelis ex magiſtro ſuo intellexiſſe.

Dico *exiſtere*; nam poſſibilitatem eorum potuit fortè cognoſcere per ſolam illam naturalem ſcientiam: cognoſcendo enim genus entis ſpiritualis, & creaturas purè materiales, ſe ipſum verò mixtum, potuit inferre, non eſſe repugnantiam in alia creatura purè ſpirituali intellectiua, &c.

Angelos poſſibiles eſſe, cognoſcere potuit Adam.

SECTIO TERTIA.

Dubia nonnulla expedita.

Adam nō potuit ſimul vti omnibus ſpeciebus:

11 PRimum, vtrùm potuerit Adamus omnibus ſpeciebus ſimul vti. Gregorius apud Suarez num. 21. affirmat; communis tamen ſententia contrarium docet. Ratio eſt, quia quò plures Adamo ſpecies Deus infudit, eò magis illi difficile fuit omnibus eis ſimul vti: maior enim eſt difficultas, ceteris paribus, in eliciendis pluribus quàm in paucioribus actibus; nec videtur probabile eum habuiſſe virtutem ad tot actus ſimul eliciendos: & quod de Angelis ſuo loco diximus, magis vrget in Adamo nàtura ſua longè debiliori. Ex hoc autem exemplo Angeli reſpondetur rationi Gregorij inde deſumptæ, quòd ſcilicet ſolùm corpus impediat in nobis, ne omnia ſimul cognoſcamus; dico enim ſupponi falſum, vt in Angelo carente corpore conſtat. Ratio à priori eſt iam tacta, quia ſiue agens ſit corporale ſiue ſpirituale, non propterea, eò quòd poſſit elicere decem actus, poteſt viginti; ex limitatione ergo virtutis, licet à corpore nullum prouenerit impedimentum, dicimus, Adamum non potuiſſe ſimul omnibus ſpeciebus vti: quod eodem modo cenſeo de anima ſeparata dicendum, ſcilicet, non poſſe omnia ſimul naturaliter cognoſcere.

Vti nec anima ſeparata.

Fateor, intra corpus impediri ſæpè animam mala diſpoſitione ipſius corporis, ne poſſit tot ſimul actus habere, quorum alioquin eſt ex ſe capax. In quo ſenſu benè Suarez explicat ſuprà Augusti-
12 num, dum lib. de Trinitate ait, quando non laboratur intelligendo, vix poſſe eſſe numerum eorum quæ ſciri poſſunt; per quod tamen non negatur ab Auguſtino independenter à defatigatione corporis eſſe aliquem terminum cognitionum, vltra quem non poſſit anima plures ſimul habere.

Addo, Adamum, licet omni mala corporis diſpoſitione caruerit, non tamen ideò operatum independenter à ſenſibus. Senſus autem etiamſi integri & ſaniſſimi ſint, nimia & intenſa operatione defatigantur: & ſine dubio de facto, naturaliter loquendo, fuiſſent in Adamo defatigati; ergo ex hoc etiam capite potuit Adamus habere terminum ſuorum actuum, & conſequenter non potuit ſimul omnibus vti ſpeciebus.

Senſus etiam integerrimi, operando fatigantur.

Secundò quæri poteſt, vtrùm Adamus per eam ſcientiam potuerit diſcurrere. D. Thomas quæſt. 49. art. 1. ad 3. aſſerit, illum eodem actu cognouiſſe creaturam & Deum in illa, ideóque non indiguiſſe vllo diſcurſu. Breuiter tamen dicendum eſt, cùm ſupponamus, eam ſcientiam eiuſdem eſſe ſpeciei cum noſtra, licèt intra eamdem ſpeciem multò fuerit intenſior & clarior, cúmque noſtra non ſit quidditatiua, ideóque nequeat vnico actu in creatura Deum vt terminum à creatura reſpectum cognoſcere, neceſſariò aſſerendum, nec Adamum etiam potuiſſe eodem actu quo nouit aquam verbi gratia, noſcere in illa ordinem eſſentialem ad Deum; indiguit ergo actu
diſtincto, quo inferret, Deum exiſtere. D. Tho- 13
mam explicat Suarez, vt ſolùm negauerit diſcurſum, qui indigeat temporis ſucceſſione: verum explicatio eſt planè contra mentem ſancti Doctoris, qui, non recurrendo ad ſucceſſionem, ait, eodem planè actu, quo Adamus cognouit creaturam, cognouiſſe etiam Deum; nec potuit clariùs eum diſcurſum per actus diſtinctos negare. Fatendum ergo eſt, illum in contraria eſſe ſententia: quæ ob dicta & minus probabilis, & ipſiuſmet D. Thomæ principiis contraria videtur, quatenus illam ſcientiam dicit eſſe eiuſdem rationis cum noſtra; noſtræ autem ſæpè eam vim negat ſanctus Doctor, ergo.

Adam potuit diſcurrere per ſcientiam ſibi infuſam.

D. Thomas negat non adeò conſequenter.

Non potuit Adam vno actu in creatura cognoſcere Deum.

Suarez non benè explicat D. Thomam hic.

Tertiò quæri poteſt, vtrùm ea ſcientia fuerit vnus ſimplex habitus, an multi. Primò, in noſtra ſententia non admittente alium habitum quàm ipſas ſpecies, clarum eſt, non fuiſſe vnam ſimplicem qualitatem; quia ſpecies ſunt diuerſæ, iuxta obiectorum diuerſitatem. Secundò addo, etiamſi habitus ſcientiæ à ſpeciebus diſtinguatur, adhuc non fuiſſe vnam ſimplicem qualitatem; quia nec in nobis habitus vnius ſcientiæ eſt ſimplex qualitas. de quo fusè egi in Logicæ procœmialibus. Ergo cùm habitus ille fuerit eiuſdem rationis cum noſtris, non erit ſimplex, ſed multiplex, iuxta varietatem ſpecificam obiectorum. Vide quæ eâ Logicæ diſputatione dixi.

Nō fuit vnus habitus illa ſcientia Adami.

Quartò quæritur, vtrùm Adam in eâ ſcientiâ creſcere potuerit. Dupliciter intelligi poteſt quæſtio: vel de augmento circa ipſa obiecta, plura ſucceſſu temporis cognoſcendo, quorum anteà non habebat ſpecies. Cui dubio reſpondeo, quoad naturas ſpecificas non potuiſſe plura noſcere, quia ſuppoſuimus ſuprà, illum ha-
buiſſe ſpecies de omnibus naturis ſpecificis di- 14
uerſis; quoad indiuidua verò ſine dubio potuiſſe, quia etiam diximus, eum non habuiſſe ſpecies de indiuiduis omnibus. Secundus quæſtionis ſenſus eſſe poteſt de augmento intenſiuo, vt ſcilicet habitus fuerit exercitio actuum factus intenſior.

Quomodo creſcere potuerit Adam in ea ſciētia.

Huic dubio reſpondet Suarez, probabilius eſſe; non potuiſſe, quia habitus non intenduntur niſi per actus intenſiores ipſis habitibus: eſt autem valdè difficile creditu, Adamum habuiſſe intenſiores actus quàm fuerint habitus ei à Deo infuſi. Ego tamen alibi docui, valdè incertum eſſe, an non actus etiam remiſſus aut æquè intenſus habitum intendat: & magis inclinaui in affirmatiuam partem, quam tradit Pater Vaſquez, & multi alij. Addidi tamen, experientia videri certum & notum, tandem aliquem eſſe terminum in habitibus: nam ſpecies v.g. de oratione Dominica, Pater noſter, tā habeo iam intenſas, ac habui à decem annis; & licet illam cum reflexione valdè magna repetam, non creſcam ampliùs in meliori illius memoria.

In habitibus datur terminus.

Hinc ergo ad quæſtionem propoſitam reſpondeo ſub diſiunctione, Si Deus Adamo infudit

habitus ſeu ſpecies in intentione eâ ſumma quam naturaliter habere poſſumus, tunc ex terminis eſſe certum, ipſum non ampliùs intendiſſe per actus vllum habitum; ſi verò non eos produxit in tanta intenſione, etiam videtur certum, habitus illos fuiſſe ſucceſſu temporis intenſiores redditos per exercitium actuum: ſiue hi intenſiores fuerint ipſo
15 habitu à quo procedebant, ſiue non. Quid autem illi Deus de facto dederit, dubium eſt: quod enim fuerit primum opus Dei, & à Deo, præter naturalem modum eâ ſcientia ornatus, ſat eſt probabilis congruentia ad aſſerendum, datam illi totam naturalem intenſionem poſſibilem; ex alia verò parte, vt ipſe etiam aliquid ſibi acquireret, videbatur requiri, ne eſſet ſumma ea intenſio. & in hanc partem, omnibus penſatis, magis propendeo. Sicut enim dixi ſuprà, non datam illi ſcientiam de omnibus indiuiduis, quæ tamen magis videbatur appetibilis quàm aliqua maior intenſio habitus; ita cenſeo, non dediſſe illi Deum ſummam intenſionem, ſed ipſum ſuis actibus intendiſſe habitum; ſicut & ſua diligentia nouit in dies multa de nouo indiuidua.

Deus non dedit Adamo ſummam habituum intentionem.

SECTIO QVARTA.

Cetera dubia expedita.

HInc verò oritur quintum dubium, an è contrario ſucceſſu temporis amiſerit aliquid de intenſione habitus, quódque reparare debuerit per nouos. Quæſtio hæc maiorem habet locum in meis principiis philoſophicis; quod ſcilicet ſit valdè probabile, ſpecies intentionales perire ſucceſſu temporis, etiam ſine contrario, ex ſola ceſſatione ab actibus. Potuit ergo ſucceſſu temporis Adamus aliquot amittere, & poſteà eas recipere. Reſpondeo, duplicem hîc eſſe poſſe quæſtionem: Primam, an de facto poſt peccatum aliquas ſpecies amiſerit: Secundam, an, caſu quo nô peccaſſet, aliquas ſpecies amiſiſſet. Circa primâ non dubito, ſiue ob diſpoſitiones contrarias, ſiue ob corporis dolores, morbos, &c. quibus poſt peccatum factus eſt obnoxius; ſiue quia per ſe illæ ſpecies pereunt: non, inquam, dubito, eum, ſi non in intellectu, ſaltem in phantaſia, multa amiſiſſe de facto: non fuit enim poſt peccatum me-
16 lioris conditionis quàm nos: experientia autem manifeſta docet, in nobis multas ſpecies deperdi, quæcumque huius rei ſit cauſſa, de quo iam non curo. Et in Adamo habet maiorem vim hæc ratio, quia longiorem nobis vitam incomparabiliter duxit; & credendum eſt, de obiectorum multorum ſpeculatione ipſum poſteà parum curaſſe, ſed magis in agenda pœnitentia & inſtruendis poſteris circa cultum Dei fuiſſe occupatum. Si verò loquamur, caſu quo non peccaſſet, tunc probabilius iudico, Deum ita diſpoſiturum intellectum illius, vt nihil amitteret de eâ ſcientia, quam habuit; maximè quia tunc probabiliter vita valdè citò finita fuiſſet, ipſo in cælum tranſlato, vt inſinuaui ſuprà cum P.Suario, & fuſiùs dicam infrà.

Adam aliquos habitus & ſpecies amiſit poſt peccatum.

Si non peccaſſet, nullas amiſiſſet.

Sextò dubitari poteſt, vtrùm hæc ſcientia in Adamo fuerit maior quàm in Salomone. Reſpondeo, rem eſſe dubiam: ex 3. cap. lib. 3. Regum videtur colligi, in Salomone fuiſſe maiorem; nam ibi dicitur, *Dedi tibi cor ſapiens & intelligens, in tantum vt nullus ante te ſimilis tui fuerit, nec poſt te ſurrecturus ſit.* & cap. 4. dicitur, *Erat ſapientior cunctis hominibus.* Et in hanc ſententiam inclinat Toſtatus ad eum locum quæſt.7. propter citata teſtimonia. Noſtri verò, Pererius lib.5. in Geneſ. Pi-
neda lib.3. de Rebus Salomonis cap.10. & Valentia 1.tomo diſp.7.quæſt.1.puncto 1. quos ſequitur & refert Suarez num. 29. maiorem putant fuiſſe in Adamo; quia vt primus homo capútque ceterorum, & immediatè à Deo conditus, debebat in hoc puncto excedere omnes alios puros homines. Quæ ratio eſt probabilis, & ob eam etiam mihi hæc ſententia magis arridet. Ad teſtimonium verò in oppoſitum reſpondetur Primò, ibi non fieri comparationem niſi ad omnes homines qui via humana ſapientiam acquiſiuerunt. Secundò; fortè non eſſe ſermonem de ſcientia rerum naturalium, ſed de politica, ad adminiſtrationem reipublicæ ac regni ordinata: in quâ probabiliter non fuit Adam tantus, eò quòd nec regnum, nec rempublicam, quam dirigeret, habuit; vt dirigenda deinde fuit, deprauatis omnino moribus, tempore Salomonis. 17

Adami ſcientia maior quàm Salomonis.

Reſpondetur Scriptura in oppoſitum allegata.

Secundò & vltimò quæri poteſt, an Adamus in ſtatu innocentiæ fuerit capax alicuius erroris. Affirmant aliqui, potuiſſe illum errare circa rem ſibi non euidentem: nec enim per ſcientiam eius ſtatus omnia cognoſcebat euidenter, imò nec probabiliter, vt de futuris liberis dictum eſt. quam ſententiam D.Bonauentura in 2. diſtinct. 23. art.2. quæſt.2. reputat probabilem, & Molina diſp.26. valdè dubitat, an non ita de facto contigiſſet. Confirmo autem eam opinionem, quia nos ſæpè ſub obſcura luce ſine vlla culpa facilè vnum colorem reputamus eſſe alterum; & videntes eminus aliquem ambulantem, iudicamus eſſe Petrum, cùm tamen ſit Paulus; & quidem ſæpè, ita vt nec dubitemus de oppoſito: idem eſt in auditu, credimus nos certo certius illum talem protuliſſe propoſitionem, cùm tamen diuerſam aliam protulerit; atqui etiam eo tempore futura erat & obſcura lux, & oculi eminus nôn æquè clarè viſuri; & auditus eodem modo potuiſſet decipi, cur ergo non potuiſſet tunc talem errorem habere? Tertiò, ſolet ab aliis idem probari, quia de facto 18
videtur Heua ſeducta, putans ſe victuram in perpetuum, ſi de eo ligno comederet; & Adam etiam, iuxta D. Auguſtinum lib.14. de Ciuitate Dei cap. 13. ſeductus eſt, putans ſe venialiter trangreſſorem eſſe præcepti. quam ſententiam de Adamo etiam tenet Magiſter Sententiarum apud Molinam ſuprà.

Poterat errare Adam in ſtatu innocentia, ſecundùm Bonauenturam & Molinam.

Ego ſanè valdè probabilem reputo eam opinionem, maximè in eis caſibus à me poſitis de oculis, auditu, &c. & quidem hoc mihi eſt euidens, naturaliter loquendo, non obſtante eâ perfectiſſima etiam ſcientia, de quâ actum eſt hucuſque, eum potuiſſe in ſimilibus caſibus errare: nam tales illi caſus non impediuntur per eam ſcientiam, nec propterea oculi magis illuminantur. Vrgeo idem, ſi Angelus illi apparuiſſet, vt poterat, in forma vxoris aut filij, cur non ſtatim naturaliter phantaſia & intellectus iudicaſſet vxorem eſſe aut filium? ergo, naturaliter loquendo, fuit in eo capacitas ad habendos tales errores.

Res valdè problematica de errore Adami in eo ſtatu.

Probabilius non potuiſſe errare.

Abſolutè autem, quia video communiorem 19
eſſe ſententiam, quæ negat eos tunc potuiſſe errare; quámque expreſsè tradidit Auguſtinus lib.3. de Libero arbitrio cap.18. & ſequuntur D.Thomas, Bonauentura, Suarez & Molina ſuprà, ideò etiam eam vt probabiliorem defendo, dicóque, Deum ſpeciali ſua prouidentia eum præuenturum fuiſſe, ne aſſenſum eliceret falſum. Vide Suarez ſuprà benè id declarantem. Hinc facilè reſpondetur argumentis

Auguſtinus, D.Thomas, Bonauentura, Suarez, Molina negant Adæ in eo ſtatu errorē.

Reſpondetur argumentis ſententia contraria.

argumentis in oppoſitum: concedimus enim, eum ex ſe, etiam ſuppoſita iuſtitia originali ceteriſve donis intrinſecis, potuiſſe eo modo decipi per ſenſus, & in aliis etiam obiectis, quæ non nouerat euidenter; addimus tamen, Deum vel auxilio aliquo præueniente, quo excitaret in eo volitionem non iudicandi abſolutè in tali caſu, vel excitando in illo euidentiorem ſpeciem, impediturum in eo tale iudicium falſum.

Ad illud de Heua & Adamo ſeductis, & ad auctoritatem Auguſtini reſpondeo in primis, Auguſtinum loco citato expreſsè docuiſſe contrarium. Secundò, ea verba non poſſe intelligi vt videntur ſonare: nam ſi Adamus inuincibiliter putauit, ſe ſolùm venialiter peccare, certè reuerà non peccaſſet mortaliter, & conſequenter non amiſiſſet gratiam; quia ignorantia inuincibilis eo modo quo eſt excuſat à culpa; non poteſt autem Auguſtinus aut alius dicere, non fuiſſe ibi peccatum mortale. Quòd ſi dicatur ea ignorantia vincibilis & culpabilis, ruſus interrogo, an ſolùm fuerit venialiter culpabilis, an verò grauiter. Si venialiter, tunc ſolùm peccaſſet venialiter Adamus, vt anteà dicebam; ſi verò grauiter, ergo iam præceſſit peccatum mortale, per quod amiſit iuſtitiam originalem: ergo in ſtatu iuſtitiæ non fuit ea ignorantia: ergo D.
10 Auguſtinus non poteſt obiici contra doctrinam traditam, niſi nimis multum dicamus illum probare. Reſpondendum ergo abſolutè eſt, ipſum Auguſtinum lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 30. ſe explicuiſſe; ait enim, Heuam iam interiùs peccaſſe antequam ſeduceretur. quod ipſum de Adamo credendum eſt ſenſiſſe.

Explicatur Molina.

Ad hanc ſolutionem reducitur doctrina Patris Molinæ ſuprà; de quâ etiam agit Suarez à num. 12. docentis, in eo ſtatu innocentiæ non potuiſſe eſſe errorem inuoluntarium in homine, potuiſſe verò voluntarium; & in cuius fuga potuerit habere occaſionem meriti. Per quod ſolùm videtur docere Molina potuiſſe hominem velle voluntariè errare; at eo caſu iam antè actualem errorem fuiſſet commiſſa culpa per ipſam volitionem, & conſequenter iam error non fuiſſet ſimul cum eo ſtatu. Addit autem Suarez, culpam illam potuiſſe eſſe venialem, quia in eo ſtatu non poterat primùm venialiter peccare; de quo tamen ego valdè dubito. iam tamen nihil decido, inferiùs rem tractaturus.

Heua nō peccauit libera voluntate errandi.

Vtrùm autem de facto Heua primò peccauerit eâ voluntate libera errandi ſeu non diſquirendi ampliùs veritatem, dubium eſt; probabile puto non erraſſe, quia homo numquam voluntariè quærit ignorantiam, niſi ob aliud motiuum priùs volitum. In illius autem motiui amore erit iam primum peccatum, vt benè Suarez ibi obſeruat. Sed de peccato & errore Heuæ ac Adami fuſiùs infrà.

DISPVTATIO TRIGESIMA OCTAVA.

De perfectione voluntatis & appetitus primorum parentum.

SECTIO PRIMA.

De virtutibus naturalibus voluntatis Adami.

1 *Adam non fuit creatus in peccato: non peccauit primo inſtāti.*

IN primis ſupponendum eſt; Adamum non fuiſſe à Deo creatum in peccato; quia Deus auctor eſſe peccati non poteſt: item neque ipſum Adamum in primo inſtanti peccaſſe. Conſtat enim ex Scriptura primò eum peccaſſe, quando inductus ab vxore comedit de fructu ſcientiæ boni & mali: ante eſum enim, creatis iam Adamo & Heua, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; & erant valdè bona.* Quomodo autem fuiſſent valdè bona, ſi Adamus iam nunc peccaſſet?

Naturaliter homo non poteſt peccare primo inſtāti.

Vtrùm autem potuerit in primo inſtanti peccare, dubium. Dixi ſuprà, diſputans de Angelis, eos omnino potuiſſe: in homine tamen, naturaliter loquendo, alia eſt ratio; quia in primo inſtanti non poteſt habere cognitionem boni & mali, ergo nec peccare. Addit Suarez, quòd ſi homo eleuetur diuinitus in eo primo inſtanti ad amandum, adhuc non poſſit peccare; quia peculiare illud donum

Eleuari poterat vt peccare poſſet.

Dei non poteſt eſſe ad malum. Nihilominùs tamen dico, non repugnare, vt Deus hominem diuinitus eleuet in primo inſtanti, dando illi cognitionem boni & mali, & ei imperando v.g. tunc aliquem actum bonum. In quo caſu, quia ille liberè operaretur, vt ipſe Suarez ſupponit, potuiſſet etiam omittere eum actum, & peccare; alioqui ille actus ab ipſo neceſſariò fieret. Neque hinc ſequitur ab-
2 ſurdum, quod infert Suarius: licet enim ille peccaret, non fuiſſet eleuatio illa facta ad peccandum, ſed vt amaret Deum ſuper omnia. Quòd ſi ipſe homo ſua malitia ſe ad peccatum determinauit, non id Deo, ſed ſibi debet imputare: potuit ergo diuinitus eſſe peccatum in primo inſtanti. quidquid verò de poſſibili ſit, de facto illud non fuit, vt dictum eſt.

Adam habuit habitus virtutum naturales.

Hoc ergo ſuppoſito, quæri poteſt Primò, an habuerit habitus naturales virtutum acquiſitarum per ſe infuſos, vt de ſcientiis paulò antè diximus. Reſpondeo, omninò habuiſſe. ita D. Thomas quæſt. 95. art. 3. & Theologi communiter cum illo. Probatur autem ex Eccleſiaſtici 17. cap. vbi dicitur: *Deus creauit de terra hominem, &c. & ſecundùm ſe veſtiuit illum virtute.* Video tamen hunc locum

Probatur ex Eccli. 17.

poſſe de virtute ſupernaturali explicari; at tunc inde poſſumus vlteriùs ſic diſcurrere: Si dedit illi rectitudinem ſupernaturalem, à fortiori dedit illi naturalem, quæ eſt velut fundamentum ſupernaturalis. Ratio huius eſt, quia ſicut fuit congruentiſſimum, vt homo crearetur cum perfecta ſcientia, ita etiam, vt ei infunderentur tales virtutes, quæ ex parte hominis magis ſunt æſtimabiles quàm ſcientia; ex parte verò Dei, quia etiam pluris eas facit, & magis eas pro nobis optat quàm ſcientiam, libentiùs eas donat: & ſine dubio maior eſt in eo procliuitas ad eas conferendas quàm ad alia dona.

An habuerit omnes qui in nobis ſunt poſſibiles. Durandus diſtinguit.

Secundò quæri poteſt, an fuerint omnes virtutes naturales, quæ in nobis eſſe poſſunt, an tantùm aliquæ. Durandus in 2. diſt. 29. quæſt. 2. cenſet, habuiſſe illum omnes virtutes quæ circa alios verſantur, non autem quæ circa ſe: rationem 3
diſparitatis inde deſumit, quòd non habuerit tunc vllam difficultatem in ſubiiciendo appetitu rationi; non enim habebat motus contrarios; ergo non

non indigebat pro ſe virtutibus inclinantibus ad amandum ſibi bonum morale, licet indiguerit vt illud amaret proximo.

Durandi doctrina ſibimet contradicit, & nihil probat.

Hæc tamen doctrina ſibimet contraria videtur. Si enim appetitus perfectè ſubiectus erat rationi, ergo non ſolùm in actibus circa ſe, ſed & in aliis circa proximos nullam habere debuit difficultatem. Si enim appetitus non repugnabat voluntati, ne Deum laudaret, coleret, &c. cur repugnatura erat, ne alteri ius ſuum ſeruaret? ergo ea ratio vel omnes excludit virtutes, vel nullam. Abſolutè cenſeo nihil probare. Primò. quia etiam vbi nulla eſt ex parte appetitus difficultas, poteſt locus eſſe pro habitu inclinante, vt in Angelis ſuo loco diximus: rationem à priori ibidem tetigimus quia voluntas, eo ipſo quòd libera ſit, etiamſi non habeat difficultatem in vno opere potiùs quàm in alio, poteſt tamen eſſe capax alicuius qualitatis, quâ magis in vnam partem inclinetur quàm in aliam. Duo enim præſtantur ab habitu, & aufertur difficultas, & maior cauſſatur inclinatio ad obiectum illud.

Adam habuit habitus omnium virtutum, quos tunc efficere potuit:

Hinc dico, Adamum habuiſſe omnes virtutes naturales, quarum actus tunc efficere poterat, ſiue cum difficultate ſiue ſine illa eos eſſet effecturus, quia liber erat ad illos; ergo poterat inclinari per habitum. Et reſpondendo argumentis Durandi ſufficienter veritas hæc probata videtur.

Etiam pœnitentia & miſericordia:

4 Dixi, *omnes virtutes, quarum actus habere potuit:* nam ſpecialis difficultas eſt de virtute pœnitentiæ, cùm in eo ſtatu non eſſet capax illius; de miſericordia item erga proximum, quia proximus nullam habiturus erat miſeriam, à quâ illum poſſet liberare, &c. Nihilominùs probabilius videtur, etiam illas fuiſſe infuſas, tum vt, ſi caderet ex eo ſtatu, maneret in illo inclinatio & facultas ad pœnitentiam, vt benè notat Suarez; tum quia multos actus earum virtutum efficere poterat, verbi gratia, deteſtationem peccati in futurum: qui actus fortè ad eamdem virtutem pœnitentiæ pertinet. Quæ enim virtus dolet de malo iam commiſſo, præcauet ne committatur in futurum. Item, vnus poterat peccare alio manente in ſtatu innocentiæ; poterat ergo hic ex affectu ergà bonum pœnitentiæ alterum ad eam agendam hortari. Tertiò poterat etiam efficere aliquos actus conditionatos circa ea obiecta, v. g. ſi peccarem, vellem agere pœnitentiam. Quæ ratio ad alias etiam virtutes extenditur, & ſuo modo etiam in miſericordia omnes præcedentes actus locum habent, maximè ſecundus: poſſem enim ego permanens in innocentia miſereri alterius cadentis ex eo ſtatu, & velle eum iuuare.

Item obeditia & religionis erga Deum.

5 Tertiò quæritur, an etiam habuerit virtutes naturales, quæ reſpiciunt Deum: quales ſunt obedientia, religio, fides, ſpes & charitas. De primis duabus non videtur eſſe difficultas; quia naturalis eſſe poteſt inclinatio & virtus ad obediendum Deo, & ad cultum etiam illius: de aliis tribus maior eſt dubitandi ratio, quia non videtur per actus naturales poſſe Deus vt ſummum bonum amari, nec ipſi propter reuelationem credi, nec beatitudo ab illo ſperari.

Aliqui negāt Adamo fidē.

Nonnulli ſupponunt fidem non potuiſſe tunc eſſe, ſed loco illius ſucceſſiſſe cognitionem naturalem de Deo: ſpem etiam aiunt non habuiſſe locum, quia beatitudinem, quatenus fundatur in promiſſione diuina, nullus habitus naturalis ſperare poteſt: de habitu verò amoris cenſent, probabilius eſſe dari potuiſſe.

Ego verò cenſeo, omnes tres habere poſſe locum: & quidem quo ad fidem attinet, oſtendi in materia de ipſa, naturaliter hominem poſſe credere Deo, propter dictum ipſius; nam & Deum eſſe veracem in ſuis dictis naturaliter ſcimus eui denter; vnde intuli, naturaliter eſſe poſſibile Deum loqui nobiſcum: inſuper & res dicta à Deo poteſt eſſe naturalis, ergo tam vtrumque motiuum quàm res ipſa credita poteſt eſſe aliquid naturale; ergo ex hoc capite etiam aſſenſus Deo dicenti propter dictum ipſius eſſe poteſt naturalis. Secundò, quia licet reuelatio ipſa in ſe eſſet aliquid ſupernaturale (quod tamen falſum eſt: eſt enim formatio vocis, quæ naturalis eſſe poteſt;) docui tamen alibi, circa obiectum & motiuum ſupernaturale poſſe eſſe actus naturales; ergo & fides eſſe poteſt, licet aliquid in obiecto includeretur ſupernaturale. Quare autem in nobis requiratur fides ſupernaturalis, dixi ſuo loco, propter proportionem ſcilicet in cognitione requiſita cum amore & aliis actibus ſupernaturalibus, ad quos debet determinare.

Potuit habere virtutes naturales Deum reſpicietes, fidem, ſpem, &c.

Circa obiectū & motiuum ſupernaturale poteſt actus eſſe naturalis.

6 Quod autem nonnulli dicunt, loco fidei ſuccedere cognitionem naturalem de Deo ex creaturis; hoc, inquam, non ſufficit: nam cognitio naturalis non eſt virtus propriè voluntatis. hîc verò agimus de voluntatis virtutibus. At fides licet ratione ipſius aſſenſus non pertineat niſi ad intellectum; ob piam tamen affectionem, quâ intellectus determinatur ad credendum, conſtituit ſpecialem virtutem. quod in cognitione Dei ex creaturis non poteſt inueniri.

Fides ſpecialis virtus voluntatis.

Ex dictis autem colligo, poſſe eſſe ſpem naturalem de beatitudine: nam licet beatitudinem ſperare non poſſem niſi præceſſerit eleuatio ad eam viſionem, & promiſſio Dei de illa, quæ ſunt formaliter ſupernaturalia; at ſemel facta eâ promiſſione, rectè poſſum etiam per actum naturalē amare eam beatitudinem: ita illam amant hæretici qui fide carent: poſſum etiam cognoſcere actu naturali, à Deo dandam, & conſequenter illam ſperare. Imò dixi alibi, valdè eſſe probabile, numquam de facto dici actus ſupernaturales circa vlla obiecta, quin ſimul circa eadem alios etiam naturales eliciamus: ergo poſſunt etiam dari tales virtutes naturales. Idem à fortiori dicendum de amore Dei ſuper omnia, tam vt auctor eſt naturalis, quàm vt ſupernaturalis: vtroque enim modo attingi poteſt per actus naturales. de quo fuſiùs in materia de charitate. Vnde concludo, etiam tales virtutes naturales circa Deum fuiſſe ab eodem Deo cum reliquis moralibus infuſas Adamo. quoad charitatem nobiſcum ſentit P. Suarez cap. 11. quoad alias duas diſſentit, ob rationes iam ſolutas.

Poteſt eſſe ſpes naturalis de beatitudine:

7

Item amor Dei ſuper omnia naturalis.

Et de facto habuit Adā tales actus virtutum naturales.

SECTIO SECVNDA.

De ſubiectione appetitus ſenſitiui.

SVppono, in homine, præter intellectum & voluntatem, eſſe etiam duas alias interiores potentias materiales: vnam cognoſcitiuam, quam nos vocamus frequenter phantaſiam, aliam appetitiuam. Quia autem anima, dum eſt in corpore, ſemper incipit operationes ſuas ab obiectis per ſenſum propoſitis, immediatè autem poſt ſenſum externum operatur ſenſus communis ſeu phantaſia, quâ dirigitur appetitus; inde fit, vt in homine præueniant actus appetitus operationem voluntatis. & hinc oritur in eo difficultas circa bonum morale: nam per illos actus materiales vehementer inclinatur animus in bonū delectabile, etiamſi malum morale ſit. Nec ſolùm

Datur in homine appetitus ſenſitiuus.

antecedenter

antecedenter appetitus reſiſtit, ſed & conſequenter: nam licet voluntas prius amauerit aliquod obiectum honeſtum, volueritque illud exequi; non tamen id exequi ſemper poteſt reſiſtente ipſo appetitu, cui obiectum illud contrarium eſt; vnde Apoſtolus ad Romanos 7. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantē legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati.* &: *Non quod volo bonū hoc ago, ſed quod odi malum.* Hic autem appetitus non tollitur, ex eo quòd homo ſit maxima ſcientia præditus: nam & tunc eodem modo ordinatiè incipit operatio ab appetitu; & etiam tunc ſunt ei obiecta contraria & diſſona.

SVBSECTIO PRIMA.

Probatur ea ſubſectio; & qualiter à Molina explicetur.

8 *Appetitus ſenſitiuus fuit rationi ſubiectus. Scotus hic dubiè locutus.*

APpetitum hunc fuiſſe rationi ſubiectum, certiſſimum eſt inter Catholicos; licet Scotus apud Molinam diſp. 27. & apud Suarez c. 12. num. 3. videatur in hac materia aliquantulùm dubiè locutus, & ſatis propendiſſe ad aſſerendum, non fuiſſe ita ſubiectum, vt non non habuerit frequentes motus ſuos antecedentes rationem. Quidquid verò ſit de mente Scoti, communis, vt dixi, ac certiſſima ſententia eſt, Adamum in ſtatu innocentiæ non habuiſſe rebellem appetitum, maximè in ordine ad obiecta mala aut bona moraliter. Hanc veritatem probant aliqui ex eo loco Eccle. 7. *Inueni, quod fecerit Deus hominem rectum, & ipſe ſe infinitis miſcuerit quaſtionibus.* Verùm relicta reſponſione Caietani magis ſubtili quàm vera, quod ſcilicet verbum illud *inueni* denotet, ratione naturali Sapientem deprehendiſſe rectitudinem hominis, vnde infert, non eſſe ibi ſermonem niſi de rectitudine quoad carentiam peccati; nam ratione naturali deprehenditur, non potuiſſe Deum hominem creare in peccato; eam autem rectitudinem appetitus, cùm non ſit naturalis, non potuiſſe naturaliter cognoſci: hac ergo ſolutione omiſſa, quia Sapiens ibi *inueni* pro deprehendi ſeu cognoui vſurpat, ad quod per accidens eſt, quòd id fiat per rationem naturalem, vel per Scripturam ſacram, cui Sapiens ſtudiebat, vel per infuſam à Deo cognitionem; aliunde cenſeo teſtimonium illud debile eſſe: nam *rectum* non ſignificat neceſſariò ſubiectionem appetitus, etiam in phraſi Scripturæ, ſed & carentiam peccati, & virtutes perfectas; vnde Iob. 1. cap. dicitur: Erat *Iob vir rectus & timens Deum*; certum autem eſt, non fuiſſe in eo ſubiectionem appetitus. Replicant hi: Hoc loco Eccleſiaſtæ Patres vtuntur contra Pelagium, qui dicebat, non fuiſſe in Adamo ante peccatum maiorem rectitudinem quàm in puro homine abſque peccato. Verùm qui ſint illi Patres non dicunt; ſolum enim citant Hieronymum contra Iouinianum lib. 1. qui per rectitudinem eam intelligit, quæ concupiſcentiam remouebat. Nihilominùs dico, etiamſi Patres ex eo loco maiorem rectitudinem probauerint quàm in puro homine abſque peccato, non continuò ſequi, eam fuiſſe ſubiectionem appetitus; potuit enim conſiſtere in virtutibus naturalibus per accidens infuſis, & maximè in gratia ſupernaturali eiúſque donis. Nec Hieronymus eo loco vel verbum dicit ad hoc propoſitum, ſed ſolùm, quòd in paradiſo adhuc fuerint virgines. quod ſine dubio certum eſt.

Aliqui non ſolidè probant ex Eccle. 7. Caietani reſponſio magis ſubtilis quàm vera.

9 *Aliundè oſtēditur debilitas argumenti ex Eccle. 7. deſumpti. Replica ex SS. Patribus reſpondetur.*

Meliùs ergo à Molina & Suarez probatur concluſio communis ex Gen. 2. vbi, cùm ante peccatum Adam & Heua nudi eſſent, non erubeſcebant; nec appetitus mouebatur, niſi primùm poſt peccatum; ideò eis obiecit Deus, *Quis enim indicauit tibi quòd nudus eſſes, niſi quòd ex ligno, de quo præceperam tibi ne comederes, comediſti?* ergo peccatum ſoluit appetitum anteà ligatum. Lege apud Molinam pulchra verba Auguſtini 14. de Ciuitate cap. 17. vnde Paulus ad Romanos 7. poſt verba numero 7. relata ait, *Si autem quod nolo illud facio, iam non ego operor, ſed quod habitat in me peccatum.* Ergo ſentit Apoſtolus per peccatum veniſſe eam rebellionem. Quæ veritas videtur in Tridentino ſeſſ. 5. can. 5. valdè expreſſa: nam ibi dicitur appetitus vocari peccatum aliquando, quia à peccato eſt, & ad peccatum inclinat; non eſſet autem ex peccato, ſi independenter à peccato Adami eadem fuiſſet appetitus inclinatio. Quam etiam veritatem Auguſtinus ſæpè tradidit, Gregorius, Rupertus & alij apud Suarez ſuprà. Neque in hoc puncto vlla eſt inter Catholicos diſſenſio.

Meliùs probatur ex Molina & Suarez.

10

Dices, Homo naturaliter habet talem rebellionem; atqui non debemus fingere miracula ſine neceſſitate; ergo non eſt dicendum, eam fuiſſe in homine impeditam. Reſpondeo negando conſequentiam, quia ſatis magna neceſſitas huius eſt voluntas Dei nobis per Scripturas, Patres & Concilia reuelata; ergo non ponimus id ſine neceſſitate.

Obiectio. Reſponſio.

Difficultas ergo præcipua huius materiæ eſt in declarando modo, quo id factum ſit. Cùm enim ea ſubiectio non ſit homini naturalis, neceſſum eſt fieri per ſpeciale donum Dei, ſiue intrinſecum ſiue extrinſecum. Molina diſp. 27. opinatur, in appetitu ipſo ſenſitiuo productam à Deo fuiſſe qualitatem quamdam, quâ motus rationi contrarij compeſcerentur; imò probabilius iudicat, per eamdem qualitatem hominem redditum incapacem doloris & mortis, ad eum modum, quo per qualitatem glorioſam corpora Beatorum redduntur incapacia mortis & rebellionis appetitus: licet ea, quæ in Beatis eſt, fortior ſit ea; quæ fuit in Adamo; nam illa non impediebat nutritionem, ſecùs hæc. Fundamentum Molinæ; quia Deus debet ſuauiter omnia dirigere, atqui ſi per ſolam extrinſecam prouidentiam coërcuiſſet appetitum, nec ſuauiter, nec iuxta naturam rerum id factum fuiſſet; debuit ergo per aliquid extrinſecum appetitui ſuperadditum: nam gratia & virtutes ſupernaturales, quæ ſunt in animo, ad id non ſufficiunt. In Apoſtolis enim hæc fuere multò maiora; & tamen ſentiebat Paulus aliam legem repugnantem legi mentis ſuæ. Pro hac opinione refert P. Suarez Durandum in 2. diſt. 19. quæſt. 2. licet dicat ibi obſcurè eum locutum. Diſplicet autem ipſi Suario hæc ſententia, eò quòd habitus non poſſit appetitum determinare ad vnum: nam poſt omnem habitum manet in appetitu inclinatio naturalis ad obiectum, & vis productiua actus; nec habitus vllus poteſt impedire, ne phantaſiæ occurrat obiectum, ergo nec impediet, ne appetitus illud amet etiam naturaliter. eſt enim potentia neceſſaria, quæ fertur in ſuum obiectum cùm primùm poteſt.

P. Molina ponit qualitatem à Deo productam, quâ impediantur motus rationi contrarij in appetitu.

11 *Fundamentū P. Molinæ.*

P. Suario diſplicet ſententia Molinæ.

Iudico tamen Primò non repugnare, vt per habitum aut qualitatem aliquam intrinſecam appetitui inhærentem impediantur eiuſmodi motus. Sicut enim poſſibilis eſt in potentia etiam libera vna qualitas; quæ illam determinet & cogat ad vnum, ſiue ea ſit viſio beata, ſiue qualem Patres

Potuit eiuſmodi motus appetitus per qualitatem intrinſecam compeſci.

12 Dominicani ponunt; quibus licet non concedamus illam de facto dari, ne tollamus libertatem, non tamen negamus diuinitus eſſe poſſibilem, & per illam ablatum iri libertatem: cur non etiam eodem modo concedemus, poſſibilem aliam qualitatem materialem natura ſua repugnantem illis motibus appetitus? vnde licet reſultet in phantaſia cognitio obiecti, non tamen in appetitu ſequetur actus circa illud, quia appetitus non eſt tunc potens illud amare: deberet enim carere qualitate illa ipſam in contrarium propellente. Vnde non benè à P. Suarez ſupponitur, adhuc cum eo habitu manere in appetitu omnia requiſita ad ſuos actus; eſt enim ibi poſitum aliquod impedimentum antecedens & impoſſibile cum illis; ergo non poterunt exiſtere.

P. Suarez malè ſupponit.

Secundò tamen dico, difficulter per hanc qualitatem poſſe præſentem explicari quæſtionem. Ratio eſt, quia vel illa qualitas repugnat omnino cum motibus appetitus, vel non: ſi repugnat omnino, ergo non poterunt eſſe tales motus non ſolùm præuenientes, ſed nec ſubſequentes vſum rationis: vnde etiam, ſi voluntas eos permitteret, non tamen eſſe poſſent; quia etiam poſt permiſſionem voluntatis exiſteret in appetitu qualitas illa de ſe contraria talibus motibus, vt ſupponimus; & ea permiſſio non abſtulit illi qualitati contrarietatem cum eis. Hoc autem dici non poteſt, quia etiam in ſtatu innocentiæ poterant eſſe tales motus cum licentia voluntatis rectæ eos ad bonum finem ordinantis, ergo non ſunt impediti per talem habitum.

Ea qualitate poſita difficulter præſens quæſtio explicatur.

13 Quòd ſi proptereà dicatur illa qualitas talis eſſe naturæ, vt pugnet cum eis motibus, non quidem abſolutè, ſed niſi permittantur à voluntate; tunc difficulter valdè intelligitur, quomodo repugnantia eius habitus cum actu appetitus tollatur per conſenſum voluntatis. Dicere enim, *Hæc qualitas natura ſua repugnat alteri ſi ſola ſit; at verò ſi aſſociata, non repugnat illi eidem*, eſt valdè difficilis captu talis repugnantia phyſica duarum formarum, quia hæc non tollitur per hoc, quòd alteri ex illis addatur vna alia tertia: quid enim illa ſuperueniens aufert de iſto habitu? certè nihil; ſi autem nihil, ergo tam relinquit illum contrarium quàm anteà fuerat. Et verò licet aliquis proteruè contendat id eſſe poſſibile; non poterit negari, quin valdè difficulter hoc intelligatur. Saltem ergo ex hoc capite non debemus nos reducere ad has anguſtias; poſſumus enim difficultatem hanc aliter expedire. ideò.

Nec poteſt ea qualitas à conſenſu voluntatis dici dependens.

Fugiendæ ſunt anguſtiæ, quando in plano via eſt.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reſpondetur quæſtioni & obiectionibus Molinæ.

DIco Primò: Appetitus ſubiectio prouenit magna ex parte ex corporis & humorum recta temperie. Hac de re nihil video in Suario, Molina, & aliis; mihi tamen videtur hinc ferè totam quæſtionem decidi. quod probo experientia manifeſta. Conſtat enim etiam poſt peccatum, aliquos habere complexionem talem, vt iraſcibilis in eis excitetur velut indomita quædam beſtia ad minimam occaſionem, ita vt libertatem ferè paſſim amittant; in aliis è contrario talem eſſe, vt iraſci penitus non ſciant Idem cernitur adhuc clariùs in appetitu ſenſitiuo carnali: in multis
14 enim ex diſpoſitione naturali corporis & humorum ita videtur ille ſopitus, vt ſoleamus dicere, In tali homine non videtur peccaſſe Adamus; & ſic de appetitu cibi. in quo puncto minor eſt difficultas, eò quòd ferè ſemper hic à fame & ſiti excitatur; in eo autem ſtatu, quia fames nulla: nulla ſitis futura erat, non fuiſſet periculum, ne excitaretur talis appetitus ratione inuita. Potuit ergo Deus, & ſine dubio ita fecit, tales diſpoſitiones & complexionem naturalem Adamo, Heuæ ceteriſque durante eo ſtatu tribuere, vt vix vllus inſurgeret appetitus in talia obiecta. & in hoc ſenſu potuit eſſe donum illud intrinſecum & proportionatum naturæ, vt volebat P. Molina.

Subiectio appetitus prouenit magna ex parte è recta temperie corporis.

Declaratur in appetitu ſenſitiuo carnali.

Dico Secundò: Per carentiam omnis habitus vitioſi & per habitus naturales virtuoſos valdè etiam frenatum eumdem appetitum. In hac conuenio cum P. Suario ſuprà; & probatur etiam manifeſta experientia, quia idem planè homo cum eadem etiam complexione benè anteà educatus vix tales in ſe ſentiebat motus; at ſi poſteà incipiat ſe tradere luxuriæ, & aliquem acquirat habitum, ita vehementer præuenitur ab appetitu, vt vix ſibi poſſit temperare; ergo habitus hi mali incredibiliter augent eam inclinationem, & è contrario è carentia eorum minuitur, maximè autem accedentibus habitibus bonis in contrarium, 15
quibus ſæpè videtur natura in alteram mutata. Sic enim de ſanctiſſimo Patriarcha noſtro Ignatio legitur: quòd cùm eſſet natura ſua cholericus valdè; ita tamen ſe ſuperauit, vt omnibus dein apparuerit natura phlegmaticus: ſi ergo in tantum habitus naturales iuuant, adhuc reluctante ipſa naturali complexione, quid non efficerent complexione maximè ad bonum diſpoſita? quid habitus illi in maxima ſine dubio intenſione à Deo Adamo dati?

Iuuit etiam carentia habitus vitioſi & habitus virtutum.

Conſtat experientia.

Naturalem complexionē exercitio virtutum viſus eſt mutaſſe S. P. Ignatius.

Quæres tamen; Quo pacto habitus hi naturales poſſunt conpeſcere motus primò primos, qui ſunt in appetitu, cùm hic operetur, antequam voluntas poſſit cum ſuis habitibus operari; vnde ſolùm videntur hi habitus ſufficere ad impediendum, ne diu durent tales motus, at ne inſurgant, efficere non poterunt. Vix aliquis difficultatem hanc mouet.

Habitus virtuoſi quomodo potuerint compeſcere motus primò primos.

Suarius quidem ad aliud propoſitum explicans, quomodo per actus virtutum homo compeſcat eos motus, ait; Quia quò magis impedita eſt anima aliis actibus, eò minùs attendit, vt percipiat obiecta mouentia appetitum, eáque appetat. Verùm hæc ratio non eſt ſufficiens, quia non neceſſariò homo in eo ſtatu intentus ſemper erat amori Dei aut aliis ſimilibus obiectis. Vtinam ita feciſſet Adamus, nec dediſſet occaſionem tentationi: ergo ſaltem, quando non erant tales actus intenſi, poterant inſurgere in appetitu ſimiles motus.

Suarius non explicat benè hanc difficultatem.

Pro explicatione aduerto, cùm primùm in phantaſia excitatur cognitio de aliquo obiecto, etiam in intellectu excitari cognitiones de eodem, vnde 16
fit, vt ſi intellectus ſimul habeat vehementes ſpecies de deformitate v. g. fornicationis, cùm primùm occurrit tentatio, etiam excitentur per ſympathiam ſpecies illæ de ea malitia: vnde, antequam appetitus inſurgat, iam intellectus eo caſu cognoſcit bonum morale; ſeu rationem mali in obiecto propoſito; hinc fit, vt anima, quæ eadem debebat concurrere tam cum appetitu quàm cum voluntate, cùm æquè trahatur in vtramque partem, non tam facilè in appetitum prorumpat; ad quod maximè conducunt habitus; nam habitus, excitata cognitione de obiecto, inclinant ad illud: ergo in tali caſu quodammodo præuenit inclinatio

Explicationi quædam præmittuntur.

Caſus, vbi inclinatio voluntatis præuenit actū appetitus.

inclinatio voluntatis actum appetitus; & ſic vel illum omnino impedit, vel ſaltem ita retardat, vt nec tam intenſus ſit, nec tam potens; adiuncta autem optima & pacatiſſima humorum compoſitione, ſine dubio ferè ex toto compeſcitur appetitus. Quia verò fortè hoc non ſufficit,

Acceſſit extrinſeca Dei manutenentia.

Tertiò dico cum Suario & aliis, etiam interuenisse extrinſecam Dei prouidentiam & manutenentiam; vt ſi in aliquibus caſibus non omnino nec per habitus nec per naturalem diſpoſitionem ſufficienter compeſcerentur tales motus, Deus illos ſingulariter impediret.

Soluuntur rationes P. Molinæ.

Hinc autem ſoluuntur rationes P. Molinæ. Reſpondeo enim, Deum ſatis conformiter naturis rerum impediuiſſe eos motus, & per intrinſecam complexionem, & per intrinſecos habitus virtutum; neque eſſe inconueniens, vt aliquando in vno aut altero caſu per extrinſecam prouidentiam
17 etiam impedirentur; ſicut ipſemet Molina paulò antè docuerat in ordine ad errorem, fuiſſe hominem ſpecialiter per extrinſecam prouidentiam impeditum ne erraret, ad quod nullum poſuit intrinſecum habitum. Concedimus etiam Molinæ, ſolum habitum gratiæ non ſedaſſe eam rebellionem, vt in Apoſtolo conſtat; negamus tamen habitus naturales, complexionem & prouidentiam Dei ſpecialem ſimul ſumpta id non præſtitiſſe. Imò addo, habitus ſupernaturales & gratiam ipſam, in quacumque fuerint intenſione, per accidens ſe habuiſſe ad eam ſubiectionem appetitus; quia, vt alibi dixi, nec gratia nec habitus illi inclinant aut facilitant voluntatem ad bonum: vnde planè inſenſibiliter, vt ſic dicam, inhærent animæ, ideóque non iuuant ad frenandum appetitum.

Solus habitus gratiæ non ſedauit rebellionem appetitus.

Non eſt neceſſarius aliquis habitus ſupernaturalis ad frenandum appetitum.

Vnde tandem Quartò dico, non eſſe neceſſarium ponere in anima habitum aliquem ſupernaturalem, à quo ea ſubiectio proueniat, in quo conuenio cum Molina & Suario. Ratio eſt, quia per prædicta ſaluatur ea ſubiectio; & quia haud ita facilè explicatur, quid ille habitus præſtaret, niſi diceretur eſſe de numero illorum, qui quaſi ſenſibiliter facilitaret voluntatem ad obiectum honeſtum: quo pacto, ſine dubio, ſicut habitus naturales ob eam facilitatem cauſſant ſubiectionem
18 appetitus, ita & talis habitus ſupernaturalis. Et ego alibi docui, valdè eſſe probabile, dari de facto aliquos tales ſupernaturales acquiſitos per actus, & facilitantes: quâ doctrina poſita, etiam eſt probabiliſſimum, eos eſſe Adamo infuſos, & valdè eos iuuiſſe ad frenandum appetitum. Sicut enim Deus infudit illi facilitatem ad actus naturales virtutum, & ſimul gratiam; ita eſt credibile infudiſſe etiam facilitatem ſupernaturalem, ab eis habitibus ſupernaturalibus per ſe acquiſitis ordinariè prouenientem: at in tali ſententia non eſt ponendus vnus ſimplex habitus (vt aliqui videntur docere, & contra quos ego quartam hanc concluſionem trado) ſed multi reſpondentes multis ſupernaturalibus virtutibus per ſe infuſis, quæ ſunt in homine:

Adamo infuſa facilitas frenauit appetitum ſupernaturalis.

In Adamo multi habitus ſupernaturales aggregati.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo dubia ex dictis ſoluta.

Subiectio appetitus non dependet à ſupernaturali gratia ratione per ſe.

PRimum, de quo hîc fusè tractari ſolet, eſt, an hæc appetitus ſubiectio ſit in ſe aliquid ſupernaturale, & includat gratiam aliáque dona. Reſpondeo ex dictis, ſi ſecundùm ſe conſideretur hæc pax inter appetitum & rationem, non eſſe dependentem vllo modo ab ordine ſupernaturali gratiæ, ſed eodem modo potuiſſe eſſe in ſtatu naturæ non eleuatæ; niſi fortè, quâ parte dixi præcedenti concluſione eſſe probabile, prouenire ſaltem inadæquatè ab habitibus ſupernaturalibus facilitantibus; nam ex eo capite iam includitur eleuatio ſupernaturalis: quia verò illi habitus etiamſi aliquid præſtarent, non tamen eſſent neceſſarij; nam per priora capita ſine illis rectè explicatur ſubordinatio; ſemper adhuc eſt verum, eam fuiſſe in ſe independentem ſimpliciter ab eleuatione ad ordinem ſupernaturalem.

Quomodo conſiderata ſubiectio appetitus connexa ſit cum gratia ſupernaturali.

Si verò conſideretur ea ſubiectio, quatenus conducens homini ad reſpondendum meliùs gratiæ, & auxiliis illius; itémque ad conſequendam faciliùs & cum maiori augmento æternam beatitudinem, ſine dubio habet connexionem cum eo ordine non ratione ſui, ſed ratione finis ad quem à Deo ordinata eſt. Secundò, ex dictis intelligitur ſolutio alterius dubij, de quo D. Thomas hîc an ſcilicet in primo homine fuerint paſſiones. Dupliciter vſurpantur paſſiones: vno modo in malum pro motibus contrariis rationi: in hoc ſenſu hucuſque probatum eſt, eas non datas in homine. Secundo, vſurpantur pro actibus voluntatis factis cum commotione appetitus & partis inferioris, ſiue in bonum ſiue in malum; & ſiue ea commotio ſit poſterior, ſiue prior ipſo vſu rationis. Sic aliquando quis in amorem Dei aut in compaſſionem dolorum Chriſti ita excitatur, vt & pars inferior ſeu corpus ipſum videatur totum immutari ac commoueri. In hac ſecunda acceptione dicimus, fuiſſe aliquas paſſiones in homine etiam in eo ſtatu, ſolùm tamen circa obiecta naturæ rationali ſeu rationi conuenientia, vt in amore Dei in aliis ſimilibus actibus; quia hoc ipſum erat magna perfectio, & iuuabat haud parum volũtatem, vt cum voluptate maiori in ſuos actus prodiret. de quâ re Suarez ſuprà à n. 27. vbi ex Auguſtino & D. Thoma ſupponit, in eo ſtatu nullam potuiſſe eſſe triſtitiam aut dolorem, ideóque eas paſſiones fuiſſe ſine vlla moleſtia aut afflictione; nec potuiſſe eſſe de malo præſenti, nec de imminenti, quia apprehendebatur facillimè vitabile, ideóque non affligebat.

19

Paſſiones dupliciter vſurpantur.

Paſſiones aliquæ fuerunt in Adamo in eo ſtatu, ſed ſine triſtitia.

DISPVTATIO

DISPVTATIO TRIGESIMANONA.

De potentia Adami ad peccandum in eo ſtatu.

SECTIO PRIMA.

Quomodo potuerit peccare mortaliter.

1 *Nimis certũ eſt, Adamum potuiſſe peccare.*

VARIA ſub hoc titulo occurrunt, quæ breuiter expediemus. Primum eſt, an ſimpliciter homo in eo ſtatu habuerit potentiam peccandi mortaliter, ſiue per illud peccatum caſurus fuiſſet à iuſtitia, ſiue non. Reſpondeo, in hoc ſenſu nullam eſſe difficultatem, quia peccauit de facto mortaliter, ergo potuit peccare. Ideò ſecundum dubium ſit, an non ſolùm potuerit peccare contra præceptum illud, de non guſtando ligno ſcientiæ, ſed etiam in alia quacumque materia graui. Quidam dicunt, Si in ea materia non peccaſſet, non permittendum à Deo in vlla alia peccare. *Adam poterat peccare in varia materia graui.* Nihilominùs communior & certior ſententia contrarium docet; tum quia de facto non ſolùm peccauit directè contra præceptum non comedendi de ligno vitæ, ſed maximè, & quidem priùs, ex ſuperbia (vt Auguſtinus & alij docent, de quo infrà) ergo habuit poteſtatem peccandi etiam in aliis materiis, Secundò, quia non conſtat, eam libertatem illi fuiſſe vllo modo ablatam: gratia enim & dona ſupernaturalia non magis impediebant cetera peccata quàm hoc; ergo eodem modo diſcurrendum eſt de ceteris. *An per quoduis mortale amiſſa fuiſſet iuſtitia originalis.* Hinc tamen Tertiò dubitatur, an per alia peccata mortalia amiſſurus fuiſſet iuſtitiam originalem, & rectitudinem rationis. *Iuſtitia originalis variè ſumitur.* Pro ſolutione aduerto, iuſtitiam originalem poſſe ſumi vel pro ſanctitate & gratia habituali doniſque ſupernaturalibus: quo
2 ſenſu certum eſt, eam amitti per quodlibet mortale; neque id in dubium in præſenti vertitur. Alio modo ſumi poteſt, & pro eâ ſubiectione appetitus, & pro immunitate à morte temporali, aliiſque doloribus. Et de hac iuſtitia, quia ex natura ſua non pugnat cum mortali, quæritur, an per quodcumque fuiſſet adimenda homini, an per ſolam comeſtionem de ligno vetito.

Catherinus & Abulenſis negãt amittendam fuiſſe. Abulenſis Gen. 3. quæſt. 6. & 7. & Catherinus ibidem cap. 3. num. 3. putant non fuiſſe amittendam: nam de facto Heua peccauit ante Adamum; & non amiſit eam iuſtitiam, niſi Adamo peccante: non enim Heua erubuit antequam Adam peccaret. Vnde adhuc inferri videtur, nullum fuiſſe eam iuſtitiam amiſſurum, licet comederet de ligno, niſi Adamus etiam comediſſet: ipſe enim ſolus (inquiunt hi) tam pro ſe quàm pro aliis amitttere eam poterat, ceteri neque pro ſe neque pro aliis. Poteſt autem ea ſententia ſuaderi ex ſuprà dictis, quòd ea iuſtitia fuerit in ſe naturalis ordinis, ideóque non debuerit amitti per peccatum. Confirmatur: Propter ſolum eſum de ligno ſcientiæ minatus eſt Deus Adamo mortem, ergo.

Meliùs affirmatur. Contraria tamen ſententia videtur probabilior. Ita D. Thomas ac Thomiſtæ cum illo apud Suarez ſuprà. vbi & ipſe eam defendit. *Probationes aliquæ minùs validæ reiiciuntur.* Probari ſolet Primò, qua peccatum mortale repugnat rectitudini illius ſtatus: eſt enim ex ſe omne mortale maximè contra rectitudinem rationis. Hæc tamen ratio probat quidem aliquid, non tamen quod intendit: nam ſiue dicenda ſit rectitudo, ſiue non, ea ſubiectio appetitus rectæ rationi, quærimus, an illa manſiſſet cum aliquo alio mortali: *Prima.* 3 ex natura enim rei mortale non deſtruit eam rebellionem, quomodo ergo probatur illam cauſſandam per quodlibet mortale; *Secunda.* Secundò argumentantur; Ea rectitudo pendebat ab eo, quòd ratio ſuperior eſſet ſubiecta Deo, ergo hac ablata ſubiectione per mortale, debuit etiam auferri altera ſubiectio. Reſpondeo, in hoc argumento ſupponi id de quo diſputatur: certum enim eſt, quòd ſi ea ſubiectio appetitus non erat duratura, niſi quando homo ſubiiciebatur Deo; certum, inquam, non poſſe illam manere ſtante aliquo mortali. Abulenſis & Catherinus dicent, non fuiſſe eam ſubiectionem datam à Deo cum tanta limitatione & dependentia, ſed præciſè quamdiu homo non comediſſet de ligno vetito. Iam ergo incumbit arguenti probare antecedens illud. *Tertia.* Tertiò ſolet pro ea ſententia argui; quia per peccatum homo fiebat dignus pœna æterna, ergo capax doloris. quod etiam repugnat rectitudini illius ſtatus. Reſpondeo, hîc iterùm argui à repugnantia totius integræ rectitudinis vt integræ ad repugnantiam cuiuſlibet partis. quæ non eſt bona argumentatio. Fatebitur ergo Abulenſis, rectitudinem, ſecundùm totum id quod dicit, non potuiſſe manere; at dicet manſiſſe ſaltem ſubiectionem appetitus ad rationem: quia hæc (vt ſæpè dixi, ſiue vocanda ſit rectitudo, ſiue non, non habet repugnantiam cum mortali, vel ſaltem hucuſque non eſt oſtenſa.

4 *Quarta ex Auguſtino.* Quarta aliorum ratio, quia, iuxta Auguſtinum lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 30. Heua, quia peccauit antequam comederet, fuit reddita capax deceptionis; ergo iam amiſit rectitudinem: nec poteſt dici amiſſam quoad incapacitatem erroris, non autem quoad alios effectus: hoc, inquam, dici non poteſt, quia non eſt maior ratio de vno quàm de alio. *Caietani ſẽtentia reiecta à quibuſdã.* Vnde quidam reiiciunt ſolutionem Caietani dicentis, Heuam partialiter amiſiſſe ante eſum pomi iuſtitiam originalem, non totaliter: reiiciunt, inquam, quia putant per illa verba Gen. 3. *Vidit mulier quod bonum eſſet lignum ad veſcendum, & pulchrum oculis, aſpectúque delectabile,* ſignificari iam aliquam rebellionem partis ſenſitiuæ. *Nec ea quarta ratio eſt ſolida.* Ego tamen non video vim huius argumenti; nam eis verbis nullus error Heuæ ſignificatur: nam & pomum fuiſſe pulchrum, & ſuaue guſtui, ſine vllo errore iudicari poterat; non eſt ergo, cur inde quidquam de errore, multò minùs de rebellione inferatur: quòd ſi aliquid inferretur, non video, cur contra Caietanum inferatur amiſſio totius iuſtitiæ originalis ad illa verba. Ad replicã verò, quòd non ſit maior ratio de vna parte iuſtitiæ quàm de alia, facilè reſponderent Abulenſis & Catherinus, Primò ex Scriptura nobis cõſtare de vno, non verò de altero; cumque id pendeat à ſola voluntate Dei, rectiſſimè ex ea reuelatione aſſignari diſparitatem. & ita omnes debent reſpondere: nam ſiue ea rectitudo adæquatè conſiſtat in habitibus naturalibus, ſiue in illis ſimul cum aſſiſtentia extrinſeca Dei; admittimus tamen per peccatum amiſiſſe Adamum eam aſſiſtentiam,

non

non autem amiſiſſe habitus naturales. Sicut ergo vnam partem ſubiectionis dicit argumentans amiſſam, alteram non; etiam per eſum ligni; quidni Abulenſis, Catherinus & Caietanus dicant per alia peccata ab eſu diſtincta amittendã fore incapacitatem erroris, non verò ſubiectionẽ appetitus?

Rationes ſolidiores pro ſententia affirmante.

5 Ex his conſtat, non eſſe vllum argumentum efficax contra ſententiam Abulenſis, ideóque haud improbabilem eam eſſe; contrariam tamen probabiliorem dixi, tum propter auctoritatem communem, quæ in ſimilibus quæſtionibus maximum habet pondus; tum quia, cùm omne peccatum mortale reddat hominem inimicum Dei, dignúmque & tẽporali morte & priuatione omnis ſingularis beneficij à Deo collati, debemus dicere, per quodlibet mortale hominem eas pœnas incurriſſe, ni ſi aliunde de contrario nobis conſtet, prout in præſenti non conſtat: nec poteſt Abulenſis pro ſe poſitiuum afferre argumentum; ergo debemus æqualiter de omnibus peccatis diſcurrere. Confirmo: Non eſt credibile, minores pœnas hominem incurſurum propter peccatũ grauius quàm propter leuius; atqui alia peccata poterant eſſe maiora multò quàm eſus ligni, nam & ſuperbia, & odiũ Dei, & irreligio, & multa alia sũt abſque dubio maiora: ergo à fortiori per hæc incurriſſet eas pœnas; ergo nõ poteſt dici ſolùm incurrendas propter eſum ligni.

Adã in alia materia peccans pro ſe ſolo iuſtitiam originalem amiſiſſet.

6 Aduerte tamen hîc eſſe ſermonem de amiſſione iuſtitiæ in Adamo per quodlibet aliud peccatum ſolùm quoad ſe; nam pro poſteris non eam amiſiſſet niſi per eſum ligni: quia Deus non conſtituit Adamum caput poſterorum, nec in ipſum tranſtulit eorum voluntates, niſi in ordine ad obſeruationem illius præcepti: ad quod per accidens ſe habet maior aut minor grauitas alterius peccati. At in ordine ad ſe, vbi propria volũtate peccabat, non eſt cur illum leuiores dicamus incurſurum pœnas per grauius peccatum, quàm per leuius incurrit.

Reſpondetur rationibus cõtrariæ ſententiæ.

Iam ad rationes in oppoſitum. Ad primam inſinuatam in propoſitione quæſtionis, & poſteà ſecũdo loco poſitam, fatemur, potuiſſe manſiſſe eam ſubiectionem cum aliis peccatis mortalibus; at dicimus non fuiſſe id expediens, vel ſaltem, Deum ob alios fines noluiſſe continuare tale beneficium erga ingratum. Neque eſt eadem ratio de habitibus & complexione, quam ſine dubio Deus illis non abſtulit: nam hæc quia ex ſe ſunt dona naturalia, & iam ſine miraculo auferri non poterant, non abſtulit nec per alia peccata, nec per ipſum etiam eſum ligni.

Replica refellitur.

Replicabis, à me ſuprà maximam partem eius ſubiectionis poſitam eſſe in complexione naturali & habitibus; ergo ſi hi manſerunt non obſtante peccato, etiam manſit ſubiectio. Reſpondeo Primò argumentum hoc non tam eſſe contra præſentem difficultatem, quàm ad probandum vniuerſaliter, etiam poſt eſum ligni manſiſſe in Adamo eam ſubiectionem. Reſpondeo Secundò, benè hoc argumento probari, in primis parentibus non fuiſſe tantam rebellionẽ etiam poſt peccatum, quantam in omnibus nobis: neque id eſt abſurdum vllum, quia neque in aliis hominibus (vt dixi ſuprà) eſt æqualitas in hac materia, ſed ſumma differentia.

Homines inæquales in paſſionibus.

Quidam enim vix à natura vllas videntur habere paſſiones, alij nihil ferè niſi paſſiones oſtendunt.

7 Nihilominùs nego ſimpliciter, primos parentes habuiſſe totam ſubiectionem; quia manutenentia, ſeu ſpecialis Dei prouidentia, quâ vltimò ea ſubordinatio complebatur, ceſſauit poſt peccatum. In corpore item, quia incepit ſtatim pati dolores, æſtus, labores, &c. aliquo modo turbata eſt complexio naturalis; vnde ſimpliciter non permanſit in eis appetitus ſubordinatio.

Heua an, priuſquam Adam comederat, ſenſerit rebellionẽ appetitus.

Ad ſecundam pro Abulenſi rationem ex Heua non erubeſcente ante peccatum Adami reſpondetur in primis, nimis eam probare: nam comminatio illa, quòd morte morituri eſſent in quocumque die comederent, ſine dubio comprehendit etiam quemlibet ſeorſim, ac ſi dixiſſet: *Adam, ſi comederis, morte morieris; Heua ſi comederis, morte morieris*: alioquin vno ſine altero comedente non incurriſſet pœnam illam, quod videtur planè eſſe contra ſenſum eorum verborum; ergo non poteſt probabiliter negari, eò ipſo quòd Heua comedit, amiſiſſe iuſtitiam, & rebellaſſe appetitum, etiamſi non ſtatim erubuerit.

Cur autem non erubuerit P. Suarez à n. 16. duas reddit rationes. Prima eſt, quia non habuit obiectum: occupata enim in perſuadendo marito, ad nihil aliud attendit. Secunda, quia Adam antequam peccaſſet, ex dono innocentiæ probabiliter nec in ſe ſentiebat motus libidinis, nec in aliis aſpectus ipſius cauſſare illos poterat, etiãſi alter careret ſubiectione appetitus. Fortaſſe etiã dici poteſt, Deum non permiſiſſe, vt in actu ſecundo inſurgeret appetitus, licet iam incurriſſet pœnã; vt nonniſi Adamo peccante notaretur, maximè illa rebellio.

SECTIO SECVNDA.

An potuerit Adamus in eo ſtatu peccare venialiter.

Dvo hîc tantùm occurrunt examinanda non admodum difficilia: vnum eſt, an potuerit in eo ſtatu priùs peccare venialiter quàm lethaliter: alterum, an ſi venialiter peccaret, amitteret eo ipſo iuſtitiam originalem. 8

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ ſententiæ circa primum quæſtionis ſenſum.

Sententia Scoti & aliorum, qui putant Adamũ potuiſſe peccare venialiter:

Circa primum prima ſententia eſt Scoti in 2. diſt. 21. Gabrielis ibidem diſp. 22. q. 1. art. 3. dub. 1. Maioris & Baſſol. diſp. 21. qui cenſent, potuiſſe in eo ſtatu eſſe peccatũ veniale tam ex ſubreptione quàm ex perfecta aduertentia. Altiſiodorenſis verò & Almainus apud eumdem ibi, ſolùm admittunt veniale ex plena aduertentia in materia leui, v.g. verbum otioſum, &c. quia talia peccata nullum ſupponunt errorem; qui alioquin illi ſtatui repugnabat. 9

Aliorum, qui dicunt eum non potuiſſe.

Secunda ſententia, quam D. Thomas, Thomiſtæque omnes, Durandus, Bonauentura, & alij apud Suarez ibi defendunt, omne peccatum veniale illi dicit repugnaſſe. Hanc etiam ſententiam tuetur Suarez; relictis tamen aliorum fundamentis, totam repugnantiam præciſè reducit ad extrinſecam Dei prouidentiam & voluntatem dandi auxilia, quæ per ſcientiam mediam viderat efficacia ad euitanda ea peccata.

Suarez ex Auguſtino vrget pro ſe argumenta.

Porrò in Deo fuiſſe talem prouidentiam perſuadet ſibi ex eo, quòd Auguſtinus 14. de Ciuitate Dei cap. 10. & maximè 26. ait: *Homo in paradiſo quamdiu hoc volebat quod Deus iuſſerat, viuebat ſine vlla egeſtate*; ergo non poterat habere peccatum veniale. quod peius eſt omni egeſtate.

Confirmat Primò ex eodem Auguſtino, qui addit infrà, tunc futuram ſummam in carne ſanitatem, in animo totam tranquillitatem; quomodo autem tota eſſet tranquillitas, ſi peccatum eſſet veniale?

veniale? Præterea addit Auguſtinus, nihil omnino triſte, nihil inaniter lætum, certum autem eſt, veniale eſſe quamdam inanem lætitiam. *A ratione.* Confirmat Secundò à ratione, quia debuit in eo ſtatu Adamus præſeruari ab omni moleſtia corporis, ergo maiori ratione etiam à veniali. Nec ſufficit dicere, vitare veniale in manu ipſius fuiſſe, non ſic alia mala: hoc, inquam non ſufficit; nam etiam ad mala vitanda neceſſaria erat aliqua ipſius diligentia: ergo, ſi Deus illum congruè ſemper erat excitaturus, vt vitare vellet eas moleſtias phyſicas; à fortiori etiam excitaturus videbatur, vt vitaret omnia venialia.

Confirmatur Tertiò à poſteriori, quia alioquin fieri potuiſſet, vt in eo ſtatu acquireret habitus vitioſos, & valdè intenſos, inclinantes ad venialia, & per quos diſponeretur ad mortalia. Prætereà, multiplicatis hominibus, poſteà etiam
10 multiplicari poſſent fraudes, mendacia, ambitiones cęteráque peccata leuia: quæ non poſſent non grauiter turbare reipublicæ illius ſummam concordiam.

Quartò denique confirmatur, quia peccans venialiter non poſſet cælum ſine præuia ſatisfactione pœnali intrare; nam recurrere ad amorem Dei ſuper omnia, vt recurrit Scotus, non videtur ſufficiens: tum quia illemet amor ob peccati remorſum grauem moleſtiam cauſſaſſet, quæ non poterat eſſe in eo ſtatu; tum quia non videbatur ille amor ſufficiens ſatisfactio: non enim tantum pœnæ ſuſtinuiſſet quantum delectatus fuiſſet in peccato, ergo. Hæc eſt ſubſtantia eius opinionis quoad peccata venialia in communi & generaliter: nam quoad peccata ex ſubreptione aliam adducit rationem, quia in eo ſtatu nulla potuiſſet eſſe ſubreptio; hæc enim valdè repugnaret illius ſtatus perfectioni. *Alia ratione vtitur Suarez quoad peccata ex ſubreptione.* quod tam de ſubreptione prouueniente ex appetitus rebellione, quàm de ſubreptione ex ſola intellectus repentina propoſitione cenſet intelligendum: nam, quæ dicta ſunt ſuprà ad probandam appetitus ſubiectionem, etiam probant eodem modo, nec in voluntate dari motus vllos indeliberatos, alioquin per illos etiam poſſet voluntas ad malum trahi; & fortè tales eſſent peiores motibus appetitus, eò quòd eſſent in nobiliori potentia, & conſequenter magis viderentur impedituri ipſius libertatem; præterquàm quod videtur eſſe repugnantia in terminis, vt in voluntate inſurgant motus ſubreptitij, quin ſimul etiam in appetitu: nam etiam in eo ſtatu cogitatio omnis incepiſſet à phantaſia; ergo ſi fuit aliqua inordinata in intellectu, etiam in phantaſia fuit, & hanc ſtatim ſecutus fuiſſet actus appetitus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid videatur probabilius.

11 *Ratione ſtatus non neceſſitatus fuit ad non peccandum venialiter. Ratio eſt manifeſta.*

DIco Primò, ratione ſtatus non erat antecedenter neceſſitatus Adam ad non peccandum venialiter. Hæc eſt Patris Suarez ſuprà n. 21. probatúrque manifeſtè: nam ſi intenſiſſima ſanctitas, præcedens cognitio vehemens boni moralis, tranquillitas animi, &c. non impediuit Adamum, ne Deum offenderet grauiter; certè multò minùs impedire poterat, ne offenderet leuiter; vt ex ſe patet. Deinde, nec poteſt dici, ob magnitudinem illius ſtatus, materiam omnem fuiſſe grauem, ideóque omne peccatum futurum mortale: hoc, inquam, dici non poteſt; nam ſanctitas perſonæ non eleuat quamcumque materiam leuem ad rationem mortalis; alioqui Apoſtoli, qui in ordine ſupernaturali multò erant altiores Adamo, non potuiſſent venialiter peccare. quod eſt abſurdiſſimum: Nec prætereà dici poteſt, ex modo pecandi omnia futura mortalia, quaſi eſſent formalis contemptus Dei; id enim gratis omnino dicitur: cur enim propter recreationem non potuiſſet mendacium leue proferre, aut verbum otioſum, aut ex conſideratione peccare? imò (vt benè obſeruat P. Suarez) nec in ipſo peccato mortali Adami fuit talis formalis contemptus magis quàm in homine de facto; qui ſuperatus fame aut delectatione cibi, comedit perdicem die Veneris. Vnde enim vel in Scriptura, vel alibi reperitur indicium eius formalis contemptus? Nec denique dici poteſt, tunc ideò omnia futura mortalia, quia homo non habuiſſet tentationem ad veniale: hæc enim eſt ratio valdè friuola, tum quia etiam potuiſſet dæmon tentare ad veniale; potuiſſet etiam ipſummet obiectum extrinſecum propoſitum per cognitionem tentare: nam etiam ab intrinſeca propoſitione ſunt tentationes. Denique, quia etſi nulla fuiſſet tentatio, non proptereà materia eſſet grauis aut grauiter prohibita; cur ergo eſſent cenſenda omnia mortalia?

Occurritur dicendis in contrarium Primò. *Secundò.* 12 *Tertiò.*

Secundò dico, cùm ex parte eorum quæ in homine reperiebantur nulla eſſet repugnantia cum peccato veniali, probabiliorem videri ſententiam Scoti, quòd ſcilicet potuerit eſſe in eo ſtatu aliquod veniale: illam probo, quia vt ipſe P. Suarius alibi docet) quando nihil in contrarium obiicitur, voluntas ſemper poſſidet ius ſuæ libertatis; atqui in præſenti ex parte antecedentium nulla ponitur repugnantia obſtans ne eſſet veniale, ergo dicendum eſt, voluntatem habuiſſe omnino ſuam libertatem, potuiſſéque illud committere. *Potuit peccare venialiter. Probatur.* Vrgeo hanc concluſionem argumento efficaci valdè & ad hominem contra eumdem P. Suarez, qui agens de dæmonum ac damnatorum impoſſibilitate ad non operandum vnquam benè moraliter; oſtendit contra Patrem Vaſquez & alios, 13 non poſſe ex auxilij congrui præciſa negatione eam impoſſibilitatem oriri, ſed debere poni aliquid antecedens, à quo proueniat. Argumentatur autem ſic: Vel Deus per ſcientiā mediam præuidit in aliquo ex damnatis bonū aliquod opus, vel non præuidit, ſi non præuidit ergo ea repugnantia non poterat prouenire ex ſpeciali Dei negatione auxiliorum; nam in ſtatu cōditionato non præuidebatur ea negatio, quin potiùs negatio deſumebatur ex præuiſione conditionali: ſi verò præuidit aliquos benè operantes, iam in illis ſunt omnes difficultates quæ fieri poſſent, ſi concedeentur de facto aliqua bona opera fieri à damnatis; ergo, vel dicendum eſt, eam impoſſibilitatem eſſe antecedentem vel nullam eſſe; & non neganda de facto aliqua bona opera naturalia in damnatis. *P. Suarez contra Vaſquez.* Hoc argumentum Suarij, & quidem bonum (vt ſuo loco oſtendi) ego retorqueo euidenter in hac materia contra illum. Vel enim Deus per ſcientiam mediam in ſtatu iuſtitiæ originalis vidit aliquem primò peccantem venialiter, vel nullum vidit: ſi nullum, ergo debet eſſe aliqua repugnantia antecedens, vt Thomiſtæ volebant, & non eſt deſumenda præciſè ex voluntate Dei, de dandis auxiliis præuiſis congruis per ſcientiam mediam, vt docuit Pater Suarez: nam hæc voluntas non præuidebatur per ipſam ſcientiam mediam, cùm potiùs ſupponat eam ſcientiam, vt defendunt omnes, qui ſcientiam mediam benè explicant. *P. Suarez ſumet argumēto in alia materia facto hic efficaciter expugnatur.*

Si

Si verò Deum inter infinitos homines, quos videbat per ſcientiam mediam in ſtatu iuſtitiæ originalis, dicatur vidiſſe aliquos, qui in eo ſtatu venialiter primò peccaturi erant, argumentor inde; quia iam in eis vrgent omnia argumenta Patris Suarez, an in eo ſtatu fuiſſent habitus vitioſi, fraudes, mendacia, leuia & ambitiones, quæ rempublicam turbarent; item, quomodo illi homines ſatisfacerent pro peccato eo veniali. Quòd ſi non eſt inconueniens ea videre in eo ſtatu innocentiæ per ſcientiam mediam, neque etiam erit inconueniens ea videre per ſcientiam abſolutam, quia poſſibili poſito in actu nullum ſequitur abſurdum; ergo etiamſi dicamus futurum talem eum ſtatum de facto, ſi Adamus non peccaſſet, nihil diceremus abſurdum.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur argumentis in contrarium: & quid de veniali per ſubreptionem.

TErtiò probo eandem concluſionem reſpondendo his quæ contra eam obiiciebantur; ſi enim illis bene ſatisfaciam, cauſa ſtat pro voluntate poſſidente ius ſuæ libertatis, vt ſuprà dixi. Ad Auguſtinum ergo, in quo maximè fundata videtur ea opinio, reſpondeo, ipſum ſe manifeſtè ibi explicuiſſe; ait enim, *Quamdiu hoc volebat quod Deus iuſſerat*: ergo Auguſtinus eam omnem felicitatem, &c. tamdiu præciſè ibi docet duraturam: quamdiu homo Deo obediebat; ergo ſupponit illi fuiſſe liberum non obedire, & per inobedientiam venialem aliquid amittere de eâ felicitate.

Reſpondetur ad Auguſtinum.

Obiectio pro Auguſtino

Dices, Auguſtinus ſolùm loquitur ibi de obedientia circa præceptum poſitum non comedendi de ligno vetito. Sed contrà euidenter, ergo etiamſi

Reſpondetur, Auguſtinum aliud ſenſiſſe.

15 in aliis materiis grauiter peccaſſet Adamus, adhuc ex mente Auguſtini retinuiſſet eam felicitatem: quod abſurdum meritò ab omnibus reputatur: ergo vel teſtimonium Auguſtini nimium probat; vel dicendum eſt, illum loqui de obedientiâ in omni præcepto. Atqui etiam ea quæ ſub veniali obligant, ſunt à Deo iuſſa, & in eis exercetur obedientia; ergo Auguſtinus non magis ibi loquitur de inobedientiâ in materiâ eius ligni quàm in aliâ: nec in graui magis quàm in leui. Magis videtur Auguſtinus illis ibi fauere qui dicunt, per quodlibet etiam veniale amittendum fore illum ſtatum (de quo paulò pòſt) quàm pro præſenti quæſtione.

Magis declaratur mens Auguſtini.

Breuiter tamen pro maiori explicatione Auguſtini reſpondeo; miſerias & moleſtias eo modo excludi ab eo ſtatu quo & peccata; ac proinde, ſi peccatum fuiſſet leue, fortè leuem aliquam afflictionem habituram ibi locum ex mente Auguſtini. Confirmo: Nam quod docet de tranquillitate ſummâ. &c. ſemper debet intelligi cum eâ limitatione eiuſdem Auguſtini, *Quamdiu homo volebat quod Deus iuſſerat*: ſi ergo in leuibus à Deo deficiebat, leues aliquas potuit habere moleſtias.

Adhuc replicatur pro cõtraria mente Auguſtini.

Dices, Hæc explicatio non poteſt applicari ad illa verba, *Nihil inaniter lætum*, nam ipſum peccatum veniale eſt quædam lætitia inanis: ergo cùm illud ibi neget Auguſtinus, cenſuit, nullum futurum veniale; alioquin eſſet hic ſenſus eius propoſitionis, quamdiu nec venialiter peccaret, non eſſet veniale peccatum. hoc autem planè eſt ridiculum.

Reſpondetur.

Reſpondeo, inanem lætitiam non accipi pro ve-
16 niali, ſed pro lætitiâ deſumpta ex aliquo bono ficto, nec digno lætitiâ, quia tunc non poterat ibi eſſe error & deceptio; ac ſi diceret, Non lætaretur niſi de re quæ eſſet digna lætitiâ. & hæc explicatio tradi debet ab omnibus: nam etiam ex genere ſuo poteſt dici inanis lætitia de peccato mortali, vt illi, de quibus Sapiens Prouerbiorum ſecundo, *lætantur cùm malefecerint, & exultant in rebus peſſimis*; fieretque ille ſenſus identicus, Quamdiu homo non peccauerit, non gaudebit in peccato, ſeu non peccabit.

Ad ſecundam confirmationem reſpondetur.

Ad ſecundam confirmationem, quòd poſſent acquiri habitus valdè intenſi ad malum, &c. & per ambitiones & ſimilia turbari pax aliqualiter, Primò reſpondeo, eamdem eſſe difficultatem in eo ſtatu ſub conditione præuiſo, vt ſuprà dixi. Secundò, fortè Deum permiſſurum vnum aut alterum veniale, non multa. Item hominem tot donis gratiæ illuſtratum facilè de iis contetendum; ſicut in Apoſtolis contigit. Da enim vnam rempublicam ex viris in tanto ſanctitatis gradu, quo fuit ſanctus Petrus, rogo, eſſéntne in eâ talia inconuenientia, qualia obiiciuntur ſuprà, an non? ſi non, ergo neque ſequitur, futura in noſtro caſu: nam etiam Apoſtoli poterant peccare venialiter; & ſine dubio ſæpè peccarunt. Si verò ſequuntur, neque id reputatur abſurdum in republicâ ex puris Apoſtolis; cur debet reputari, ſi idem concedatur in ſtatu iuſtitiæ? Abſolutè crediderim non fore, quia viri valdè ſancti & ſine paſſionibus licet venialiter ſepties cadant; non tamen ex conſuetudine peccant, & ſtatim dolent, &c. neque facilè offendunt in grauioribus pecca- 17
tis venialibus. Quod verò dicebatur, etiam alia mala corporis non vitanda fore ſine libertate hominis; vnde inferebatur, Sicut Deus præuenit hominem, ne vellet ea ſubire, ita etiam præuenturum, ne peccaret venialiter: hoc, inquam, non admodum vrget, quia fortè antecedens eſt falſum, vt in ſententiâ Molinæ; qui qualitatem phyſicam ea mala excludentem admittit. Deinde, quia (vt idem Molina benè docet ad aliud propoſitum) in eis materiis, quæ non ordinabantur ad exercendam libertatem meritoriè, prout ordinabatur fuga omnis peccati etiam venialis, facilius credimus, Deum minorem libertatem homini reliquiſſe, ideóque non potuiſſe voluntariè damna phyſica incurrere, ſic verò moralia, & hoc ab omnibus dicendum eſt, nam peccare ſaltem mortaliter, fuit in Adami poteſtate; non erat tamen in eius poteſtate primò ante peccatum mala phyſica incurrere; ergo debemus fateri ipſum minorem habuiſſe libertatem ad incurrenda immediatè mala phyſica, quàm ad incurrenda moralia.

Reſpondetur ad tertiam. Scoti ſolutio ſufficiens. Replica Suarez non vrget.

Ad tertiam, quo pacto qui peccaſſet venialiter potuiſſet cælum intrare? Dico Primò, ſufficientem eſſe Scoti ſolutionem, quòd ſcilicet per actum amoris Dei potuiſſet facere ſatis. Nec replica Patris Suarez, quòd ſcilicet eſſet neceſſarium vt pœnali ſatisfactione elueretur venialis macula, multū vrget: nam etiam de facto poteſt eſſe aliquis actus amoris ita intenſus, vt pro pœnâ temporali 18
vel omnino vel ſaltem ex parte ſatisfaciat; & replicatus omnino ſufficiat pro totâ pœnâ. Secundò addi poteſt, etiam tunc, eo ipſo quòd venialiter homo deliquiſſet, redditum capacem alicuius afflictionis leuis & doloris non ſolùm interni, quo eum pœniteret ſe peccaſſe, ſed etiam externi pro ſatisfactione. Quòd ſi replices, Ergo iam non maneret integer ille ſtatus & rectitudo; reſpondebo, fieri quæſtionem de nomine circa ſignificationem eius ſtatus, vt ſtatim fuſiùs explicabo ſubſectione ſequenti.

Non potuit peccare venialiter per ſubreptionem ſaltem primò. Probatur.

Quartò & vltimò dico, probabilius eſt, non potuiſſe eſſe peccata venialia per ſubreptionem, ſaltem vt ab eis inciperetur. In hac diſſentio à Scoto, & conuenio cum Patre Suario. Probatur autem, quia ante omnem culpam Deus cuſtodiebat illum hominem, vt nec in rebus naturalibus etiam nec vllius ferè momenti erraret, vt dixi ſuprà; v.g. ne reputaret vnum colorem pro altero in maligna luce, ergo à fortiori illum præſeruauit, ne haberet ſubreptionem cognitionis, quæ maius erat malum quàm alter error. Dixi, ſaltem non potuiſſe tale peccatum eſſe primum; nam ſi præceſſiſſet aliquod aliud veniale, fortaſſe permiſſa fuiſſet in pœnam ea ſubreptio, ſed hoc ipſum dubium eſt. Dices, Potuit Adamus volendo ipſam ſubreptionem reflexè peccare venialiter, ſicut potuit volendo alia peccata. Reſpondeo, tunc non peccaturum ex ſubreptione; nam ea volitio ſubreptionis vel proceſſiſſet ex plena cognitione; & ſic non præceſſiſſet ſubreptio, vt contendo; vel proceſſiſſet ex alia ſubreptione, & ſic, quia illam nulla præceſſerat culpa, videbatur congruum, vt à Deo non permitteretur, ſicut de erroribus aliis dictum eſt.

Obiectio cum Scoto.

19

SVBSECTIO QARTA.

Reſpondetur ſecundo quæſtionis ſenſui.

An Adam per peccatum veniale amiſiſſet rectitudinem ſtatus innocentiæ.

SIt ergo ſecunda difficultas, vtrùm, dato eo peccato veniali ſine mortali, amitteretur rectitudo illius ſtatus. In hac quæſtione aliquid admiſceri poteſt de nomine, aliquid de re: de nomine, an cetera quæ manebant, poſito eo peccato dicenda eſſent rectitudo. Si enim nomine iuſtitiæ originalis intelligatur etiam carentia omnis omnino mali, quis poterit dubitare, ſtante eo malo, licet veniali, non fore carentiam omnis mali, & conſequenter nec fore ſtatum illum in ea integritate & acceptione? In hoc ergo ſenſu nulla eſt quæſtio. Difficultas igitur eſt, an, præter defectum ipſum, qui in veniali includitur, amittenda eſſent aliqua dona, quæ in eo ſtatu conceſſa erant. Exempli gratia, an homo fieret mortalis, an ſaltem paſſibilis, an capax erroris, an amitteret ſubiectionem appetitus. in quo ſenſu ratio dubitandi eſt,

Quo ſenſu quæſtio procedat.

20 quia cum ea omnia dona Deus liberaliter ſine obligatione vlla conceſſerit, meritò potuit talem conditionem apponere; vt ſi peccato, etiam veniali, ſe redderet homo indignum, ſtatim ei auferrentur; è contrario verò videtur futura grauis admodum pœna, pro vno veniali auferre tanta dona.

Potuit Deus ponere conditionem hanc, vt amitteret homo per peccatum veniale rectitudinē ſtatus innocentiæ.

Dico Primò, licet non per modum pœnæ, ſaltem per modum reddentis hominem minùs dignum, potuit Deus ita dare Adamo ea dona; vt ſi peccaret vel tantùm venialiter, ea amitteret. Ratio huius eſt manifeſta, quia ſicut non tenebatur Deus dare illa dona, & poterat ſolùm ad tempus pro ſuo libitu; à fortiori potuit apponere conditionem quamcumque, maximè autem illam, ne ſibi fieret vel minimus deſpectus, qualis in veniali reperitur. & ſic ſatisfit ſecundæ rationi dubitandi: quæ fortè benè probat priuationem eorum donorum per modum pœnæ eſſe nimis multum pro veniali.

Poterat etiā non ponere.

Dico Secundò, Etiam è contrario potuit Deus ea omnia dare, ita vt ſolùm propter mortale amitterentur; quia neque in tali modo donandi vlla prorſus repugnantia reperitur aut indecentia.

Quid fecerit, neſcimus. Dona gratiæ ſanctificantis non amiſiſſet homo per peccatū veniale: propter veniale non incurriſſet mortem; nec amiſiſſet habitus virtutis naturales;

Hinc dico Tertiò, quid de facto voluerit, dubium omnino eſt; aliqua tamen in hoc puncto videntur certa, probabilia alia. Certum eſt, dona intrinſeca gratiæ ſanctificantis & habitus illi reſpondentes non fuiſſe auferendos per veniale; quia nec de facto nobis auferuntur propter ſolum veniale. Secundò, videtur certum, mortem temporalem non incurrendam propter ſolum veniale. Ita videntur omnes ſupponere; imò multi cenſent, adhuc non per omnia mortalia incurrendam eam pœnam, ſed ſolùm per eſum ligni ſcientiæ. Tertiò, videtur certum, non amittendos habitus bonos naturales per accidens infuſos, quia his non eſt contrarium veniale, & in nobis etiam manent; imò benè ait Pater Suarez, etiam per eſum ligni non amiſſos eos habitus, niſi quatenus ille actus malus produxit aliquid de habitu vitioſo quo deſtruxit aliquid de oppoſito virtutis intra ſpeciem temperantiæ, aut alterius virtutis, contra quam fuit illud peccatum. Hæc videntur certa; illud ſatis probabile, aliquam pœnam leuem, ſaltem in ſatisfactionem culpæ & eius qualitati quodammodò reſpondentem, incurrendam fore. An verò de ſubiectione appetitus & de incapacitate errandi aliquid eſſet diminuendum, planè eſt incertum; ideóque nihil audeo definire.

incurriſſet fortè aliquā leuem pœnā.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA.

De his quæ Adamo ſupernaturaliter donata ſunt.

EXPLICATIS his quæ ad naturalem ornatum voluntatis & intellectus primorum parentum ſpectant, reſtat vt de gratia & donis ſupernaturalibus nonnulla dicamus: circa quæ

SECTIO PRIMA.

An ante peccatum, & quidem in primo inſtanti creationis, gratiam habuerit.

Adam ante peccatum habuit gratiam ſanctificantē. Eſt de fide.

PRimum eſt, vtrùm Adam ante peccatum habuerit gratiam ſanctificantem. Cui reſpondeo, de fide eſſe, illum eam habuiſſe. quod ex Concilio Arauſicano II. can. 19. Tridentino ſeſſ. 5. can. 1. & 2. Auguſtino lib. 6. de Geneſi ad litteram cap. 24. & lib. de Corrept. & gratia cap. 11. & aliis locis, Ambroſio lib. 6. Hexaëm. cap. 7. & lib. 4. Epiſt. epiſt. 30. ad Sabinum, Cypriano lib. de bono patientiæ, Tertulliano lib. de patientia cap. 5. Dionyſio cap. 3. de Eccleſiaſtica Hierarchia, in tertia eius parte, verſus finem, & multis aliis Patribus ſanctis fusè probat Suarius cap. 17. à num. 2. Ratio huius non poteſt eſſe alia quàm, quòd Deus voluerit ſuam libertatem erga homines exercere in eo primo homine, imò in omnibus poſteris, ſi per peccatum hoc vltimum impeditum non fuiſſet.

Secundò quæritur, an ea gratia fuerit illi donata in primo inſtanti, an verò paulò pòſt. Reſpondeo, rem hanc minùs certam eſſe: nam 2

An habuerit primo inſtanti, dubium

Scholaſtici

eſt. Negant Magiſter, Alenſis, Marſilius, & alij. Affirmāt D. Thomas cum ſuis Albertus Magnus, Suarez: cuius probatio eſt poſita inconſequenter.

Scholaſtici multi dicunt, non primo inſtanti, ſed poſteà. Ita Magiſter in 2. diſt. 24. Alenſis 2. parte quæſt. 91. n. 1. art. 1. Marſilius in 2. quæſt. 16. art. 6. Scotus quæſt. vnicâ, Richardus diſt. 21. art. 1. quæſt. 1. Ægidius in 2. d. 4. quæſt. 1. art. 4. Argentinas ibidem quæſt. 1. art. 2. & alij apud Suarez num. 3. quibus fauere videtur Cyprianus Epiſt. 74. ad Pompeianum, & Auguſtinus lib. 13. de Ciuitate Dei cap. 24. contrarium verò ſentit Diuus Thomas & Thomiſtæ, Albertus Magnus & Suarius ſuprà num. 9. qui eam probat ex illo Gen. 1. loco, *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem*; vt ſenſus ſit: Faciamus hominem ad imaginem per naturam, & ad ſimilitudinem per gratiam. & hanc dicit eſſe multorum Patrum expoſitionem. Verùm hæc probatio non videtur conſequenter poſita: nam ſuprà agens de ratione imaginis, quæ in homine reperitur, dixerat P. Suarez ea duo verba idem ſignificare, & non eſſe litteralem eam expoſitionem de ſimilitudine per gratiam. Secundò dico, etſi litteralis eſſet, adhuc ex ea nihil inferri in præſenti: nam ea verba veriſſima ſunt, etiamſi gratia non fuiſſet in primo inſtanti infuſa, ſed primò creatus homo, & poſt ei data gratia; quia ſine dubio etiam eo modo factus eſſet homo ad imaginem & ſimilitudinem: nec neceſſum eſt, vt, ſi quis dicit, Faciamus hoc vel illud, omnia debeant in eodem inſtanti fieri. Et hinc etiam infero, haud ita benè induci pro hac ſententia Patres, eò quòd dixerint, ibi eſſe ſermonem de ſimilitudine per gratiā.

Soluitur D. Thomæ argumentum ex Eccle. 7.

Secundò probatur à Diuo Thoma ex illis verbis Eccleſiaſt. 7. *Deus fecit hominem rectum*: vbi per rectitudinem ſanctitatem intelligit; ergo dedit illi iuſtitiam in primo inſtanti. Idem etiam videtur perſuaderi ex Eccli. 17. *Deus creauit hominem, & ſecundùm ſe veſtiuit illum virtute*; & Sapien. 2. *Deus creauit hominem inexterminabilem, & ad imaginem ſimilitudinis ſuæ.* Per quæ verba multi cenſent indicari, fuiſſe ab initio eam ſimilitudinem, etiamſi priora teſtimonia non oſtendant quidquam de primo inſtanti aut ſecundo.

Oſtenditur inſufficientia eorum teſtimoniorum Scripturæ.

Ego verò nec plus nec minus video in hoc teſtimonio quàm in aliis: omnia autem puto eſſe inſufficientia pro hac præſenti quæſtione. quod oſtendo meo iudicio euidenter: nam eodem tenore quo dicitur, *Deus fecit hominem rectum*, &c. dicitur *Maſculum & feminam fecit eos*; per hoc autem non indicatur in primo inſtanti factum eſſe maſculum & feminam, ergo nec indicatur in primo inſtanti eſſe illis datam iuſtitiam & rectitudinem.

4 *Soluitur argumentum quod fit ex diuo Paulo.*

Inducunt prætereà alij locum Pauli ad Epheſ. 4. vbi ait, *Renouamini ſpiritu mentis veſtræ, & induite nouum hominem, qui ſecundum Deum creatus eſt in iuſtitia & ſanctitate*: vbi dicunt alludi ad gratiam, quam in Adamo habuimus; vt verò oſtenderant eam datam Adamo in primo inſtanti, ponderant dictum à Paulo ad Coloſ. 3. *Expoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum, eum qui renouatur in agnitionem, ſecundùm imaginem eius qui creauit illum.* Verùm ego non video quid hæc verba contineant de primo inſtanti: non enim Paulus dicit, creatum hominem in gratia, ſed in agnitione Dei, qui creauit Adamum. quod ſicut veriſſimum eſt, ita independens prorſus ab hoc puncto. Adde, etiamſi dixiſſet Paulus, Qui creauit illum in gratia, non continuò denotari primum inſtans creationis phyſicæ, ſed renouationis in ſpiritu; iuxta phraſim Pauli, qui vocat creationem renouationem in gratia, vt ex eo loco ad Epheſios conſtat.

Soluuntur argumenta ex Patribus, Auguſtino, Damaſceno, Baſilio, &c.

Inducunt denique teſtimonia aliqua Auguſtini, Damaſceni, Baſilij & Nazianzeni, Cyrilli & Chryſoſtomi; omnia tamen ferè ſunt parum efficacia. & quidem Cyrillus potiùs videtur eſſe contrarius; nam dicit: *Poſtquam factus eſt homo; ſtatim*, &c. hoc autem non denotat inſtans, quo factus eſt, ſed ſequens. Ceteri verò dicunt, hominem factum eſſe ad imaginem & ſimilitudinem; at id nec primum inſtans denotat: nec de gratiæ ſimilitudine neceſſariò intelligendi ſunt. Solus Auguſtinus videtur aliquantulùm fauere ei opinioni, dum ait, quod Deus hominem in ea ſalute, in qua conditus erat, cuſtodire voluiſſet: per ſalutem autem videtur intelligere etiam iuſtitiam originalem.

Adhuc tamen reſpondeo: Etiamſi in primo inſtanti ea gratia non fuiſſet data, poſſe dici 5
conditum in illa, quia paulò poſt eſt infuſa. Adde, fortè nomine ſalutis intelligi ſubiectionem appetitus, &c.

Congruentia aliqua ſoluuntur.

A ratione verò adducuntur aliquot congruentiæ. Prima eſt, vt Deus in primo inſtanti oſtenderet ſuam virtutem, dando illi eam perfectionem gratiæ. Secunda, quia etiam Angelos eo modo creauit. Tertia, quia poſteri Adæ naſcituri erant in gratia, ſi ipſe non peccaſſet; ergo debuit ille vt caput eam habere in primo inſtanti. Congruentiæ hæ ſunt probabiles; ſemper tamen congruentiæ, quæ non vrgent multum: nam in materia gratiæ poteſt Deus pro libitu ſuo huic date in primo inſtanti, alteri in ſecundò, alteri in nullo. Quòd ſi tunc aliquis conqueratur, reſpondebit ei: *Amice, non facio tibi iniuriam, tolle quod tuum eſt, & vade*, quo reſpondetur ad ſecundam congruentiam. Ad primam dico, ſufficienter Deum oſtendiſſe, ſe perfectiſſimum eſſe artificem dando gratiam Angelis in primo inſtanti, poſteà verò fortè voluiſſe oſtendere in homine, quid natura à ſe haberet, non dando illi gratiam niſi in ſecundo aut tertio inſtanti. Ad tertiam congruentiam dicimus, diſparitatem eſſe inter Adamum & ceteros, maximè in ſententia aliquorum qui ea congruentia vtuntur: nam Adamus debuit ſe diſponere ad gratiam; quod non potuit ſine magno miraculo fieri in primo inſtanti, ergo in ſecundo tantùm aut tertio primò illam 6
accepit: at paruuli erant eam accepturi ſine propriis actibus, ideò potuit meritò illis in primo inſtanti infundi. Vel reſponderi poteſt. Licet ea non ſit diſparitas, nihilominùs in gratiæ materia non eſſe bonas ſimiles conſequentias, vt dixi paulò ante. Ecce argumenta omnia pro ſententia affirmante gratiam in primo inſtanti donatam Adamo. quæ facilem habent explicationem. Vnde cenſeo eam ſententiam valdè eſſe dubiam.

In materia gratiæ nullū valet congruentia.

Ob auctoritatem eſt probabilior affirmatiua.

Concludo nihilominùs propter maiorem auctoritatem ſcholaſticam, & quia licet clarè à D. Auguſtino non tradatur, ſaltem eſt illi magis conformis, eam ſimpliciter eſſe probabiliorem. Circa Cyprianum pro oppoſita ſuprà relatum valdè laborat P. Suarez num. 16. ego ſanè difficilem video expoſitionem, non tamen propterea deſerenda eſt noſtra ſententia, quæ maiorem habet auctoritatem; cúmque res hæc ſit valdè incerta, vt obſeruaui, quid mirum, ſi vnus Pater probabiliter hoc modo, alter illo diſcurrerit? Auguſtinus haud ita difficulter explicatur: nam in vno loco non agit fortè de prioritate temporis, ſed naturæ; quâ ſæpe vſus eſt Auguſtinus in explicatione operum ſex dierum. In alio verò, vbi dicit hominem

P. Suarez Cyprianum difficulter exponit.

Auguſtinus faciliùs explicatur.

tunc primò intelligendum beatum, cùm tranſlatus eſt in paradiſum, loqui videtur de beatitudine & felicitate completa huius vitæ. Congruentia quæ poſſet adduci pro ea ſententia,ſcilicet,debuiſſe tardiùs gratiam produci, ita vt appareret non eſſe debitam, ſoluta eſt in ſimili, dum egimus de Angelis. Alia verò ex eo deſumpta, quòd non oportebat ante ingreſſum in paradiſum gratiam dari,non vrget,tum quia gratis id aſſumitur; tum quia ſaltem in Heua, quæ in paradiſo creata eſt,

7 non habet locum. Quod ſi Heuæ id conceditur, non debet negari Adamo,qui eſt caput Heuæ. Imò hinc addo confirmationem pro priori ſententia, quam benè tetigit Suarez ſuprà: quia ſi non dicamus gratiam in primo inſtanti infuſam Adamo, non niſi diuinando poteſt aſſignari tempus quo id factum fuerit.cur enim magis in hoc quàm in illo inſtanti? aut cur quando tranſlatus eſt in paradiſum, cùm paradiſus ad hoc fuerit impertinens? ergo melius eſt,certum aſſignare inſtans: nullum autem eſt commodius quàm primum, ergo.

Confirmatur ex Suario, primo inſtanti infuſam gratiam Adamo.

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea gratia ſit Adamo collata propter merita.

SEd iam tertium occurrit dubium, an in eo inſtanti gratia illa data ſit Adamo propter operationem liberam ipſius, an verò independenter à meritis; ſiue ea habuerit ſimul in eodem inſtanti poſteriùs natura, ſiue priùs. de quo paulò pòſt. D.Dominicus Sotus de Naturâ & gratia c.5. negat: alij verò affirmant, citantque pro ſe D. Thomam 1.part.quæſt.95.art.1.ad 5. eò quòd ibi dicat, in eodem inſtanti quo accepit gratiam debuiſſe eſſe conſenſum Adami in illam, vt perficeretur ſpirituale matrimonium: quod ſine conſenſu vtriuſque partis non ſtat,prout fuerat obiectum in quinto argumento.

Negat Dominicus Sotus. Affirmant alij.

8 Ego tamen ſicut ſuprà de Angelis probabilius dixi cum Patre Molinâ, illos non accepiſſe primam gratiam per propriam diſpoſitionem, ſed infuſam à Deo liberaliter; ita eodem modo dico de hominibus. Et certè ſi ratio, quâ vtuntur hi auctores ad probandum hominem in primo inſtanti habuiſſe gratiam, aliquid valeret, magis probaret eam gratiam, datam ſine diſpoſitione præuia, quàm propter illam: nam ea ratio deſumitur ex eo, quòd ad perfectionem artificis pertinet in prima productione ſui operis illud perfectum & conſummatum efficere, vt appareret eiuſdem artificis ſcientia in eo opere. At hæc ratio magis probat, ab ipſo artifice dandam gratiam, quàm expectandum, vt res artificioſa aut opus ipſum factum eam gratiam quodammodo ſibi det, ſibi eam promerendo, ergo. Secundò probo concluſionem. Quia ſine magno miraculo & eleuatione ad operandum quaſi independenter à ſenſibus non poteſt dici, hominem in eo inſtanti habuiſſe cognitionem neceſſariam ad eum amorem. Quod enim reſpondetur à nonnullis, ſenſus internos in inſtanti potuiſſe percipere obiecta exteriora, & ſimul intellectum operari, hoc, inquam, non ſufficit: nam licet apertis oculis & applicato obiecto fuiſſet productus Adamus, potuiſſet haut dubiè in eo primo inſtanti videre: at cognitiones alias boni & mali moralis ad merendum neceſſarias, & applicationem ad liberam operationem non potuit exiſtens in corpore habere in inſtanti ſine magno miraculo; poni autem miracula ſine vrgenti aliquo fundamento aut auctoritate non debent. Et quidem ex hoc capite magna eſt differentia inter hominem & Angelum, quia hic in inſtanti con- 9
naturaliſſimè excitatur ad operandum, &c. vnde faciliùs potuiſſet in eo concedi illud meritum, ſicut de facto conceſſimus illis bonum opus in primo inſtanti, licet non quo ſe ad gratiam diſponeret. At in homine id habet maximam difficultatem propter dicta; ergo non eſt concedendum ſine vrgenti, vt dixi, ratione aut auctoritate, qualis hîc non eſt. Non quidem ratio, vt per ſe patet; quia res hæc non pendet à ratione: non auctoritas, quia neque ea eſt ſufficiens, vt dicatur illis gratia in primo inſtanti infuſa, prout vt ſuprà vidimus; multò ergo minùs, vt dicamus per proprios actus id eſſe factum.

Gratia primo inſtanti data independenter à meritis.

Probatur Primò.

Secundò

Reſponſio quorumdam non ſatisfacit.

Tertiò vrgeo aliqua loca Scripturæ pro hac ſententia; quæ ad aliud propoſitum pro ſe adducũt hi cum quibus ago. Primus eſt ex Eccl.7. *Deus fecit hominem rectum:* vbi per rectitudinem etiam hi ſanctitatem intelligunt;& tamen Eccli.15.dicitur, *Et reliquit illum in manu conſilij ſui*; quaſi poſt datam illi rectitudinem fuerit primùm Adamus liber, id eſt in manu cõſilij ſui: ergo eam rectitudinem non accepit Adamus per manum conſilij ſui, libertate ſuâ vtendo benè, & promerendo eam gratiam. Secundus eſt Eccle.7. vbi dicitur: *Inueni, quod fecerit Deus hominem rectum, & ipſe ſe infinitis miſcuerit quæſtionibus.* Vbi condiſtinguitur rectitudo quaſi à Deo data ſine libertate ipſius, & ſine ipſo; poſtea verò in libertatem ipſius refunditur, quòd ſe infinitis miſcuerit quæſtionibus. Alioquin ſi bene vtendo ſuâ libertate
obtinuiſſet gratiam debuiſſet dici, *ſe feciſſe rectum,* 10
& primò ſe benè geſſiſſe obtinendo eam gratiam, poſteà ſe miſcuiſſe infinitis quæſtionibus. Et ſanè omnia loca, quæ denotant Deum feciſſe, creaſſe hominem in gratiâ, magis inſinuant à ſolo Deo eam datam, quàm ab homine propriâ diſpoſitione, licet ſupernaturali, obtentam.

Probatur ex Scriptura.

Ad D.Thomam reſpondeo Primò, fortè eum in contraria eſſe ſententia; quæ tamen non propterea ſufficienter videtur probari. Secundò dico, eum inſinuare quidem, fuiſſe proprium actum liberum in eo inſtanti, ſeu conſenſum ad gratiam, de quo ſtatim; at quòd ille fuerit diſpoſitio præuia, non inſinuat vllo modo.

Reſpondetur ad D.Thomam.

Obiici tamen poteſt Bernardus, qui Sermone de Cœna Domini vocat *primum hominem domeſticum Domini,eiuſque cognitione & amore ditatum,& Angelorum conſortem.* Similia habet Anſelmus lib. de Concordia gratiæ & liberi arbitrij. Reſpondeo, Bernardum nec per vmbram ei ſententiæ fauere, quia nec loquitur de primo inſtanti; alioquin etiam in eo primo inſtanti fuiſſet Adam locutus cum Angelis, quod repugnat: nam loquela non incipit in inſtanti in ſententia horum; nec probabiliter id dici poſſet etiamſi ex parte inceptionis non repugnaret. Deinde, etiamſi loqueretur de primo inſtanti, non tamen ait fuiſſe eum amorem diſpoſitionem ad gratiam. Quòd autem ab Anſelmo comparetur Angelis homo, in hoc puncto nobis fauet, quia de Angelis etiam ſuprà negauimus propria diſpoſitione eos obtinuiſſe
gratiam. Neque vrget aliud teſtimonium Anſelmi 11
in cap. 3. Epiſtolæ ad Coloſſenſes, vbi ait: *Sicut homo poſt lapſum in agnitione Dei renouatur, ita in ipſa agnitione creatus eſt.* è quo videtur inferri, *Ergo in primo inſtanti habuit agnitionem Dei, ergo & meritum:* quia ſi fuit cognitio ex parte intellectus, certè voluntas bene potuit operari. Hoc, inquam,

Reſpondetur ad S.Bernardum.

Reſpondetur ad Anſelmum.

inquam, teſtimonium non vrget. Primò, quia non docuit Anſelmus, hominem in eodem inſtanti creationis eam agnitionem habuiſſe: vt enim homo dicatur in ea creatus, ſufficit ſi immediatè poſt creationem ei ſit conceſſa. Sic homo aliquis dicitur natus in miſeriis, qui ab infantia eas continuò ſuſtinuit, etiamſi in primo aut in ſecundo die nullas ſingulares tolerauerit. Secundò reſpondeo, Licet in primo inſtanti concedamus eam agnitionem, non continuò cogimur dicere, illam fuiſſe priùs natura quàm infuſionem gratiæ. Nec de hoc puncto, in quo ſolo iam verſamur, vel verbum Anſelmus ibi.

Primò. *Secundò.*

SECTIO TERTIA.

An Adamus in primo inſtanti gratiam auxerit per merita.

QVartum dubium præcedenti affine eſt, an licet non habuerit bonam operationem, vt diſpoſitionem ad gratiam, poſteriùs ſaltem natura ex ipſa gratia bene operatus ſit eodem primo inſtanti, & conſequenter meritum auxerit, ſicut
12 de Angelis ſuo loco docuimus. Reſpondeo probabilius longè eſſe hoc modo benè illum tunc operatum, quàm vt dicebat præcedens ſententia, diſponendo ſe per primam operationem ad gratiam: nam & ita expreſsè docet D. Thomas ſuprà; & Anſelmus vltimis verbis ſatis id ipſum inſinuat, & non vrgent in contrarium rationes ſuprà ex teſtimoniis Scripturæ deſumptæ: bis enim denotabatur, Deum à ſe & non quaſi obligatum bona operatione creaturæ feciſſe illum rectum & hoc ipſum inſtantia de Angelis haud parum confirmat. Nihilominùs tamen adhuc videtur obſtare vna ex rationibus ſuprà factis, quòd ſcilicet non poſſit facilè in eo inſtanti intelligi operatio intellectus ſufficiens ad volitionem eam liberam ſine miraculo; quod non debemus ponere niſi vrgente neceſſitate graui, aut ratione: quarum neutra in præſenti reperitur. Reſpondebis cum aliquibus, in homine habente ſenſus perfectos & diſpoſitos non eſſe miraculum, quòd poſſit in eo primo inſtanti operari; potuit ergo in inſtanti recipere reuelationem fidei cum ſufficienti propoſitione, vt ei aſſentiretur. Verùm adhuc mihi videtur vrgere ea ratio; nam in primis licet ea reuelatio fuerit in inſtanti audita, quod tamen repugnat, ſi fuit per verba aut aliquid ei æquiualens; tamen vt ſtatim in eodem momento intellectus humanus ſe applicaret ad ponderanda motiua credibilitatis, & in eodem etiam inſtanti phantaſia & reuelationem & motiua ſuo modo cognoſceret, ſanè eſt contra modum communem noſtrum intelligendi: & vt omnia illa in inſtanti fierent, etiamſi homo aliunde
13 haberet ſenſus perfectos, neceſſariò debuiſſet magnum aliquod miraculum interuenire; cuius neceſſitatem ego non video in præſenti. Vnde abſolutè, omnibus penſatis, probabilius puto, in eo inſtanti non habuiſſe talem actum; qui tamen dixerit, Adamum eleuatum miraculosè ad eam cognitionem, quam in eodem inſtanti ſecuta eſt bona operatio, non poterit facilè redargui.

Probabilius, non auxiſſe gratiam per merita primo inſtanti.

Obſerua circa præcedentia, ſi concedatur hominem ſe diſpoſuiſſe per primum actum ad gratiam, non debere admitti, illum actum eſſe meritorium de condigno gratiæ. Quod & Suarez benè obſeruat ſuprà, haud verò conſequenter ad ſua principia: nam in materiâ de gratia cenſet, actum ſupernaturalem factum ab homine in pura natura eſſe meritorium de condigno gratiæ, quia ex ſe talis actus habet condignitatem ad gratiam, dummodò antea non præceſſerit peccatum, pro quo ſimul debeat ſatisfacere ille actus: ex quo vltimo capite de facto actus noſter contritionis, quo iuſtificamur, non eſt meritorius de condigno gratiæ, quia delet noſtrum præcedens peccatum; ergo cùm in Adamo nullum quod deleretur peccatum præceſſiſſet, ſine dubio fuit ille actus condignus gratiæ, licet non fuerit dignificatus ab illa gratia; quia fuit prior natura quàm prima, quam ipſe promeritus eſt. In mea verò ſententia, quæ omninò neceſſariam dicit gratiam ad complēdam condignitatem operis, facilior eſt ratio obſeruationis poſitæ; quia præmium non eſt cauſſa ſui ipſius; ergo non dat condignitatem ad ſe ipſum: ergo ſi actus ille dicatur gratiam primam promeruiſſe, non poteſt ab illa dignificari ad ipſam promerendam; quia forma dignificans non poteſt eſſe effectus ipſius præmij. An autem ſaltem gloriam primam promereatur, difficilius. Quæſtio eſt communis etiam nobis, an per actum contritionis homo mereatur de condigno primā gloriam, de qua alibi egi; & in affirmatiuam partem inclinaui. 14

Si Adam diſpoſuiſſet ſe ad primam gratiam, actus ab eo elicitus non meruiſſet eam gratiam de condigno.

Alibi dictū, per talem actum primā gloriam de condigno promereri.

Si verò dicamus, eam diſpoſitionem non præceſſiſſe, ſed fuiſſe poſteriorem naturâ, vt diximus in Angelis; tunc conſequenter etiam aſſerendum erit, per primum illum actum Adamum meruiſſe de condigno non quidem primam gratiam; hanc enim iam habebat; ſed tamen augmentum illius. in quo puncto nihil ſpecialius occurrit notandum.

Idem in hoc puncto dicendum de Adamo, quod dictum de Angelis.

SECTIO QVARTA.

Quid de aliis habitibus ſupernaturalibus.

QVintò quæri poſſet, an ſimul cum gratia fuerint dati Adamo reliqui etiam habitus ſupernaturales. Inde ratio oritur dubitandi, quòd non videatur fuiſſe capax pœnitentiæ & aliquorum aliorum actuum, vt tetigimus ſuprà agentes de virtutibus naturalibus, quæ difficultas eodem modo hic habet locum.

Quòd ſi dicas, diſparitatem eſſe inter naturales & ſupernaturales virtutes, quòd illæ ſint inter ſe diſparatæ quodammodò, vnde potuit Deus infundere aliquas, quarum erant capaces primi parentes, alias verò omittere; at in ſupernaturalibus rem aliter ſe habere: nam omnes virtutes ſunt connexæ cum gratia vt cum communi radice, à qua dimanant; vnde neceſſum eſt, vt ſi gratia infunditur, omnes etiam infundantur, licet homo multarum actus habere non poſſit. Si hoc, inquam, dicas, adhuc quis poterit replicare, quia iuxta communem ſententiam, non manet in patria habitus fidei, imò & ſpei; quia non eſt poſſibilis actus ibi iſtorum habituum, non obſtante radicatione eorum in gratia; ergo eâdem radicatione non obſtante, non debuerant omnes dari Adamo, quia non fuit capax actuum aliquorum ex illis, ob quam ſolam incapacitatem iidem habitus negantur beatis. 15

An Adā habuerit habitū pœnitentiæ ſupernaturalem, &c.

Reſpondebis adhuc, fidem & ſpem non pendere à gratia, ideoque poſſe etiam auferri in patria permanente gratia. Sed contra Primò; quia fortè falſum eſt antecedens: nam licet Deus ob bonum peccatoris Catholici relinquat habitum fidei & ſpei ſine gratia; id tamen non videtur fieri conna-

Non connaturaliter relinquitur peccatori fides & ſpes.

turaliter, ſed eoſdem habitus eodem modo pendere à gratia ac ceteros: nec enim poteſt vlla ſufficiens diſparitas fundata in naturis illorum habituum aſſignari inter eos & ceteros alios. Contra Secundò, quia licet hi duo habitus exiſtere poſſint ſine gratia; hæc tamen videtur illos naturaliter exigere, ſicut exigit pœnitentiã & ceteros alios.

Gratia petit habitum fidei & ſpei.

16 Cùm enim gratia ſit prima quaſi eſſentia in ordine ſupernaturali, neceſſariò petit omnes potentias ſupernaturales, vt habeat virtutem actus ſupernaturales producendi; ergo & petet habitum fidei & ſpei. Quòd ſi adhuc dicas, eam gratiam petere eos habitus, qui neceſſarij ſunt pro eo, in quo ipſe tunc exiſtit, cumque in cælo fides & ſpes non ſit neceſſaria, ideò à gratia ibi eos habitus non peti. Contrà, quia inde infero ego, non omnes fuiſſe Adamo infuſos, non obſtante eorum radicatione in gratia: nam pro eo ſtatu innocentiæ non fuerunt omnes neceſſarij; aliquorum enim actus in eo ſtatu exerceri non poterant, ergo.

Affirmatur, Adamum habuiſſe habitum pœnitentiæ infuſum.

Nihilominùs dubio propoſito reſpondeo, omnino fuiſſe Adamo eos omnes infuſos: nam & ſuperiùs agentes de habitibus naturalibus oſtendimus, quomodo in eo ſtatu Adamus potuerit exercere eos actus ad habitum pœnitentiæ pertinentes: id quod iam ſpecialiter probo quia poſſibile diximus in eo ſtatu peccatum veniale, ergo ſaltem de illo agere poterat pœnitentiam; & hinc reſpondetur ad rationem dubitandi: negamus enim non fuiſſe ibi poſſibiles aliquos ſaltem actus omnium habituum; vtrùm autem habitus fidei & ſpei in Beatis permaneant, alibi diſcutietur.

Rationi dubitandi reſpondetur.

SECTIO QVINTA.

De merito Adami ante peccatum; & an habuerit aliquando viſionem beatam.

Adam ante peccatum meritus eſt.

17 SExtò quæritur, vtrùm Adamus potuerit toto tempore ante peccatum mereri. Reſpondeo, omnino potuiſſe, quia fuit viator, habuit libertatem & auxilia gratiæ; ordinatus enim erat ad vitam æternam; ergo nihil illi defuit ad merendum: imo addo, probabiliſſimum eſſe, illum valdè multos actus meritorios tunc elicuiſſe, nam & & habebat magnam Dei cognitionem, nulla verò ex parte corporis aut aliunde impedimenta. E contrario autem creaturæ omnes illum ad Dei amorem & laudem, ad gratiarum actiones pro tantis beneficiis prouocabant, ergo probabiliſſimum eſt, illum operatum fuiſſe tales actus, quia non eſt credibile, illum toto eo tempore otioſum fuiſſe: vnde de illis dixit Gregorius lib. 4. Dialogorum cap. 1. *In paradiſo quippe aſſueuerat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum ſpiritibus cordis munditia & celſitudine viſionis intereſſe.* quibus verbis multos illi valdè actus bonos tribuit, audiendo verba Dei, conuerſationeque Angelorum perfruendo.

Ex multis capitibus probabile fit, Adamum ante lapſum multos actus meritorios elicuiſſe.

Obiectio ex materia de prædeſtinatione.

Dicet quis, in materia de prædeſtinatione, vt ſaluarem etiam Adami prædeſtinationem eſſe ex meritis Chriſti, à me traditum, gratiam illi ante peccatum conceſſam non traxiſſe ortum ex voluntate Dei, quâ ipſum ad gloriam deſtinaſſet; nam ante peccatum Chriſtus non fuit decretus; ſed eam gratiam ortam fuiſſe ex generali quadam prouidentia in ordine ſupernaturali. Vnde ad punctum præſens infertur, Ergò malè immediatè
18 antè diximus, Adamum ante peccatum potuiſſe mereri augmentum gratiæ & gloriæ; quia adhuc tunc non erat deſtinatus ad gloriam. Reſpondeo Primò, etiamſi abſoluta prædeſtinatio Adami non fuiſſet tunc, potuiſſe eſſe tunc conditionatam; id eſt, ſi Adamus perſeuerauerit in gratia, ſaluabo illum; hæc autem ſufficit abunde, vt potuerit mereri augmentum gratiæ & gloriæ. Quia verò Adamus poſteà conditionem illam non impleuit, ideò ea prædeſtinatio non fuit ſufficiens, vt illum perduceret ad gloriam, ſed neceſſaria fuit alia abſoluta; quam eo loco diximus fuiſſe ex meritis Chriſti. Ne verò faciamus quæſtionem de nomine, dicáſque eſſe repugnantiam in terminis, dum dicitur prædeſtinatio conditionalis ſeu non abſoluta: nam omnis prædeſtinatio videtur de facto debere obtinere ſuum finem, & eſſe abſoluta; Reſpondeo Secundò, vt homo ſit capax meriti augmenti gratiæ, & gloriæ, &c. non eſſe neceſſarium vt ſit ſimpliciter prædeſtinatus: nam etiam omnes reprobi poſſunt augmentum mereri gratiæ, & tamen non ſunt prædeſtinati; ergo ex defectu prædeſtinationis non excluditur benè ratio meriti ab Adamo. Vno verbo dico, tunc Adamo fuiſſe datam gratiam ex ea voluntate qua data eſt Iudæ v. g. quod ſufficit vt & mereri potuerit, & non habuerit prædeſtinationem niſi poſt peccatum, & ex Chriſti meritis, quo & præcedens concluſio & alia ex prædeſtinatione conciliantur.

Reſponſio Prima.

Secunda. Ad capacitatem gratiæ non requiritur prædeſtinatio.

An in ſopore ſuo libertatem habuerit Adam.

Illud circa meritum quæri poteſt, vtrùm in eo ſopore, vbi reuelationem creditur accepiſſe de incarnatione, ſimul habuerit perfectam libertatem, alioſque exercuerit actus meritorios. Reſpondeo, rem eſſe omnino incertam; probabiliter tamen dici poteſt, aliquos exercuiſſe, maximè circa Verbum incarnatum, ſi de incarnatione reuelationem
habuit. de quo iam non diſputo. De alterâ ſectio- 19
nis difficultate circa viſionem beatam breuiſſimè dico, omnino eſſe certum ex communi ſententia, primò eum non ſemper vidiſſe Deum ante peccatum: cùm enim in materiâ de viſione, propter vniuerſalia aliqua Scripturæ teſtimonia hominibus negantia in vita hac prædictam viſionem, excluſerimus etiam Moyſem & D. Paulum, quibus tamen Scriptura videtur fauere; à fortiori excludendus à conſtanti viſione erit Adamus, cui nullum ex Scriptura aut Patribus ſuffragatur teſtimonium, & quem nulla etiam ratio iuuat. Fortè aliquæ congruentiæ adduci poſſent, ſed nec pauciores in contrarium; ideò ex illis nihil deciditur, maximè vrgentibus, vt dixi, in contrarium Scripturæ locis, de quibus ſuo loco.

Non habuit viſionem beatam Adamus. Probatur.

Probatio aliquorum reiicitur.

Porrò illum conſtanter ante peccatum non vidiſſe Deum, probari etiam vlteriùs ſolet: quia ſi ſemper habuiſſet viſionem ante pecatum, non potuiſſet peccare; cùm tamen ex Scriptura euidenter conſtet oppoſitum, illum ſcilicet de facto peccaſſe: ego tamen, ſaluo meliori iudicio, non puto rationem hanc eſſe efficacem, & quidem Primò id oſtendo ad hominem ex ſententia communi: quæ licet dicat Adamum numquam ante peccatum habuiſſe viſionem beatam (de quo paulò;)
non tamen ad hoc mouentur Theologi, ex eo 20
quòd ſi in aliquo inſtanti habuiſſet eam viſionem, iam eo ipſo in omnibus inſtantibus ſequentibus illi fuiſſet ablata libertas ad peccandum, quod & Suarez notaſſe videtur, dum obſeruat, non eſſe tam certum, eum in nullo inſtanti præcedenti habuiſſe viſionem, quàm non habuiſſe ſemper: nam etiamſi (vt aliqui opinantur) eam habuiſſet in ſopore illo, non propterea poſteà fuiſſet incapax peccati. Vnde argumentor, Ergo viſio beata antecedens non tollit libertatem pro ſequentibus inſtantibus; ergo etiamſi eam habuiſſet toto tempore

tempore immediatè antecedente peccatum, adhuc potuiſſet liberè peccare. Reſpondebis, fortè viſionem non tollere libertatem pro aliis inſtantibus ſequentibus mediatis: ſed præcisè pro immediato. Sed contrà, quia id omnino gratis dicitur: tam enim in inſtanti immediato poſt vltimum eſſe intrinſecum viſionis viſio non exiſtit, quàm in mediato; & tam in eo non poteſt operari aut reſiſtere ea viſio, quàm mille annis pòſt (vt alibi oſtendi contra Thomiſtas;) ergo eodem modo non impediet viſio libertatem in ſequenti immediato, quo in tertio, quarto aut milleſimo non impedit. Ratio à priori iam eſt inſinuata, quia tam non exiſtit res in primo ſui non eſſe, quàm in vltimo, quàm in centeſimo.

Viſio beata non tollit libertatem nec pro inſtanti immediatè ſequenti.

Ratio à priori.

Vnde dico, ſi Deus voluiſſet dare Adamo viſionem beatam vſque ad inſtans immediatum ante peccatum, præuiderat enim Deus per ſcientiam mediam, eum tali inſtanti peccaturum, ſi relinqueretur ſuæ libertati; & eo ſuppoſito voluiſſet toto tempore antecedente dare illi viſionem beatam, eo autem inſtanti auferre illam
21 priùs natura, quàm ille liberè operaretur, ſine dubio potuiſſet liberè peccare mortaliter. In puncto nullus puto erit mihi contrarius, nam ſi beato Petro viſio beata auferretur, quid eſſet, quod ipſum in inſtanti immediato poſt illam impediret, ne peccaret? Imò alibi docui, diuinitus poſſe viſionem beatam per peccatum amitti: ad quod non requiritur, vt in eo inſtanti priùs naturâ quàm ſit peccatum Deus viſionem deſtruxerit: ſed ſufficit, vt pro eo priori naturæ nec intelligatur viſio, nec carentia viſionis, ſed præſcindatur, quouſque in poſteriori naturæ homo ſe determinet: vt contingit in gratia eo inſtanti, quo homo iuſtus ex eâ cadit, aut reſiſtit liberè peccato mortali, ſi enim liberè peccat, tunc poſteriùs naturâ auferetur ei gratia; ſi reſiſtit peccato, conſeruatur, quod idem de viſione beatâ dici poſſe, oſtendi eo loco; imò de vnione hypoſtaticâ idem puto dicendum. Quòd ſi adhuc non intellectâ pro eo priori carentia viſionis, non aufertur libertas ad peccandum, certè multò minùs ea auferretur, ſi Deus in eo inſtanti, non expectata operatione libera creaturæ, auferret priùs naturâ illi viſionem; ergo argumentum illud commune, quòd Adamus liberè peccauerit
22 non eſt ſufficiens ad probandum, non fuiſſe videlicet toto antecedente tempore viſionem beatam in ipſo.

Viſio beata per peccatum diuinitus amitti poteſt.

Ne verò videamur penitus illud argumentum reiicere, dico, ita debere intelligi, vt Adamus non habuerit toto antecedente tempore viſionem beatam cum naturali effectu illius; qui eſt, vt ſemel conceſſa non poſſit amitti. Eſt enim viſio talis naturæ, vt, conceſſa in hoc inſtanti A verbi gratiâ, petit durare per B, & in B petit durare per C, & ſic pro omnibus ſequentibus; aut certè in vno petit pro omnibus; vnde naturaliter Deus eam non poteſt deſtruere, nec pro priori naturæ ante operationem ab illâ præſcindere; ergo, ex eo quòd Adamus eam non habuerit eo inſtanti quo peccauit, rectè concluditur, eam non extitiſſe antecedenter, ſaltem cum perpetuitate & neceſſitate durandi ſibi connaturali. Quidquid verò ſit de eius argumenti efficacia, certum eſſe debet quod ſuprà diximus, Adamum non toto antecedente tempore viſionem beatam habuiſſe.

Meliùs applicatur argumentum illud.

Secundò, certum eſt ex communi auctoritate, neque per vnicum inſtans illum vidiſſe Deum; hæc etiam in præcedenti aſſertione probata eſt: nam teſtimonia Scripturæ ſine limitatione negant eam viſionem, & nec per breuiſſimum tempus Moyſi & Paulo conceditur, ergo nec Adamo, de quo, vt dixi, minor eſt ratio dubitandi.

Nec per vnicum inſtans Adam habuit viſionem beatam.

Obiici poteſt ſopor illius, in quo videtur Deum intuitus. Reſpondeo, Eſto habuerit tunc temporis reuelationem myſterij incarnationis, quod adhuc multi negant, nullum eſſe fundamentum, vt viſionem beatam ei concederemus; non eſt ergo, cur à regulâ generali in hoc puncto excipiatur.

Obiectio. Reſponſio.

SECTIO SEXTA.

De cognitione ſupernaturali Adami.

Ex negatâ Adamo præcedenti ſectione viſione beatâ præſens oritur difficultas, quâ ſcilicet fuerit vſus cognitione ſupernaturali ad actus ſupernaturales voluntatis. 23

Supponendum enim eſt ex materia de fide & gratia, neceſſariam eſſe cognitionem ſupernaturalem proportionatam actibus ſupernaturalibus meritoriis voluntatis; etiamſi hi verſentur circa obiecta illa, quæ alioquin poſſunt per naturale lumen cognoſci: v. g. *quod Deus ſit*, de quo puncto requiritur fides ſupernaturalis. Item, quod dare eleemoſynam ſit bonum, &c. De quâ veritate requiritur etiam ſupernaturalis propoſitio, vt per actum ſupernaturalem meritorium ametur. Debuit ergo Adamus habere cognitionem Deo, quòd ſit, & quòd remunerator ſit, &c. hoc autem non cognouit per fidem, quia nullus fuerat qui illi proponeret ea myſteria vt credibilia (licet cognouiſſet vnum ſaltem ex illis lumine naturæ:) nec per viſionem beatam, vt diximus; quali ergo cognitione?

Ex materia de fide & gratia nonnulla ſupponuntur.

SVBSECTIO PRIMA.

An fuerit in Adamo vera fides.

Negant Scholaſtici nonnulli, concedentes illi loco fidei cognitionem aliam perfectiorem. Cui ſententiæ fauet Hugo de Sancto Victore lib. 1. de Sacramentis part. 6. c. 14. ſuaderique poteſt; nam obſcuritas fidei videtur eſſe repugnans perfectioni illius ſtatus. Verùm hæc ratio nulla eſt: ſine 24
vllo enim fundamento tale principium aſſumitur; nam & Angelis ipſis eam non repugnaſſe, dixi ſuprà; ergo ex hoc capite nulla eſſet in præſenti difficultas. Imò, cùm Adamus in paradiſo fuerit ad merendum poſitus, meritum autem videatur exigere fidem, potiùs inde concluditur eum habuiſſe fidem, quàm illa caruiſſe.

Ratio negantium fidem Adamo non ſubſiſtit.

Dicendum ergo eſt, eum omnino habuiſſe habitum ſupernaturalem fidei, eiuſque actus: nam hi ſunt connaturale in hominibus fundamentum meriti & viæ, vt Theologi ex Conciliis & Scriptura ſupponunt; non eſt autem ratio ſpecialis probans in Adamo illos non fuiſſe, aut non debuiſſe eſſe, ergo non eſt ille à regulâ generali excipiendus. Confirmatur: Si fidem illi negemus, debebimus recurrere ad alias cognitiones per ſe infuſas, quæ ſine magno miraculo non conceduntur; ergo, ne illud ſine neceſſitate admittamus, longè meliùs diſcurrimus fidem illi tribuendo, & ita ſupponunt vt certum Auguſtinus, Ambroſius, Chryſoſtomus, & alij apud Suarez num. 18.

Adam habuit fidem.

Ad argumentum in contrarium reſpondetur dupli-

Reſpondetur argumentis contrariis.

duplicitèr. Primò, non eſſe de ratione fidei, vt per exteriorem locutionem fiat, ſed poſſe Deum interiùs reuelare myſteria; imò ita in eis, qui primò reuelationem excipiunt, contingere ſolet, vt docet S.Thom. ſuprà quæſt.95.art.5.& 2.2.quæſt. 2.art. 7. neque hinc ſequitur, Adamum habuiſſe euidentiam in atteſtante: nam poteſt Deus ita interiùs reuelare, vt habeat homo motiua ſufficientia ad credendum, non tamen ſciat euidenter à Deo id dici.

Solutio Suarez habet difficultatem.

25 Reſpondet Secundò Suarez, Etiamſi ſit euidentia in atteſtante, adhuc futuram fidem; quia non eſt euidētia ſupernaturalis per aliquam ſcientiam infuſam, ſed per diſcurſum naturalem aut coniecturas aliquas. Hæc tamen ſolutio non caret difficultate: nam (vt ſuppono aliunde) euidentia non eſt aliquid diſtinctum ab eſſentia & ſubſtantia ipſius actus euidentis; ergo ſi habuit cognitionem ſupernaturalem de Deo vt loquente, & illa cognitio fuit euidens, debuit etiam habere euidentiam ſupernaturalem: ergo non bene dicit Suarez, eam non fuiſſe euidentem per aliquam ſcientiam infuſam, cùm ipſamet fuerit formaliſſimè ſcientia infuſa, & ſupernaturalis euidens; quia non ponimus in hoc caſu auditionem aliquam externam, de qua intellectus poſteà diſputet, an ſit à Deo, an non, ſed vnam internam cognitionem, quæ per ſe noſcit loqui Deum, & per ſe eſt clara, euidens, &c.

Vlterius P. Suarez ſententia diſcutitur,

Quòd ſi reſpondeat, priùs Adamum audiuiſſe interiùs Deum loquentem, poſteà verò per alium actum reflexum diſquiſiuiſſe, an Deus, an alius ſibi eam cognitionem infudiſſet, & tunc per diſcurſum naturalem licet euidentem ipſum iudicaſſe, Deum ſolum eſſe qui ſibi loqueretur: ac ſi hoc modo diſcurriſſet: *Iſta cognitio in me de nouo excitata non poteſt ab vllo alio venire quàm à Deo, ergo ab illo.* In quo caſu prima cognitio non eſt euidens ratione ſui, ſed quaſi denominatiuè, quia probatur per propoſitiones euidentes: ergo ſaltem tunc non impediet fidem ea euidentia; ſi,
26 inquam, id reſpondeatur; Contrà, quia adhuc vrget ratio ſuprà facta, quòd euidentia non ſit quid diſtinctum à ſubſtantia actuum, vnde vel illa auditio prima eſt euidens; & cùm alioquin ſupernaturalis ſit, erit euidens ſupernaturaliter: vel ſi non eſt euidens, iam deſtruitur ſuppoſitio, quòd ſcilicet in tali caſu detur euidentia in atteſtante.

Solutio P. Suarez bona eſt. Replica ſatiſfit.

Cenſeo tamen ſolutionem Patris Suarez bonam eſſe. Ad hanc vltimam replicam reſpondeo, duas poſſe eſſe in prædicto caſu cognitiones: vnam, quæ immediatè apprehendat, quaſi audiendo reuelationem Dei; illam autem non eſſe iudicatiuam, ſed apprehenſiuam, reſpondereque ei, qua quis exteriùs audit aliquem dicentem, v.g.

Declaratur, quomodo rectè conſiſtant euidentia mediata & aſſenſus obſcurus fidei.

Ego ſum Rex qui loquor tibi: per hanc enim apprehenſionem nondum iudicat Regem eſſe qui loquitur, quia illum in ſe non videt, ſed vt ſummùm ſequitur hoc iudicium, *Aliquis locutus eſt dicens ſe eſſe Regem, vel ſe eſſe Deum.* Poſteà verò homo per alios actus diſcurrit, an ſit alius, à quo ea vox venire potuerit, quam à Rege aut Deo, & poteſt inferre vnam concluſionem naturalem reflexam ſupra ea auditionem, quâ dicat, Verè illa vox fuit *Regis* vel *Dei.* Qui actus per ſuam eſſentiam eſt euidens, ſi deductus eſt ex præmiſſis euidentibus, & per conſequentiam bonam. Adhuc tamen per hoc non datur euidentia ſupernaturalis, ſed naturalis: quæ per modum propoſitionis ſeu motiui fidei determinare poteſt intellectum ad aſſentiendum per actum fidei ſupernaturalem & obſcurum, & iudicandum, *Deum eſſe qui locutus eſt.* Qui actus non attingit vllo modo 27
(vt dixi in materiâ de fide) motiua prioris concluſionis euidentis. Ecce in hoc caſu datur & euidentia naturalis eius reuelationis, mediata tamen, & ſimul aſſenſus obſcurus fidei. Quæ duo non repugnant: licet enim (vt oſtendi agens de fide Angelorum) repugnet, euidentiam immediatam de reuelatione eſſe conditionem ad credendam confusè ipſam reuelationem; non tamen repugnat, quandò tantùm interuenit mediata: nam tunc ea principia ſeu præmiſſæ, ex quibus infertur aſſenſus naturalis de reuelatione, determinant per modum conditionis ad alium obſcurum fidei de eadem concluſione: rectè enim poſſunt illa eadem motiua eſſe ratio formalis obiectiua ad vnam concluſionem, & conditio extrinſeca ad aliam; ergo in prædicto caſu potuit eſſe & euidentia naturalis reuelationis, & ſimul aſſenſus obſcurus fidei.

Reſpondetur Tertiò vltimæ replicæ.

Tertiò reſpondeo, potuiſſe etiam Deum per Angelos homini proponere ea myſteria credenda eâdem proportione qua nobis proponūtur per alios Doctores; licet ſine dubio Adamus magis diſtinctè, ob meliores magiſtros immediatos, & meliores proprias ſpecies, cognouerit ea myſteria, quàm nos cognoſcamus.

Quartò.

Quartò, etiam per ſemetipſum formare potuiſſet Deus externas voces, per quas ei prædicta myſteria proponeret; quo loco, quia non eſſet euidentia in atteſtante; non enim conſtabat euidenter à Deo voces illas formari; potuit haud dubiè locum habere fides.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quorum myſteriorum Adamus habuerit fidem.

Adamo reuelatus Deus vt vnus: vt remunerator.

ADamo Deum vt vnum fuiſſe reuelatum, extra controuerſiam eſſe debet; quia illud eſt 28
primum quaſi fidei fundamentum, quod cetera omnia myſteria ſupponunt de Deo: item vt remuneratorem, videtur etiam certum ex illo Pauli Heb. 11. *Credere oportet accedentem ad Deum quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit.* Eſt tamen circa hoc difficultas, quam tractaui in materia de fide, vbi dixi, non videri hanc ſecundam cognitionem de Deo vt remuneratore omnibus omnino neceſſariam: nam ſi quis eleuatus ad ordinem ſupernaturalem, idque ignorans, agnoſcens tamen Deum vt vnum, &, ſi vis, etiam vt trinum, amaret ipſum ſuper omnia, nihil de præmiis cogitans, haud dubiè eo ipſo iuſtificaretur, quòd ſi poſt eum actum decederet ante vllum peccatum mortale commiſſum, adhuc tamen ignorans ſibi promiſſum præmium, verè ſaluaretur: ergo cognitio de Deo vt remuneratore non eſt per ſe in omnibus planè caſibus neceſſaria ad ſalutem. Tetigi hanc difficultatem eo loco, & propter illam iudicaui probabile, non eſſe ſummè neceſſariam præmiorum cognitionem; nunc tamen dico, quidquid ſit de ea neceſſitate, non eſt dubium, quin Adamo ea fuerint myſteria reuelata: quia ſi aliæ minoris vtilitatis cognitiones illi fuêre datæ, eò quòd eſſet caput humani generis, à fortiori debuit dari & hæc, quæ maximè iuuat ad benè operandum, ad cognitionem ſui ſtatus, &c.

Difficultas in poſteriore.

Tertiò, videtur etiam certum, illum habuiſſe 29
reuelationem

Reuelata etiam illi ſanctiſſima Trinitas.

reuelationem de myſterio Trinitatis, quia & hoc myſterium eſt præcipuum obiectum noſtræ fidei, & ex ſe independens ab incarnatione futura: & credibile non eſt, ſi homines manſiſſent in ſtatu innocentiæ, illos ignoraturos hoc myſterium; ergo nec illud ignorauit Adamus; qui præcipuus erat in hoc ſtatu.

Occaſione huius concluſionis poterat diſputari, an ſit poſſibilis cognitio, quidditatiua huius myſterij, non tamen intuitiua; vel, an euidens ſaltem abſtractiua; ſed quia de poſſibilitate alibi ſatis egi, iam hîc nihil dico.

Quoad actualem autem exiſtentiam illius in Adamo, cenſeo non ei concedendam; quia non eſt vlla neceſſitas illam ponendi: ſufficit enim eius myſterij cognitio per fidem; ergo fruſtrà ponitur alia euidens abſtractiua.

An reuelata verbi incarnatio.

Difficultas ergo maxima in hoc puncto eſſe poteſt circa myſterium incarnationis, vtrùm ſcilicet reuelatum fuerit Adamo ante peccatum, & qualiter. Pater Suarius ſuprà num. 8. inſiſtens ſuis principiis; quòd Chriſtus fuerit quoad ſubſtantiam prædeſtinatus independenter à peccato, & durante etiam ſtatu innocentiæ Verbum eſſet incarnandum, facilè defendere poteſt, ante peccatum Adamo eam incarnationem quoad ſubſtantiam reuelatam, quia vt ſic erat independens
30 à peccato. Difficultas ſolùm eſt in noſtra ſententia docente, Chriſtum non niſi præuiſo peccato fuiſſe prædeſtinatum; hinc enim ſequitur, reuelationem de illo ſupponere iam totum innocentiæ ſtatum præteritum, & lapſum ex illo per peccatum; ergo non potuit ante peccatum Adamo reuelari incarnatio.

Affirmatiua ſententia tenenda.

Nihilominùs tamen affirmatiua pars videtur probabilior propter auctoritatem multorum Patrum, qui verba illa Adami, *Hoc nunc os ex oſſibus meis, & caro de carne mea,* intelligunt de coniunctione Chriſti cum Eccleſia: quæ coniunctio reuelata creditur ei in ſopore. Quæ explicatio valdè eſt conformis Paulo ad Epheſ. 5. qui ad ea verba alludens ait, *Sacramentum hoc magnum eſt; ego autem dico in Chriſto & in Eccleſia.* Pro hac ſententia Suarez 3. part. quæſt. 1. art. 3. in commentario refert Ambroſium, Anſelmum, Chryſoſtomum, Hieronymum, Tertullianum, Auguſtinum, Leonem Papam, Bernardum, Epiphanium, D.Thomam, & alios. Eamdem defendit Vaſquez 3. part. diſput. 11. cap. 3. etiamſi ſentiat, decretum de Chriſto venturo poſt præuiſum peccatum fuiſſe. Valentia 1. tomo, diſput. 7. quæſt. 2. Pererius lib. 5. in Geneſ. diſput. de ſcientiâ Adæ, quæſt. 4. & alij.

Dei voluntas loco rationis.

Rationem huius concluſionis non poſſumus reddere, quia res pendet ex ſola voluntate Dei; congruentia autem illa eſt, quod ad maiorem Chriſti exaltationem id videbatur pertinere, & alioquin fieri optimè poterat, vt iam declaro; non eſt ergo cur negetur.

Reſpondetur argumento in contrarium. Reuelatio incarnationis fuit prior tempore, non tamen natura, ad lapſum Adami.

Breuiter ergo reſpondeo argumento in contrarium: cui etiam reſpondi ſuprà de Angelis diſp. 20. à num. 27. vbi eamdem quæſtionem circa illos explicui. Dico ergo, etiamſi decretum de incarnatione fuerit dependens à peccato Adami præuiſo, & conſequenter ipſa reuelatio de eo myſterio fuerit ab eodem peccato præuiſo dependens; nihilominùs tamen, Deum, qui Adami
31 lapſum præſciuerat ab æterno, & ſimul habuerat voluntatem Chriſtum mittendi, voluiſſe Adamo in via reuelare illud myſterium, ſicut & poterat reuelare ipſius Adami lapſum, vt de facto reuelauit D. Petro trinam negationem futuram: non enim repugnat, vt quæ ſunt dependentia ab aliquo, ſint tempore priora illo. Sic ſcientia Dei de peccato Petri futuro pendet ab ipſo peccato futuro, & tamen ab æterno eſt illa ſcientia; ſolùm ergo requiritur, ne illa res, quæ pendet ab aliâ, & eſt tempore prior, ſit cauſſa alterius aut natura prior; quia inde ſequeretur mutua cauſſalitas, quam ſæpè diximus repugnare. Sic ſcientia Dei de actu libero futuro eſt prior tempore, natura tamen poſterior; vnde eam ſcientiam non poſſe eſſe cauſſam eius actus liberi futuri, alibi probaui contra Thomiſtas aliquos. Hoc ergo modo dico, reuelationem illam fuiſſe quidem tempore priorem lapſu Adami, natura tamen poſteriorem, neque habuiſſe vllum influxum in ipſum lapſum: nam omnes lapſus cauſſæ præuiſæ ſunt antequam decreta fuerit hæc reuelatio; & in inſtanti peccati non cogitauit Adamus de Chriſto, ac licet co- 32
gitaſſet, per accidens tamen tunc temporis ſe habuiſſet ea cogitatio. A contrario autem ob hanc rationem probaui, Angelorum peccatum non potuiſſe eſſe ex inuidia in Chriſtum futurum; quia illud peccatum Angeli præuiſum fuerat ante lapſum Adami, & conſequenter ante decretum de Chriſto; ergo non potuit ea reuelatio de Chriſto tenere ſe ex parte cognitionis prærequiſitæ ad illud peccatum. In quo puncto faciliùs multò in Adamo admittitur hæc cognitio quàm in Angelis.

Hinc tamen vlteriùs quæri poteſt, an etiam fuerint illi reuelatæ circumſtantiæ incarnationis, maximè circa paſſibilitatem Chriſti, ordinatam ad redimendum ipſum Adamum à peccato, & conſequenter an reuelatus ipſi fuerit proprius lapſus. Quoad hanc ſecundam partem dico, ex parte libertatis non repugnare illi id fuiſſe reuelatum, ſicut reuelata fuit Petro propria negatio. Primo enim tomo, diſput. 21. à num. 22. manifeſtè oſtendi, quomodo talis reuelatio non tollat libertatem, ideò de hoc puncto nihil ampliùs dico.

Non fuit illi reuelatum Verbum incarnandum, ob peccatum ipſius.

Secundò tamen addo, ne in eo ſtatu feliciſſimo ſummam haberet moleſtiam, ſciens ſe breuî ab eo caſurum, & Deum grauiſſimè offenſurum, longè eſſe probabilius, id non fuiſſe illi reuelatum: & hinc ex parte reſoluitur quæſtio prima. Dico ergo non fuiſſe illi reuelatum Chriſtum vt Redemptorem totius generis humani: vt ſic enim iam reuelatum ei fuiſſet proprium peccatum, à quo ſolo totum genus humanum poterat infici. Poſſet tamen aliquis cogitare, ei fuiſſe reuelatum Chriſtum venturum, & quidem paſſibilem, ad redimenda peccata actualia hominum, non ei reuelando aliud motiuum de originali: nam ſuprà oſtendimus, probabilius multò eſſe. Adamo etiam non comedente de ligno ſcientiæ, adhuc futura multa actualia peccata; nec id ignorabat ipſe Adam, qui optimè nouerat, poſteros ſuos habituros libertatem ad peccandum, non minùs quàm ipſe haberet, & conſequenter ferè certò coniectabat, multos ex illis lapſuros: ergo licet reuelatum ei fuiſſet, Chri- 33
ſtum venturum paſſibilem ad redimenda actualia peccata, non continuo reuelabatur ei proprius lapſus vllo modo: quod ſi hic non reuelabatur, certè congruentiſſimum videbatur, vt ei reuelaretur etiam Chriſti paſſibilitas; vnde in maximum ipſius amorem excitari poterat, Deóque ſpecialiùs gratias agere, quod ita poſteris ſuis benefaceret.

Reuelata illi Chriſti paſſibilitas.

Et omnibus penſatis, id puto probabilius, fuitque hæc ſententia Hieronymi in locum ad Epheſios 5. Auguſtini tract. 9. in Ioannem

uem poſt medium, & aliorum Patrum, quos citat Suarez eo loco 3. part. quia tamen ipſe in contraria ſententia eſt, ne, inquit, dicatur reuelatus Adamo proprius lapſus, ideo eos conatur interpretari, vt non diſtinctè dicatur Adamus nouiſſe myſterium Crucis. Verùm iam nos clarè diſtinximus ea duo, & oſtendimus etiam, reuelato myſterio Crucis nihil reuelari de proprio peccato: ergo vitato eo inconuenienti, ratio Suarez non ſubſiſtit, & nos commodiùs intelligimus Patres.

Suarez contrarium tenet.

Confirmatur ex doctrina Suarez.

Confirmo, quia vt ipſe benè ait eo commentario, art. 3. non debuit imperfectè Adamo reuelari incarnatio futura, non aſſignata aliqua finali cauſſa illius; vnde ipſe conatur inferre, primarium motiuum incarnationis, & quidem totale ex ſe non fuiſſe remedium generis humani, ſed gloriam Dei, quæ in eo myſterio ſecundùm ſe inuenitur: quam illationem cùm ego non admittam, quia & conſequens falſum omnino
34 cenſeo, vt ſæpè dixi; accipio tamen eam propoſitionem antecedentem, ſcilicet reuelatam cauſſam incarnationis, nempe redemptionem hominum à peccatis ſuis, qui ſine dubio fuit finis incarnationis, & quidem propter quem deſcendit de cælis: quod verò nihil ſit reuelatum de peccato originali, ne ſuum lapſum præſciret, non probat non fuiſſe illi reuelatam propriiſſimam cauſſam finalem, ſed ſolùm conuincit, non totaliter ei declaratam, prout ſe extendit ad peccata originalia.

SVBSECTIO TERTIA.

Opportuna digreſſio, an Adamus primam gratiam habuerit per Chriſtum.

Diximus, potuiſſe Adamo reuelari Chriſtum venturum, vnde conſequenter videtur potuiſſe habere fidem in illum, & per eam mereri ſuam primam iuſtificationem, ita vt hæc fuerit ex meritis Chriſti; imò & potuiſſe illi proponi Chriſtus tamquam caput, per quod eſſet obtenturus gloriam. Hoc affirmat Pater Suarez iuxta propria principia è 3. parte. Ego cum Patre Vaſquez iuxta communiora principia nego: nam voluntas creandi Adamum in gratia, & caſu quo in ea perſeueraret, dandi illi gloriam, fuit omnino independens à Chriſto venturo, vt ex 2. parte ſuppono; qua data doctrina, nec Suarez diceret eam primam ſanctificationem fuiſſe per Chriſtum, nec Adamum agnouiſſe tamquam ſuum caput Chriſtum in ordine ad gratiam; licèt potuerit illum agnoſcere tamquam infinitè perfectiorem, & digniſſimum cui omnes creaturæ ſubiicerentur.

Suarez affirmat: ſed melius negatur cum P. Vaſquez.

35 Poſſet fortè quis dicere: Sicut habuit ante peccatum reuelationem de Chriſto venturo, cur non potuit ante peccatum per Chriſti merita habere gratiam? nam ſi dicamus, eam gratiam fuiſſe quidem tempore priorem peccato, dependentem tamen ab eo, non autem è contrario, peccatum dependiſſe ab ea gratia, vt de reuelatione dicebamus, planè nullum videtur ſequi inconueniens. Confirmo Primò: In ordine ad peccatum Adami ea gratia fuit per accidens: nam ea non ſe habuit per modum cauſſæ peccati illius; ergo potuit ipſa è contrario eſſe dependens remotè ab ipſo peccato, quatenus ab hoc pendebat Chriſtus venturus, qui eam erat cauſſaturus. Secundò, quando habuit eam reuelationem de Chriſto, potuit habere ſine dubio aliquem actum bonum amoris circa illum, & gratiarum actionem erga Deum, vt dixi ſuprà; ſed per talem actum meruit gratiam, ergo habuit gratiam aliquam dependentem à futuritione Chriſti: quòd ſi habuit dependentem, ergo etiam potuit habere aliquam ob merita ipſius Chriſti; ergo potuit illi dari etiam prima gratia ob merita Chriſti.

Obiectio.

Confirmatur obiectio.

Reſpondeo, Si loquamur de tota gratia Adamo conceſsâ, non poſſe dici, illam fuiſſe ex meritis Chriſti. Ratio eſt, quia Deus decreuerat non ſolùm creare Adamum, & illum in Paradiſo ponere, priuſquam decerneret de Chriſto venturo, ſed & gratiam illi dare; & caſu quo non tranſgreſſus fuiſſet præceptum, ex vi prioris voluntatis Dei fuiſſet ſaluatus. Vnde ad argumentum dico, Etiamſi peccatum vt ſic per ſe non ſupponat gratiam vt cauſſam, ſupponere tamen illam de facto, vel quatenus eſt ingratitudo: eſt enim circumſtantia aggrauans peccatum, accepiſſe à Deo tantam gratiam, & nihilominùs illum grauiſſimè offendere; vel denique, quatenus ipſe Deus ſuo decreto voluit priùs dare gratiam, quàm videret peccatum: tunc autem ſine dubio ea fuit prior natura ipſo peccato, licet non prioritate cauſſalitatis, prioritate tamen dependentiæ ex decreto Dei: docui enim in primo tomo, res in ſe independentes poſſe à Deo pro libitu decerni dependenter, hanc priùs illa, aut è contrario: dicimus ergo, de facto gratiam aliquam fuiſſe pro Adamo decretam antecedenter & independenter ab eo quod præuiſum eſſet peccatum eius, & conſequenter illam non potuiſſe eſſe ex meritis Chriſti.

Solutio. *Tota gratia nullo modo dici poteſt data fuiſſe ex Chriſti meritis.*

36

Peccatum de facto ſupponit gratiam cuius neglectus eſt circumſtantia aggrauans.

Nihilominùs tamen addo, gradus aliquos gratiæ fuiſſe dependentes ab ea incarnatione, omnes ſcilicet illos qui conceſſi ſunt propter fidem in Chriſtum, & propter actus bonos elicitos occaſione illius cognitionis. Et hoc ſolùm probat obiectio & confirmationes illius: hos autem gratiæ gradus non præuidit Deus, quando præuidit peccatum Adami, quia pro eo priori ſicut nec decretus erat Chriſtus; decretus enim eſt in ſecundo ſigno poſt præuiſum peccatum, vt ſupponimus; ita neque eſt viſa reuelatio illius, ergo neque reuelatio Adami in Chriſtum; ergo neque tunc eſt viſa gratia data propter fidem.

Aliqui gradus gratiæ Adamo potuerunt dari dependenter à Chriſto.

Hinc conſtat, ratione prioritatis potuiſſe illud augmentum gratiæ non ſolùm eſſe ob actum fidei in Chriſtum, ſed remotè ab ipſo Chriſto, illud pro Adamo promerente; quod longè plus eſt; vtrùm autem ſimpliciter ita fuerit de facto, dubium eſt. Crediderim, probabilius eſſe, non datam ob merita Chriſti: non enim iudico Chriſtum præuiſum benè merentem niſi poſt peccatum, & illam gratiam præcisè datam ex voluntate generali Dei, de danda gratia Adamo in ſtatu innocentiæ, ſi eam promereretur. Qui verò voluerit dicere, Deum ad illam dandam fuiſſe permotum Chriſti meritis, valdè probabiliter poterit id defendere modo explicato.

Abſolutè non eſt datum Adæ augmentum gratiæ ex meritis Chriſti.

Obiicitur tamen contra præcedentia: Amiſſio gratiæ cauſſata eſt per peccatum priùs natura quàm decerneretur Chriſtus: nam & peccatum fuit priùs; in eo autem peccato præuiſa eſt amiſſio, ergo præuiſa etiam eſt gratia omnis quam habuit Adam ante peccatum: ergo nulla illius pars potuit eſſe ex meritis Chriſti aut poſt Chriſtum; quia ſi amiſſio fuit ante Chriſtum præuiſum à fortiori acquiſitio gratiæ fuit prior. Prius enim eſt gratiam habere quàm illâ ſpoliari, ſeu illam amittere. Reſpondeo, quando Deus vidit 37

Obiectio.

Solutio.

peccatum

Deus gratiam Adæ diuerſimodè prauidit.

peccatum Adami, vidiſſe per illud amitti gratiam, quam anteà illi decreuerat, & ſub cõditione amiſſam eſſe quamcumque aliam, ſi ibi eſſet; quia omni gratiæ æqualiter peccatum repugnat: dein verò decretam poſteriùs natura alteram gratiam, datam tamen prius tempore quàm eſſet peccatum; inde abſolutam huius amiſſionem non vidit Deus, niſi poſt præuiſum Chriſtum venturum. Itaque duas quaſi abſolutas viſiones amiſſionis gratiæ habuit Deus circa Adamum, vnam priorem alterâ: per primam vidit amitti gratiam, quàm dedit ante decretum de Chriſto, & omnino independenter ab illo: per ſecundam vidit amitti gratiam dependentem à futuritione Chriſti, aut etiam à meritis Chriſti, vt dixi paulò antè. Prima viſio amiſſionis fuit ante Chriſtum præuiſũ; ſecunda verò poſt illum, modo explicato. Neque repugnat in re quæ vno inſtanti facta eſt, duo ea ſigna diſtingui.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAPRIMA.

De impoßibilitate Adami: vbi, in quo fuerit ſita iuſtitia originalis.

1 EGI præcedentibus diſputationibus de his quæ ad intellectum, voluntatem ſeu ad animam primorum parentum pertinent, de corporis item perfectionibus ei ſingulariter conceſſis; nunc ex his concludendum, in quo iuſtitia originalis illius ſita fuerit; priùs tamen explicanda illius immortalitas & impaſſibilitas, quæ in omnium ferè ſententia ad conſtitutionem eius iuſtitiæ pertinent.

SECTIO PRIMA.

Homo fuit in eo ſtatu immortalis & impaßibilis.

Error Pelagij.

Adamum per peccatum mortem incurriſſe probatur Primò ex Scriptura.

PElagius, teſte Auguſtino Epiſt. 106. docuit, Adamum, ſiue peccaſſet, ſiue non, moriturum, ac proinde mortem non eſſe in genus humanum introductam per peccatum Adæ. Contra quem errorem veritas Catholica docet, Adamum non neceſſariò moriturum, ſi non peccaſſet, & debitum ſeu obligationem moriendi incurriſſe per peccatum. Probatur autem Primò ex illis verbis Geneſ. 2. *In quocumque die comederis, morte morieris.* vbi de morte temporali ſermonem eſſe Catholica tota ſentit Eccleſia; & conſtat ex aliis verbis Dei Adamo poſt peccatum dictis, quaſi oſtendendo illi veram fuiſſe eam comminationem:

2 *In ſudore vultus tui veſcêris pane tuo donec reuertaris in terram de quâ ſumptus es, quia puluis es; & in puluerem reuertêris.* Neque obſtat, quòd eadem die non ſit mortuus corporaliter: quia ſaltem ea die incurrit debitum, & quaſi inchoatiuè incepit mori laborando, ſudando, amittendo etiam de intrinſeco bono temperamento. Adducitur pro hac veritate alter locus Sapientiæ 1. *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum.* Dubito tamen valdè, an non Sapiens de ſolâ loquatur morte per peccatum, de quâ immediatè antè dixerat: *Os autem quod mentitur occidit animam.*

Dies peccati Adami fuit inchoatiuè dies mortis.

Probatur Secundò.

Meliùs ergo ex eodem Sapiente cap. 2. idem confirmatur: *Deus creauit hominem inexterminabilem; inuidia autem diaboli mors introïuit in orbem terrarum.* Idem docet Paulus ad Romanos 5. 6. & 8. Eadem veritas definita eſt in Concilio Mileuitano cap. 1. Arauſicano II. can. 1. & 2. in Tridentino ſeſſ. 5. cap. 1. Eſtque Sanctorum omnium vnanimis conſenſus. Vide Molinam diſp. 28. & Suarez cap. 14.

3 Ratio huius ſententiæ alia adduci non poteſt, quàm voluntas Dei; à quo ſolo id dependebat. Vbi aduerte, aliquos Patres & Scholaſticos docere, Adamum etiam ante peccatum fuiſſe mortalem non tamen moriturum, ſi non peccaſſet: qui re ipſa idem dicunt, quod nos in præcedenti concluſione ſtatuimus. Nam ſi dicunt, eum non moriturum, ergo obligatio moriendi, ſeu debitum moriendi, ex ſolo peccato prouenit de facto: neque ampliùs diximus in ea concluſione.

Obiicies, Gregorius lib. 5. Epiſtolarum, epiſt. 14. & Eucherius in Geneſ. 3. docent, pœnam ſignificatam per ea verba, *morte morieris*, eſſe ſpiritualem. Reſpondeo, eos dicere etiam, ibi ſignificari ſpiritualem, non tamen negare corporalem.

Obiectio ex Gregorio. Reſponſio.

Secundò, certum eſt, eò ipſo quòd peccando Adamus incurrit debitum moriendi, & non peccando potuit non mori; eo, inquam, fuiſſe in poteſtate ipſius mori aut non mori: quia fuit in eius poteſtate non peccare, & ſic non mori; fuit item peccare, & ſic incurrere obligationẽ moriendi. Hęc omnino inter Catholicos certa. Vtrùm autem non ſolùm per peccatum illud inobedientiæ, ſed etiam per alia incurſurus fuiſſet obligationem moriendi, ſaltem quamdiu de illo non ageret pœnitentiam, dixi ſuprà; quia vicinitatem habet hæc difficultas cum materia de ſubiectione appetitus: dixi autem, probabilius eſſe, eum moriturum etiam propter alia mortalia. Qui tamen diceret, eam comminationem temporalis mortis, eo ipſo quòd propter illud tantùm peccatum legatur facta, quaſi denotare, propter cetera non incurrendam, haud improbabiliter diſcurreret.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ ſententiæ circa cauſſas impaßibilitatis examinantur.

PRæcipua huius puncti difficultas eſt, vtrùm homo tunc temporis intrinſecè factus fuerit immortalis; hoc eſt. an fuerit ei ſuperaddita qualitas aliqua, qua mors impediretur. Et quia dupliciter poteſt homini prouenire mors, vel violenter ab enſe, igne, frigore, &c. vel ab intrinſeco ex defectu humidi radicalis, aut morbi, quæri poteſt, quomodo vtraque in eo caſu fuiſſet impedita. Celebris eſt ſententia P. Molinæ diſput. 28. quam & ſuprà tetigimus, qui ait qualitatem quamdam corpoream fuiſſe Adamo per totum corpus infuſam, qua reddebatur incapax læſionis vllius. Fundamentum huius ſententiæ ſuprà etiam eſt tactum, quia Deus non tribuit ſimiles 4

Molina ponit in corpore Adami qualitatem impedientem mortem ab extrinſeco aduenientem.

ſimiles effectus conſtantes, ac diu per ſe duraturos, qualis erat ea immortalitas per ſolam ſuam extrinſecam voluntatem, ſed proportionato modo per ſecundas cauſas; atqui poſſibilis eſt aliqua phyſica qualitas tribuens eam phyſicam repugnāriam, ergo dicendum eſt, per illam id præſtari. Confirmatur. Nam corpus glorioſum fit immortale per qualitatem aliquam intrinſecam illi ſtatui accommodatam, ergo & per ſimilem Adamus in ſtatu innocentiæ. Imò etiam iudicat Molina, corpora damnatorum reddenda immortalia per qualitatem intrinſecam; licet non fiant incapacia doloris & cruciatus.

Alij in anima ponunt talem qualitatem. Alij admittunt quidem qualitatem intrinſecam, à quâ proueniat ille effectus; dicunt tamen eam in animâ recipi, non in corpore. Quam ſententiam ait Suarez cap.14.num.11.indicari ab Auguſtino, & ab aliquibus tribui D.Thomæ hîc quæſt. 97.artic.1.vbi ſatis clarè eam inſinuat Caietanus. Eamdem tenuit Valentia & alij apud eumdem Suarium.

Antequam quid abſolutè ſentiendum ſit proferam, dicam, quæ inter duas has ſententias probabilior ſit.Putarem autem,admiſsâ aliquâ qualitate, eam non in animâ, ſed in corpore; prout ait Molina, collocandam: nam cùm damna illa impedienda omnia eſſent circa corpus; ibi enim præciſè locum habent calor, frigus, combuſtio, diuiſio partium, &c. conuenientius & connaturalius eſt, vt qualitas repugnans talibus effectibus in eodem corpore ponatur. Non enim benè explicatur contrarietas in ordine ad duo diſtincta ſubiecta, ſed in ordine ad vnum, vt per ſe patet, hoc poſito.

Author reiicit vtramque ſententiam. Dico abſolutè, non placere nec quidem Molinæ ſententiam; quam reiiceret aliquis; eò quòd videatur impoſſibilis talis qualitas, quæ ſimul eſſet repugnans rebus contrariis,calori v.g.nimio & nimio frigori, quæque item reſiſteret diuiſioni partium & compreſſioni earumdem: ſi enim habet repugnantiam cum frigore, ergo non debet habere cum calore, ſed potiùs conuenientiam cum illo; ſi eum compreſſione,ergo non cum diuiſione ſeu dilatatione. Hoc tamen argumentum non videtur efficax, quia de facto in formâ cæli hoc ipſum conſpicimus, vt ſcilicet repugnet tam cum calore quàm cum frigore & ceteris qualitatibus corruptiuis etiam inter ſe contrariis. Neque valet, *Hoc repugnat cum vno contrario, ergo non repugnat cum altero*; quia ex naturâ ſuâ poteſt eſſe vtrique contrarium, ſicut Angelus naturâ ſuâ eſt capax caloris & frigoris; ergo poſſibilis eſt qualitas repugnans omnibus eis contrariis.

6 *Datur ratio, cur ea qualitas non benè ponatur.* Meliùs inde ea qualitas reiicitur, quia per eam non poteſt probabiliter explicari omnis incapacitas moriendi in homine:nam ea qualitas(vt benè notauit Pater Suarez) non dedit homini virtutem, vt poſſet ambulare ſuper aquas, & non ſubmergi, alioquin & volare potuiſſet ratione illius; ergo ſi homo proiectus fuiſſet ab alio in aquas, ſubmerſus fuiſſet; intra aquas autem, quia reſpirare non poterat; neceſſariò debebat mori. Non enim dici poteſt, apparenter hominem in ſtatu innocentiæ non indiguiſſe reſpiratione.Hoc ipſum ampliùs vrgeo.

Ratio alia. Per eam qualitatem non fiebat homo impotens, vt ab alio moueretur aut detineretur:da ergo alium violenter homini clauſiſſe os & nares, ac impediiſſe reſpirationem, certè illum oportuiſſet tunc mori, ergo. Tertiò idem probatur, quia homo in eo ſtatu indiguiſſet cibo, vt ſtatim dicemus; ergo qualitas illa non præſeruabat hominem abſolutè & ſimpliciter ab omni genere mortis. Imò benè ait Pater Suarez,Si illa qualitas impediebat, ne alia agentia calida, frigida, &c. in hominem agerent, ergo etiam debuit impedire,ne calidum ageret in humidum radicale, & conſequenter, ne homo diminueretur vllo modo quod eſt contra ipſum Molinam, quia admittit eam actionem & conuerſionem partis animalis in ſemen ad generandum, &c. Vnde argumentor: Ergo ſi ea qualitas non impediuit minora agentia, ne tales haberent actiones, multò minùs impediiſſet fortiora, ignem v g. ne combureret hominem, ſi in illum proiiceretur.

7 *Confirmatur ex eodem Molina.* Confirmo ex eiuſdem Molinæ doctrinâ, qui expreſsè ait,etiam in paradiſo non ſolùm futuram viciſſitudinem diei & noctis, æſtatis, veris, &c. quod per ſe notum eſt, ſed etiam aliquas pluuias, ventos, &c. quam ſententiam, ſaltem quoad pluuias, nos ſuprà defendimus contra Suarez. *Foret tunc in hominibus aliqua leuis alteratio.* Inſuper ait, homines etiam tunc aliqualiter alterandos, v. g. calidiores paululùm futuros in æſtate quàm in hieme, de die quàm de nocte, ceteribus paribus, humectandos item aliquando, exſiccandos etiam aliquando; ea tamen omnia ſine moleſtiâ, imò cum recreatione illis euentura. Hinc argumentor: Ergo ea qualitas non reddebat illos incapaces caloris à ſole; ergo, ſi in ignem proiicerentur, ſine dubio ab illo vehementiſſimum calorem eſſent accepturi; ergo & diſſolueretur complexio naturalis, & moreretur homo. *Euaſio præcluditur.* Quòd ſi dicat Molina, eam qualitatem non impedituram actionem ignis, & aliorum agentium naturalium, ſed ne anima ſeparatetur à corpore. Contra primò,quia tunc homo etiam erat incapax doloris & moleſtiæ: ergo ſicut ad liberandum hominem ab eâ moleſtia non ponitur à Molina habitus permanens intrinſecus, ita etiam poſſet non poni ad liberandum eumdem à morte. Contrà Secundò, quia eſſet tunc maximum miraculum, concedere in homine diſpoſitiones contrarias vitæ in ſummo, & conſeruare vnionem ſine diſpoſitionibus requiſitis, aut poſitis contrariis, non inducere formam ignis vel aliam: cuius diſpoſitiones dicit fuiſſe introductas.

Reſpondetur ad primum fundamentum Molinæ. Iam nunc ad fundamenta Molinæ facilè reſpondetur. Ad primum, quòd Deus ſoleat per cauſſas creatas, & quidem intrinſecas ſubiecto, ordinariè cauſſare effectus in tali ſubiecto ſtabiles, 8 benè reſpondet Suarius, aliquos eſſe effectus negatiuos, quos Deus non cauſſat ordinariè per formam intrinſecam, ſed per prouidentiam ſuam, v.g.hominem præſeruare ab hac vel ab illa occaſione, vbi peccaret, ſi in ea poneretur; non præſtat Deus per aliquod intrinſecum; licet ad efficiendos actus virtutum vtatur habitibus intrinſecis. Dico ergo, hominem magna ex parte vitaturum mortem fugiendo occaſiones, vt ex ſententiæ noſtræ declaratione conſtabit; ideò ad hos effectus non eſſe neceſſariâ qualitatem eam; quia verò eo ſolo modo non erant vitandi omnes, addo datam tamen etiam illi à Deo intrinſecam nobiliſſimam complexionem, fructus ſaniſſimos, item præſtantiſſima pharmaca: quale benè ipſe Molina docet fuiſſe lignum vitæ.

Ad ſecundum non bene reſpondet Suarez. Ad ſecundum de corpore glorioſo reſpondet Suarez, corpora Beatorum non eſſe animalia, ſed quodammodò ſpiritualia. Scio in optimo ſenſu eam ſolutionem à P. Suario tradi; verba tamen non placent, & non ſatisfit difficultati. Non verba, nam certiſſimum eſt, ſcholaſticè loquendo,

ea

eâ corpora habitura ſenſus omnes perfectiſſimos, & in eadem materia prima cum eiſdem primis qualitatibus, licet guſtus vſum fortè non haberet (de quo ſuo loco) & caritura etiam ſint nutritione & corruptione; hoc autem non tollit ea eſſe perfectiſſimè animalia & ſenſibilia, quod idem eſt: ſi verò, quia incapacia ſunt nutritionis, dicantur quodammodo ſpiritualia, iam habet locum altera obiectionis pars, quòd eodem modo Molina dicet etiam corpus Adami fuiſſe quodammodò

9 ſpirituale (licet aliquantò minùs quàm Beatorum:) nam etiamſi capax eſſet nutritionis, incapax tamen erat omnis alterius doloris, mortis, &c. & conſequenter non dat Pater Suarez differentiam de re inter hæc & illa corpora. Vnde vlteriùs inferri videtur, quòd ſicut in glorioſis datur aliqua qualitas præſtantiſſima, etiam nutritionem impediens; eodem modo in Adamo debuerit dari aliquantò minùs perfecta, & conſequenter compoſſibilis cum nutritione & aggeneratione, reddens tamen hominem incapacem omnis doloris, moleſtiæ ac ceterorum malorum. Cui conſequentiæ non eſt à Suario reſponſum; & proptereà dixi, per eam doctrinam non ſatisfieri argumento Molinæ.

Reſpondetur meliùs. Probabile, in Beatis non eſſe vllam qualitatem, quæ cauſſet impaßibilitatem.

Reſpondeo ergo primò, fortaſſe non eſſe aliquam qualitatem materialem aut ſpiritualem intrinſecam in corpore Beatorum, à quâ ea impoſſibilitas oriatur, ſed ad exigentiam viſionis beatæ Deum ſua prouidentia corpora illa cuſtodire. Secundò, & meliùs, dico, quia corpora Beatorum iam ſunt in termino, & in ſtatu præmij, eo modo quo corpora illius ſunt capacia, neceſſum aut ſaltem congruum fuiſſe, eis dare non ſolùm qualitatem, quâ præſeruentur ab omni prorſus contrario agente; hoc enim fortè commodè fuiſſet per ſolam Dei extrinſecam prouidentiam effectum, ſed etiam qualitatem, quâ quodammodò in ſe lucidiora corpora pulchriora perfectioráque reddantur: id autem debet per aliquod intrinſecum fie-

10 ri; ergo congruentiſſimum fuit, vt ea qualitas eſſet naturæ incorruptibilis, & ſimul vtrumque effectum ſubiecto ſuo præſtaret, & intrinſecam perfectionem & incapacitatem doloris. Hæc autem ratio in corpore Adami non habet locum; adhuc enim erat viator, & non in termino; vnde ſufficiebat, ſi per extrinſecam Dei prouidentiam præſeruatus fuiſſet à moleſtiis: nec fuit neceſſarium aliam intrinſecam qualitatem addere.

Quomodo damnatorum corpora non conſumantur.

Quoad corpora verò damnatorum, cùm ſint capacia tam vehementis caloris, non eſt dubium, quin debeat miraculum graue intercedere, quo conſeruetur eorum vnio in corpore: nec video, qualis eſſet qualitas, quæ non impediat dolorem & calorem, impediat verò, ne debitum temperamentum pro anima abſit, cùm illud temperamentum requirat carentiam intenſi caloris. Vnde planè puto probabilius, etiam ibi à ſola extrinſeca Dei prouidentia id prouenire. Addo tamen, ſi ponamus talem qualitatem, eò quòd conſtet nobis ex fide, à tam vehementi igne non conuertenda in ſe damnatorum corpora, non continuò idem debere dicere in Adamo; quia nullo modo conſtat, illum, ſi in medios ignes proiectus fuiſſet, non extinguendum.

Obiectio.

Obiicies adhuc vltimò, Corpus feminarum ab intrinſeco ita erat diſpoſitum, vt ſeſe relaxare & extendere poſſet in partu, vt ſine dolore id fieret, ergo per qualitatem aliquam intrinſecam. Reſpon-

Reſponſio.

deo negando conſequentiam: fortè enim ea carentia doloris impediebatur à Deo ſpeciali prouidentia, dando illi quamdam quaſi ecſtaſim; aut certè poterant qualitates primæ eſſe diſpoſitæ, vt ſine dolore poſſent relaxare & comprimere eamdem partem corporis. Sicut ciconia dilatat valdè col-

lum dum comedit; & in omni animali dilatantur 11
aliquando, aliquando comprimuntur inteſtina ſine dolore: illud autem temperamentum ablatum eſt feminæ in pœnam peccati.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera explicatio eius impaßibilitatis.

Erat impaßibilis Adam per extrinſecam manutentiam Dei.

Reiecta ergo hac ſententia, dico cùm Patre Suario num. 12. immortalitatem hominis non fuiſſe per aliquod donum intrinſecum, aut per intrinſecam mutationem in Adami corpore, ſed per extrinſecam Dei manutenentiam, partim etiam per cibos, & alias cauſſas naturales. Quam ſententiam dicit Suarez eſſe communem Scholaſticorum in 2. diſt. 19. & D. Thomas eam inſinuat ibi art. 4. Hanc breuiſſimè explico, & in primis quoad mortem violentam ab extrinſeco. Primum, à brutis & beſtiis præſeruabatur, quia illa omnia erant ei ſubiecta (vt dicemus paulò poſt) ab aliis verò hominibus, quamdiu erant in paradiſo, res eſt clara: agebant enim ibi ſanctiſſimè, nec vllus alteri nocere vel in minimo præſumere poterat. Dices, Poterat quis intra paradiſum peccare, ſicut peccauit Adam: da ergo, illum peccaſſe odio vehementi in alium, & voluntate illum mactandi: quæ voluntas ſimul exequeretur ſuum actum, antequam eiiceretur è paradiſo; ſicut Heua & Adamus in actum externum ſuæ malæ voluntatis prorupetunt adhuc in paradiſo exiſtentes. Reſpondeo Primò, ſimpliciter loquendo, potuiſſe illud peccatum eo modo contingere: at tunc Angelus ſpecialiter alterum liberaſſet ab inuaſore. Secundò addo, moraliter vix potuiſſe hominem ab eo peccato incipere: tunc enim proximus per ſe erat obiectum amabiliſſimum; vnde niſi priùs grauiter fuiſſet

Obiectio.

Reſponſio Prima.

Secunda.

voluntas deprauata, vix potuiſſet primo actu in 12
tantum odium prorumpere, multò minùs in talem voluntatem homicidij.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Poterat homo, etiam retenta innocentia, exire è paradiſo, vt ſuprà docuimus; ergo tunc potuiſſet occidi ab aliis peccatoribus, qui foris erant. Reſpondeo, in hoc caſu interuenturam prouidentiam Dei ſuauem, vt per cogitationem naturalem congruam, quam cuilibet ex illis Deus infundere poterat, vnus hac alter illac tenderet, ne occurreret homini tam malè diſpoſito: quod, ſuppoſita ſcientia media, Deo facillimum fuit ſine vllo nec quidem quoad modum miraculo. Et idem dixero, ſi vrgeas, potuiſſe aliquem intra paradiſum velle mactare feram, & caſu hominem occidere. Dico enim, ſi fuiſſet in aliquo voluntas iaculandi, Deum alteri iniecturum congruam cogitationem naturalem, vt verſus aliam partem ambularet. Secundò, minùs vrget hæc obiectio, quia & ignorantiam omnem in eo ſtatu ſuprà negauimus, maximè autem hanc, quæ nociua valdè & grauis eſſet. Denique, fortè etiam tunc non licuiſſet, maximè intra paradiſum, occidere feras.

Reſponſio.

Quomodo homo à violenta morte eſſet liber.

Quoad alias verò mortes violentas, v. g. ignis, aquæ, &c. dicimus, ipſum hominem ſua prouidentia naturali & honeſtiſſima voluntate non ſe commiſſurum periculis talibus: quod ſi aliquando id faceret, iam eo ipſo peccaret mortaliter, & amitteret immortalitatem, ac nocere illi poſſet
ignis, aqua, &c. A cælo denique, id eſt fulmine, aut 13

æſtu, faciliùs redditur ratio, cur non eſſet periturus; quia ſcilicet vel in paradiſo nulli æſtus futuri erant, nullæ item tempeſtates, vt in aliquibus Indiæ partibus, maximè in Peru circa Limam de facto nullæ ſunt pluuiæ & tempeſtates: vel quia, ſi fortè homo egrederetur foras, facillimum ei erat æſtum fugere, aut ſe illi non committere; quòd ſi facere neglexiſſet, tunc iam peccaſſet ſaltem venialiter, & fieret capax ſaltem leuis doloris, vt ſuprà dixi; quoad fulmen verò, Deus, quando præuidiſſet in tali loco extra paradiſum fulmen caſurum, naturalem illi infudiſſet cogitationem congruam, vt aliquò aliò iret, licet neſciens fortè quid ibi eſſet futurum.

De morte ab intrinſeco.

Reſtat mors ab intrinſeco, quæ magis neceſſaria videtur, minúſque vitari poteſt. In quo puncto ſupponendum eſt, quod ſuprà dixi, hominem verè nutritum fuiſſe, habuiſſe excrementa, &c. conſequenter etiam humidum radicale aliquo modo paſſum: vnde videtur hominem neceſſariò tandem poſt longum tempus moriturum, & ita putat Scotus apud Molinam & Suarez ſuprà; addit tamen Scotus, hominem futurum immortalem, eò quòd Deus illum antequam moreretur acciperet ad cælum: cenſet etiam lignum vitæ non fuiſſe ſufficiens ad conſeruandam diu vitam hominis. Fundamentum illius eſt, quia ſi natura erat deſtructa, quando comedit fructum ligni, ſummùm potuit conuertere illum in ſubſtantiam ſibi ſimilem, non autem in meliorem; ergo per illum fructum non reparabatur natura.

Scoti ſententia.

Reiicitur.

Verùm optimè Molina ſuprà & poſt ipſum Suarez reiiciunt hoc argumentum: Scotus enim non conſiderauit, illum fructum, antequam conuerteretur in ſubſtantiam cuiuſlibet hominis aliti, potuiſſe ſuis bonis qualitatibus reparare defectum
14 diſpoſitionis in homine. Et ego miror tam grauiter in hoc argumento impegiſſe Scotum, cum ſi quidquam valeret, probaret, numquam hominem ex vno grauiſſimo morbo, in quo iam ferè extincta eſt diſpoſitio naturalis, conualeſcere poſſe, & maiores vires meliorémque diſpoſitionem accipere. quòd apertè falſum eſt, & quotidianæ experientiæ repugnans. Probatur autem ſequela argumenti Scoti, quia cibus & medicinæ non poſſunt conuerti à natura in meliorem ſubſtantiam quàm ipſa tunc ſit; ergo per tales cibos non accipit vllum emolumentum. Ratio à priori huius impugnationis eſt, quia defectus naturæ in caſibus ſimilibus non eſt ex eo, quòd anima rationalis in ſe ſit facta peior, aut alterius ſpeciei, ſed quia deſunt qualitates aliquæ, calor v.g. aut frigus, ſimiléſve. At hæ tales diſpoſitiones poſſunt contineri, & ſæpè continentur in medicinis, maximè autem cõtinebatur in eo fructu ligni vitæ; ergo poterat reparare & reſtituere diſpoſitionem perfectam pro ſtatu naturali. de quâ re egi fuſiùs in lib. de Generatione, probans contra multos, non eſſe neceſſarium, per ſe loquendo, vt omne animal, eo ipſo quod nutriatur, tandem moriatur ab intrinſeco. Dicẽdum ergo eſt, eſum è ligno vitæ ſuis temporibus hominem potuiſſe in vita perpetuò conſeruare. Hoc videtur ferè eſſe de fide ex verbis illis Geneſ. 3. *Ne fortè de ligno vitæ comedat, & viuat in æternum.* Si enim lignum vitæ non haberet talem virtutem, malè à Deo fuiſſet eiuſmodi ratio reddita. Sed hinc inſurgunt aliqua dubia breuiter explicanda.

Lignum vitæ poterat hominem perpetuò conſeruare.

15

Quoties debuiſſet comedere.

Rupertus ait ſuffeciſſe ſemel.

Primum eſt, an ſuffeciſſet vna tantùm vice comedere de eo fructu ad conſeruandam vitam in perpetuum. Rupertus lib. 3. de Geneſi cap. 30. id affirmat, mouetúrque ex loco citato Geneſeos: *Ne fortè ſumat de ligno vitæ, & viuat in æternum.* Vbi ex vnica acceptione vitam in æternum duraturam inſinuari videtur. Vrget idem, quia illud verbum *ne fortè* denotat, ſi vel caſu (cenſet enim Adamum non nouiſſe eam arborem) comedat, eo ipſo viuat in æternum. Quod enim ignoranter & caſu fit, non fit conſtanter.

D. Thomas & cõmunis ſententia meritò id reiicit.

Hanc tamen ſententiam D. Thomas & alij communiter refellunt. Vide Suarez cap. 15. num. 7. primò, quia virtus illius fructus finita erat; ergo non poterat in æternum durare. Confirmatur: Ille fructus non poterat homini dare meliorem complexionem quàm habuerit à Deo: ſi ergo ea, quæ data eſt à Deo, poſteà comedendo de aliis fructibus debilitata eſt, ergo etiam ea, quæ data eſt per fructum, fuiſſet debilitata, ſi ampliùs homo non comediſſet de illo.

Reſponſio.

Poſſet tamen huic argumento reſpondere Rupertus vtendo ſententia Patris Molinæ, ac dicendo, producendam fore ab eo fructu qualitatem aliquam natura ſua incorruptibilem, & penitus in poſterum impedientem omnem corruptionem, imò & omnem interiorem actionem ſtomachi. Ego fateor, ſi aliquo modo defendendum eſſet, illum fructum ſemel guſtatum conſeruare vitam in perpetuum non aliter poſſe, quàm vt in hac ſolutione inſinuatum eſt: & fortaſſe non repugnat talis qualitas, quæ omnino impediat interiorem actionem calidi in humidum, & conſequenter eo modo conſeruet in æternum à morte hac ab intrinſeco, licet non impediat mortes alias violentas. Nihilominùs tamen ea ſolutio in præſenti non eſt probabilis, quia planè ſine ſufficienti funda- 16
mento id aſſeritur: & cùm ille fructus ipſe in ſe corruptibilis eſſet, excedere videtur illius vim, poſſe producere qualitatem incorruptibilem.

Iudicium de eâ.

Dicendum ergo eſt, illum fructum ſolùm ad tempus iuuare potuiſſe, ideóque debuiſſe ſæpiùs comedi; vt homo in æternum viueret; quàm autem frequenter, planè nobis eſt incognitum, ideò non volo quidquam decidere. Dicam tamen quid in ſimili legerim in quodam libello, qui vocatur Ingeniorum examen; vbi inter alia abſurda, quæ auctor habet, & digniſſimè expurgata ſunt Inquiſitorum Fidei iuſſu, illud pro ſimili materia inuenitur, quod manna vna die guſtatum imprimebat qualitates duraturas, & non corrumpendas, per integrum menſem; vnde, faciendo computationem ad quadraginta annorum eſum ſæpè in die repetiti eius cibi, infert auctor, Iudæos ex illis deſcendentes per quatuor millia & ampliùs annorum non amiſſuros qualitates ibi acquiſitas; vnde in quocumque climate naſcantur, ſemper habent ſuas proprias inclinationes, &c.

Debuiſſet ſæpius comedere.

Stulta cuiuſdam ſpeculatio.

Hinc autem poſſumus aliquo modo diſcurrere, ad eſum ligni vitæ, quod ſine dubio erat multò fortiùs, diceréque ſuffeciſſe ſemel guſtatum ad tres quatuórve menſes. Sed abſit, vt ex tam ſtulto
17 antecedente ego diſcurram. Quâ enim reuelatione aut quo fundamento potuit hic inferre, ad vnum menſem, & non ad viginti ſeptem dies, aut triginta quatuor? aut quâ apparentiâ diſcurſus addere, quòd tunc replicatus debebat etiam eos effectus replicare? cùm, iuxta bonam Philoſophiam, ſi iam paſſum habet qualitatem æquè intenſam, non fiat ampliùs actio? aut, è quâ Philoſophia intulit, totam quantam eam virtutem in ſemen transferendam, & per quatuor millia annorum duraturam? ex eodem planè fonte hæc credo ab illo hauſta; è quo in alio capite, vt oſtenderet ſe Latinè ſcite, dixit Latinam linguã tam eſſe naturæ conformem,

Quid ex eâ poſſet inferri.

conformem, vt ſi homo in naturali diſpoſitione crearetur ſine vllo defectu, eo ipſo abſque vllo miraculo & magiſtro perfectiſſimè ſciret Latinam linguam. Contra quam ſtultitiam, & Scripturæ quodammodò repugnantem, quandoquidem primi parentes optimè diſpoſiti non ſunt Latinè locuti, paulò fuſiùs egi in Logica. Hæc ſufficiant pro digreſſione.

Secunda ergo difficultas ſit, an in ligno vitæ fuerit ea virtus naturalis, an miraculoſa. Bonauentura, Gabriel, Eucherius & alij apud Suarez ſuprà num.2. videntur inſinuare, non fuiſſe connaturalem, ſed exceſſiſſe capacitatem illius.

Virtus ligni vitæ erat naturalis.

Nihilominùs tamen probabilior eſt ſententia communis, quam Molina & Suarez ſuprà defendunt, ſcilicet fuiſſe eam virtutem naturalem. quod ſuadetur eis verbis citatis è Geneſi: nam ſi virtus ea miraculosè erat conceſſa arbori, non fuit neceſſarium cauere, ne Adamus comedendo viueret in æternum; quia, ablata eâ virtute (quæ vtpote ſupernaturalis poterat homine iam peccante auferri) etiamſi comediſſet, non vixiſſet; imò probabilius eſt, eam virtutem non conceſſam (ſi ſupernaturalis ſit) niſi pro homine moraliter rectè diſpoſito & in gratia exiſtente, ſeu, ne videamur facere illum eſum quo-
18 dam ſacramentum pro homine quamdiu obediens foret Deo; ergo, ablata eâ obedientiâ, non profuiſſet illi arboris fructus. Neque eſt cur putetur talis virtus excedens capacitatem arboris; nam, vt ſuprà dixi, ea ſolùm eſt ad producendum calorem vt ſex v.g. recto hominis temperamento debitam. Et hæc eſt ſententia Ruperti, Hugonis, Gloſſæ & Lipomani apud Suarez ſuprà; vbi pro eâ etiam refert Scotum: miror tamen hunc ab eo citari, cùm immediatè antè vt contrarium aſſerentem, & nec naturalem, nec ſupernaturalem talem vim in pomo agnoſcentem fusè reiecerit. Quidquid verò Scotus dixerit, ratio immediatè antè allata ſufficit pro hac veritate.

Reiicitur Origenes allegoricè explicans arborem vitæ.

Hinc conſtat, reiiciendum planè Origenem, qui ſolitis ſuis allegoriis nec quidem veram arborem ſcientiæ boni & mali agnoſcere voluit, cùm expreſsè Scriptura dicat Geneſeos 2. *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum viſu, & ad veſcendum ſuaue; lignum etiam vitæ in medio paradiſi, lignúmque ſcientiæ boni & mali.* Vbi vtramque fuiſſe veram & phyſicam arborem manifeſtè aſſeritur.

Obiectio quædam ſoluta.

Solùm videtur hîc reſtare vnus ſcrupulus quia arbor illa vitæ non erat natura ſua incorruptibilis, vt diximus paulò antè de fructu illius: eadem enim eſt de arbore ratio, quæ non erat alterius
19 naturæ à ceteris arboribus in incorruptibilitate; ergo tandem erat peritura; ergo non poterant homines à fructu illius in æternum conſeruari. Reſpondeo, facilè potuiſſe ex eâ arbore in aliam inſeri ramuſculum, ex quo noua alia creſceret, aut ex fructibus per ſemen propagari, prout conſeruantur de facto ab eo tempore omnes aliæ arbores in ſpecie ſua. in quo non eſt diuerſa ratio de illa ac de ceteris.

SECTIO SECVNDA.

De dominio Adami in alias creaturas.

Datur potentia phyſica in res: & eam habuit homo ante peccatū, & iā habet.

HAc de re fusè Pater Suarez cap.16. res eſt facilis, & ſic breuiſſimè eam expediemus. Suppono poſſe dari potentiam phyſicam vtendi aliqua in re ſine dominio in illam: talem habent omnes iniuſti poſſeſſores & raptores; talem habet omnis ferè reſpectu perſonæ alterius. ſiue enim licitè ſiue illicitè poteſt illum occidere, &c. talem etiam habent Angeli & dæmones in homines: natura enim ſua vim habet Angelus hominem occidendi, transferendi aliò, vexandi, &c. talis autem poteſtas homini in bruta & alia animantia ſaltem remota ſemper eſt; quatenus poteſt ſua induſtria capere, occidere, &c. & quoad hanc poteſtatem nihil ſpeciale fuit in ſtatu innocentiæ, quod iam non ſit; quia eſt ea poteſtas intrinſeca homini, ſicut poſſe videre, &c.

Definitio dominij.

Agimus ergo de dominio, quod definiri ſolet, poteſtas vtendi re aliqua citra iniuriam alterius: quod dominium aliquando reperitur ſine potentia proxima phyſica vtendi re. Qui enim amiſit pallium, habet ius in illud; & tamen non poteſt proximè vti illo, quia non ſcit vbi ſit: poteſt autem frequenter illud dominium inueniri cum poteſtare proxima ſeu dominio phyſico ad vtendum. 20
De vtroque autem quærimus, quale fuerit in Adamo, durante eo ſtatu, reſpectu animalium aliarúmque rerum.

Homo & ante peccatum & poſt habet dominium in creaturas.

Dico Primò Dominium hoc ſeu ius vtendi omni creatura irrationali citra iniuriam alterius eſt proprium homini à Deo ei conceſſum tam in natura lapſa quàm in integra. Probatur, nam ipſis creaturis irrationalibus nulla fieri poteſt iniuria; Angelis autem non fit etiam, quia non illis, ſed homini dedit Deus vt præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli, &c. Deo autem non fit ex eo capite iniuria, niſi aliunde vſus ille ſit peccaminoſus, ergo.

Poſt lapſum magis extenditur hoc dominium.

Dico Secundò. Quodammodò in natura lapſa videtur hoc dominium maius eſſe, id eſt, in plures vſus: nam ante peccatum, imò antè diluuium, non videbatur Deus dediſſe homini licentiam, vt animalium veſceretur carnibus, ſed ſolùm herbis & fructibus: at poſt diluuium homo habet illud ius, ergo habet quodammodò magis extenſum; anteà autem vel ad recreationem, vel ad contemplationem vel alio modo vti poterat talibus creaturis.

Obiectio.

Fortaſſe aliquis diceret, Etiamſi tunc homo occideret animalia, eíſque veſceretur, non peccaturum propriè contra iuſtitiam, ſed contra virtutem abſtinentiæ, ſicut nunc qui die Veneris comedit carnes; ergo in ratione dominij etiam tunc videbatur eſſe tantum quantum iam.

Solutio.

Fateor illum, qui hoc diceret, haud facilè conuictum iri; quia tamen ex 21
natura rei, cùm creaturæ irrationales ſint ſub dominio Dei, non hominis, non poteſt homo maius habere dominium quàm ei à Deo concedatur; cúmque tunc non data ſit ei licentia comedendi animalia, ſed herbas, probabilius eſt, futuram eam comeſtionem contra propriam & ſpecialem iuſtitiam: quo ſenſu etiam eſus ligni ſcientiæ fuit contra iuſtitiam.

Vltima concluſio. Quale tunc dominium hominis in feras.

Dico Vltimò. In ſtatu naturæ integræ facilior fuiſſet vſus dominij primis parentibus, quia tunc animalia obediſſent illi ad nutum; quod maximè indicatum eſt, quando adducta ſunt à Deo ad illum vt eis nomina imponeret, illáque ſuum dominium exciperent. & hic eſt communis ſenſus Patrum & Catholicorum. Hincque intelligitur proptereà Heuam non horruiſſe ſerpentem, animal alioquin homini nociuum, quia tunc non poterat illi nocere. Et ratio congruentiæ optima eſt, quia ſicut homo erat ſubditus Deo, & in ipſo homine pars inferior ſuperiori; ita debuêre etiam beſtiæ inferiores homine eidem ſubiici. Prætereà ad quietem & tranquillitatem hominis pertinebat, vt nihil eſſet, quod tunc timere poſſet.

Obiectio. Dices, Etiam Geneſeos nono, poſt diluuium & & peccatum traduntur animalia & beſtiæ homini, ſicut Geneſeos primo ante peccatum; atqui poſt diluuium non ita tradita ſunt, vt beſtiæ ſint homini ſubiectæ & cicures, vt per ſe patet, ergo ne-
22 que ante peccatum. Confirmatur, leonem eſſe homini ſubiectum magnum eſt miraculum, non debemus autem miracula ponere ſine magna neceſſitate, ergo. *Reſponſio Prima.* Reſpondeo Primò, ſi verba, quæ Geneſeos nono dicuntur ponderentur, rectè ex eis apparere differentiam inter alia Geneſeos primo: nam Geneſeos nono ſolùm dicitur, *Terror veſter ac tremor ſit ſuper cuncta animalia*; hoc autem nihil dicit de ſubiectione, potiùs denotat contrarium, ſcilicet, fore vt ea fugiant hominem. quod repugnat perfecto dominio phyſico in illa. Et ſanè de facto, per ſe loquendo, etiam beſtiæ fugiunt homines, niſi quando fament. At Geneſeos primo dicitur: *Et dominamini piſcibus maris & beſtiis terræ*; dominium autem illud maiorem capacitatem vſus denotat. Adde, licet verba eſſent eadem, tamen, iuxta explicationem diuerſam Patrum, & rationem congruentiæ, interpretanda eſſe diuerſimodè in vno quàm in altero caſu.

Secunda. Ad illud de miraculo reſpondeo, futurum tunc ſolùm quoad modum, non quoad ſubſtantiam; quod benè D. Thomas quæſt. 96. art. 1. explicuit: nam experientia conſtat, beſtias multas conſuetudine cicurari, reddíque hominibus familiares, etiam leones ipſos: vnde dixit ſanctus Iacobus in Epiſt. Canonica cap. 3. *Omnis enim natura beſtiarum, & volucrum; & ſerpentium, & ceterorum domantur, & domita ſunt à natura humana*: potuit ergo Deus tunc eodem modo diſponere illis phantaſiam, ac ſi fuiſſent exercitio manſuefactæ; quod factum fortè eſt infundendo eis eas ſpecies, vel ſine actuali infuſione, phantaſiam excitando ad ſimiles apprehenſiones erga hominem; quales habere ſolent, quando ſunt manſuetæ. Nec mirum eſt hoc circa beſtias factum eſſe, quando appetitum ipſum, qui difficilius multò domatur, omnino ſubiecit rationi.

23 *Illud dominium ad omnia animalia extēdebatur.* Aduertit autem benè Pater Suarez contra Theodoretum, non excipiendum ab hoc dominio cete aut aliquod particulare animal; quia verba Scripturæ vniuerſalia ſunt, & ſine vlla exceptione: item à fortiori intelligi dominium hoc circa res inſenſibiles, v. g. herbas, aquas, arbores, mineralia: &c. quod verò ſpecialiter ſit dictum, *Dominamini piſcibus maris & beſtiis terræ*, ideò eſt, quia animantia, quatenus audiunt vocem hominis, eíque obediunt, videntur propriè pertinere ad dominium; aliis autem rebus homo non imperat, ſed vtitur illis.

Quale dominium futurū fuiſſet in alios homines, & in vxores. Quæri tamen poteſt, an tunc acceperit etiam dominium in alios homines. Reſpondeo, in eo ſtatu non futurum aliud dominium, quàm quod parentes habent erga filios, coniux in coniugem. Vbi aduertendum eſt, etiamſi ſubiectio feminæ erga virum videatur in pœnam peccati introducta ex verbis illis Geneſ. 3. *Et ſub viri poteſtate eris*; nihilominùs tamen etiam in ſtatu innocentiæ feminam debuiſſe agnoſcere virum vt caput. Ibi ergo in eâ maledictione vt pœna denotata eſt, iuxta Auguſtinum lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 39. ſeruitus quædam & ſubiectio cum timore: eſt enim in vito poteſtas coërcitiua, in ſtatu verò innocentiæ ſolùm erat futura directiua.

* * *

SECTIO TERTIA.

Concluditur ex dictis, in quo iuſtitia originalis ſita fuerit.

EXplicuimus præcedentibus diſputationibus dona intellectus & voluntatis; in hac verò 24
corporis immortalitatem, impaſſibilitatem, dominium in res alias materiales: iam oportet explicare, quid horum ſit iuſtitia originalis, an verò aliquid aliud ſuperadditum.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam ſuppono: & varia in hac re ſententia.

QVæſtionem hanc fusè tractat Suarez cap. 20. aduerto tamen, eam eſſe de nomine maiori *Notatio.* ex parte; quà verò eſt de re, iam fuiſſe ab ipſo Suario deciſam: vnde in præſenti breuiſſimè expediri debet, quod fiet declarando, quid rei, quid nominis. Igitur de re poteſt eſſe quæſtio, an pro *Quid de nomine, quid de re.* ſubiectione appetitus erga rationem debeat poni aliquis habitus materialis diſtinctus in ipſo appetitu; an verò ſufficiat ſuauiſſima & moderatiſſima complexio, habitus naturales virtutum per accidens infuſi, & aliqua manutenentia Dei. Hanc iam tractauimus ſuprà, & contra Molinam, Scotum & alios diximus, talem habitum neceſſarium non eſſe, ergo nihil hîc amplius de eâ. Secundò, de re poſſet eſſe quæſtio, an in anima aut voluntate, præter gratiam ſanctificantem, virtutes infuſas in magna (vt probabile valdè eſt) intenſione, ponendus habitus alius, qui daret voluntati non ſolùm facilè, ſed cum delectatione Deo adhærere, ac benè operari, prout ſentit Scotus, talem habitum ponens in voluntate. *Scoti ſententia.* A quâ ſententia haud multum abeſt Henricus apud Suarium ſuprà numero 3. eam rectitudinem vocans pronitatem voluntatis in bonum. *Fundamentum eius.* Vtriuſque fundamentum videtur eſſe, quia homo poſtquam iuſtificatur recipit gratiam, & non recipit eam iuſtitiam originalem; ergo hæc aliquid erat diſtinctum à gratia 25
& habitibus ſupernaturalibus: quod verò illud deberet dare facilitatem eam & delectationem, patet, quia in eâ maximè conſiſtebat priuilegium illius ſtatus.

Refutatur. An fuerit tunc ſpecialis habitus in voluntate. Hæc ſententia etiam à nobis ſuprà eſt refutata: eadem enim argumenta, quæ contra Molinam probant, non eſſe neceſſarium habitum materialem in appetitu ad eam ſubiectionem; probant etiam, nec in voluntate vllum requiri præter naturales & ſupernaturales virtutum. Eâdem autem via reſpondimus his argumentis oſtendentes, eam manutenentiam ſpecialem Dei, quâ frenabatur appetitus, non manſiſſe poſt peccatum, nec alia dona corporis. *Quid de argumentis aduerſis.* Vnde hæc argumenta Scoti & Henrici ſummùm probant, iuſtitiam non conſiſtere in ſola gratia & habitibus per ſe infuſis; at debere dari hunc alium habitum, nec apparenter perſuadent. Quod iam ampliùs breuiſſimè oſtendo: nam ille habitus ponitur à Scoto, vt det facilitatem & iucunditatem: at hæc iucunditas non poteſt eſſe niſi in actu elicito, quo homo afficitur erga obiectum quod exequitur; talem autem actū ſufficienter cauſſabant habitus naturales virtutum valdè intenſi, ergo non erat neceſſarius alius diſtinctus. In eiſdem item habitibus ſimul ſumptis poteſt poni ea pronitas, de quâ tam eſt ſolicitus Henricus.

Ecce

Ecce hæc quæ de re poſſunt in præſenti diſputari iam ſuperiùs explicata ſunt.

Quæſtio de nomine circa iuſtitiam originalem.

26 De nomine autem poteſt eſſe quæſtio, an ſola gratia habitualis cum habitibus ſupernaturalibus dicenda ſit iuſtitia originalis; an verò è contrario, ſola ſubiectio appetitus ad rationem independenter à gratia ſanctificante, an denique vtrumque ſimul cum impaſſibilitate corporis conſtituant vnam iuſtitiam originalem, ita vt quocumque deficiente non dicatur manere iuſtitia. Primò, quidam tenent ſolam gratiam dicendam eſſe iuſtitiam originalem. ita Scotus, Zumel & Valentia apud Suarium num.4. Secundò, alij ſolam ſubiectionem appetitus vocant iuſtitiam originalem. Quam ſententiam dicit Molina diſp.20.in ſexta concluſione eſſe communem modum loquendi Scholaſticorum; & propterea D. Thomam docere, iuſtitiam ſeu integritatem originalem eſſe quid diſtinctum à gratia, in eâ tamen fundatum, quia cenſet eam ſubiectionem appetitus & integritatem corporis datam dependenter à gratia ſeu ſanctitate habituali. Pater Suarez opinatur, D. Thomam & Durandum tertiam ſententiam in hoc puncto tenere; re tamen D. Thomas non differt ab eâ communi.

Suarez ſententia.

Tertiam ergo viam ingreditur Suarius numer.6. vbi dicit, iuſtitiam originalem eſſe aggregatam ex gratia & corporis integritate. Vides iam inter illum, Scotum, Molinam & Diuum Thomam non eſſe niſi de ſolo nomine quæſtionem, & haud magni momenti. Quod tandem & ipſe Suarez num.11. agnouit ex parte.

Eius argumenta non efficacia.

Vnde inferes, argumenta illius non eſſe efficacia, niſi quatenus ipſe præmittit ſignificationem vnam vocis *iuſtitia*, quæ extenditur ad dona corporis & animæ; vnde poſteà ſine dubio rectè infert, debere talia dona omnia in eâ iuſtitia includi. Aliud verò argumentum inde deſumptum, quòd ea omnia dona ſint collata
27 Adamo, & omnia transferenda forent in poſteros, ergo omnia pertinent ad iuſtitiam originalem; hoc, inquam, non rectè probat intentum: negata enim conſequentia, D. Thomas & alij, qui diuerſam ſignificationem iuſtitiæ defendunt, dicent, non ſolam iuſtitiam originalem, ſed & gratiam ſanctificantem, ſeu iuſtitiam cum ſua radice, transferendam fuiſſe Adamo non peccante. quod ſanè à Suario impugnari non poteſt. Conſtet ergo, quæſtionem eſſe de ſolo nomine. quî verò loquendum ſit iam dico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera reſolutio quæſtionis.

Sola gratia ſanctificans cum donis ſuis ſupernaturalibus nō dicitur iuſtitia originalis.

PRima concluſio. Sola gratia ſanctificans cum ſuis donis ſupernaturalibus non dicitur iuſtitia originalis. Hæc videtur eſſe omnino certa: nam de fide eſt, nobis dari in baptiſmo gratiam ſanctificantem & ſupernaturales habitus, quos in Adamo amiſimus; & tamen etiam eſt de fide, non dari nobis iuſtitiam originalem, vt ex Tridentino ſeſſ.6.cap.7. & ex aliis locis conſtat. Vnde modus loquendi Soti & Valentiæ minùs placet; qui tamen fortè reſpondebunt, ideò in nobis eos habitus non dici iuſtitiam originalem, quia non dantur nobis ab origine.

Reſponſio reiecta Primò.

Sed contrà Primò, quia ſaltem ipſe Adamus, qui recepit eam quam habuerat ab initio, debuiſſet etiam recepiſſe ſub denomina-
28 tione iuſtitiæ originalis. Contrà Secundò, quia Concilium, quando dicit, nos non recipere iuſtitiam originalem, non ſolùm vult dicere, eam non datam ab initio conceptionis; hoc enim per ſe eſt

Secundò.

certum, ſi dicitur, primò nos eam gratiam accipere per baptiſmi ſuſceptionem; ergo non intelligit nomine iuſtitiæ ſolam eam gratiam cum denominatione, quòd fuerit data ab initio, ſed aliquod aliud donum, quod nobis non reſtituitur, licet reſtituatur gratia, ceteríque habitus ſanctificantes.

Euaſio præcluditur.

Neque poteſt recurri ad maiorem vel minorem eorum intenſionem: nam Apoſtoli ſine dubio habuerunt maximam intenſionem gratiæ, & longè maiorem quàm Adamus, & tamen non habuerunt iuſtitiam originalem; ergo hæc præcisè non ſignificat gratiam etiam in magna intenſione. Confirmatur, quia beatiſſima Virgo etſi concepta in gratia & maximè intenſa, ac proinde in gratia originali; non tamen dicitur habuiſſe iuſtitiam originalem ſimpliciter, quia non habuit impaſſibilitatem & immortalitatem.

Obiectio.

Dices, Si nomen iuſtitiæ accipiatur in rigore Latino ac ſcholaſtico, non denotat plus quàm gratiam, & vt ſummùm ſubiectionem appetitus: nam impaſſibilitas corporis & immortalitas, etiamſi quædam ſint perfectiones, non tamen faciunt hominem magis iuſtum ac ſanctum, ſed ad effectum iuſti videntur ſe habere per accidens. Vnde Chriſtus Dominus non poteſt dici minùs iuſtus, ex eo quòd fuerit in corpore paſſibili & mortali, quàm
ſi fuiſſet in omnino immortali. Imò fortè ob eam- 29
dem rationem etiam carentia fomitis, licet faciat quamdam rectitudinem corporis, non tamen quæ propriè ad ſanctitatem pertineat: qui enim cum eo fomite tam vitaret peccata omnia, támque intenſos actus faceret quàm alter ſine eo fomite, certè non minùs mereretur nomen iuſti & ſancti, quàm alter carens eo fomite; imò aliquis diceret, maiori titulo id promereri, quia ſe glorioſiùs vincit. Scholaſtici autem nomen iuſti & ſancti ad illam iuſtitiam & ſanctitatem, quæ coram Deo facit hominem magis amabilem, & maiori præmio dignum, communiter ſolent applicare: & crediderim hoc præcisè conſideratum à Soto, Zumel & Valentia, dum docuerunt, iuſtitiam originalem ſolùm denotare eam gratiam.

Reſponſio.

Reſpondeo, id ita eſſe; nihilominùs tamen non poſſe illum modum loquendi ſuſtineri: quia ſiue ex rigoroſa ſignificatione, ſiue ex allegorica, quatenus exterior ſanctitas etiam dicitur iuſtitia, iam illud nomen applicatum eſt ad ſignificandum plus quàm gratiam, quando coniungitur cum altera voce originalis, vt ex Tridentino oſtenſum eſt.

Gratia ſupernaturalis cum donis ſuis includitur in iuſtitia originali.

Secunda concluſio. Ea vox à fortiori videtur vt minimùm includere gratiam, & alia dona ſupernaturalia, cùm, vt ex obiectione præcedenti conſtat, videatur ex rigore ſola illa dona ſignificare. Ideò meritò dixit Molina ſuprà, propriè in hac voce includi gratiam, dona ceteráque omnia alia, quæ etiam includit Suarius. Ex quo capite minùs bonus videtur modus loquendi D. Thomæ, qui condi-
ſtinguit iuſtitiam originalem à gratia. Quid enim 30
potiori iure intrare poteſt ſignificationem alicuius nominis, quàm præcipuum analogatum? omnis autem alia iuſtitia, excepta gratia ſanctificante, analogicè dicitur iuſtitia reſpectu gratiæ; neque in probanda hac veritate neceſſum eſt multa congerere teſtimonia Conciliorum: qui ea legere voluerit, adeat Suarez num.12. certè ipſa vox *iuſtitia* id præ ſe fert ſtatim.

Attendendum benè ad modum loquendi.

Nihilominùs tamen, quia, vt notauit P. Molina eâ diſputatione 28. concluſ.6. multi Scholaſtici iam vtuntur eo modo loquendi, ſine dubio probabiliſſimus etiam eſt: modus enim loquendi cùm primùm admittitur communiter, eo ipſo fit probabilis.

probabilis. Vnde & Molina ait, ſe in concordia ſolùm ſignificaſſe nomine iuſtitiæ eam rectitudinem quæ in corpore inerat. Ideò addiderim, in hac materia ſemper attendendum eſſe ad intentum loquentis, & ſic poſſe aliquando ſolam illam rectitudinem dici iuſtitiam, aliquando verò poſſe omnia comprehendi, vt contendit Suarez. neque in hoc puncto aliquid amplius dicendum occurrit. Iam breuiter duo vel tria dubia explicanda ſunt. Primum eſt, an in gratia ſanctificante fuerit radicata ea rectitudo corporis; ſiue hæc ſola vocetur iuſtitia originalis, ſiue pars iuſtitiæ. Sotus lib. 1. de Natura & Gratia cap. 5. & Valentia tom. 1. diſput. 7. quæſt. 2. part. 2. §. *Quoad ſecundam.* vt ſaluent, quomodo ſola gratia habitualis fuerit iuſtitia originalis, dicunt, à gratia, quæ fuit in eſſentia animæ, potuiſſe potentias omnes alias voluntatis accipere vim, vt haberent ſibi ſubiectum appetitum: vel quia in ſtatu innocentiæ ea gratia fuit eleuata ad eos effectus præſtandos; vel fortè quia erat magis intenſa.

Vtrùm rectitudo corporis in gratia fuerit radicata.

Verùm hanc doctrinam meritò reiicit Suarius, quia non poteſt ea virtus eſſe phyſica & connaturalis gratiæ; nam alioquin in nobis omnibus eadem eſſet, maximè autem in Apoſtolis & aliis, in quibus fuit multò magis intenſa quàm in Adamo. Dicere autem, in nobis miraculosè impediri eum effectum gratiæ, eſt planè improbabile. Sed neque poteſt ea virtus moraliter à gratia promanaſſe, quia cùm ſit etiam nunc tantæ perfectionis & dignitatis, imò in multis multò maior, deberet ſine dubio habere etiam in nobis hunc effectum. Nec poteſt dici tunc Deus intuitu gratiæ præſtitiſſe hoc beneficium, iam verò non: nam ſi gratia nunc eſt eadem, non magis mouit Deum tunc quàm nunc; ergo id non in gratiam refundendum, ſed potiùs in libertatem & liberalitatem Dei, qui id voluit tunc facere, iam verò non. Dices, In manu Dei eſt moueri de facto propter orationem meam, non autem propter orationem alterius, aut etiam propter meam in alia occaſione; & tamen, eo quòd in vno caſu non moueatur, ſecùs in alio, non poteſt dici, quod nunc, quando mouetur, non moueatur propter orationem meam: ergo ex eo quòd nunc non moueatur propter gratiam ad dádam nobis eam integritatem, non poteſt ſimpliciter dici, quod tunc non fuerit motus propter illam, ſed ſummùm infertur, quod non neceſſariò fuerit motus. Reſpondeo, verum quidem eſſe, eam conſequentiam ex ſe non eſſe formalem; at in præſenti bona eſt, vel quia fortè priùs natura dedit eas perfectiones homini quæ erant in corpore, vnde non fuit donatæ propter gratiam tamquam aliquid mouens Deum ad eam perfectionem: vel fortè quia, cùm gratia non ſit in ſe opus liberum aut impetratio, non poſſumus ita concedere, Deum iam moueri propter gratiam ad hoc præſtandum, iam verò non: denique, quia nullum habemus fundamentum ad id dicendum.

Soti & Valentiæ ſententia reiicitur.

Obiectio.

Reſponſio.

31

Imò addo, Etiamſi ob complacentiam in gratia Deus voluerit in homine eam iuſtitiā exiſtere, non tamen propterea non debere poni aliam cauſſam, quā immediatè cauſſetur ea rectitudo appetitus de quo maximè in præſenti diſputamus: nam aliud eſt, gratiam eſſe radicem, aliud, eſſe ipſam rectitudinem aut immediatam cauſſam illius. Et hinc dubio propoſito reſpondetur, ſi ſolùm velint Sotus & Valentia, propter gratiam inhærentem aliquo modo datam eſſe eam rectitudinem, probabilem valdè eſſe eam ſententiam, dummodò poſteà immediatas cauſſas illius aſſignent, quas nos ſuprà.

Mens auctoris.

Abſolutè autem probabilius puto, datam quidem eſſe eam rectitudinem dependenter à gratia, vt à conditione, ita vt non eſſet daturus niſi durante gratia; non tamen datam propter gratiam tamquam propter motiuum, ſed Deum æquè primò voluiſſe ſuam liberalitatem exercere erga hominem, perficiendo eum & in corpore & in animo, æquè immediatè vtrumque volendo, non verò vnam propter aliam, licet voluerit naturalem rectitudinem non relinquere ſine gratia, nec gratiam ſine rectitudine, in eo ſtatu ſaltem, quoad primam ablationem; nam poſteà voluit gratiam reſtituere ſine rectitudine. Et in hoc ſenſu explico D. Thomam, quando dicit iuſtitiam originalem eſſe rectitudinem illam corporis in anima radicatam: quod & Suarius & Molina ſuprà defendunt; licet Suarius nomine differat, dum ſolam eam rectitudinem non vult vllo modo vocare iuſtitiam. 32

Secundò quæri poteſt, quod ſit ſubiectum iuſtitiæ originalis. Cui Reſpondeo, ſi nomine iuſtitiæ eam ſolam rectitudinem intelligamus cum D. Thoma, corpus & animam eſſe ſubiectum; nam in habitibus naturalibus, qui in anima recipiuntur, etiam conſiſtit ea iuſtitia, vt dixi ſuprà, item in recta diſpoſitione complexionis, &c. & hoc ipſum à fortiori dicendum, ſi cum Suario includatur etiam gratia habitualis, quæ in anima recipitur, non in corpore; ſi verò cum Valentia & Soto in ſola gratia ea iuſtitia conſtituatur, tunc ſola anima erit ſubiectum illius.

Quid ſit ſubiectum iuſtitiæ originalis.

Tertiò quæri poteſt, an ea iuſtitia ſit ſupernaturalis. Reſpondeo cum eadem diſtinctione, ſi includatur gratia habitualis & alij habitus per ſe infuſi, ſine dubio eſt ſupernaturalis, & quidem in ſubſtantia; ſi verò ſola rectitudo corporis, tunc erit naturalis quoad ſubſtantiam, præciſè quoad modum ſupernaturalis; quia, vt diximus, illi habitus ſunt in ſe naturales. Item bona complexio, & ea ſpecialis manutenentia naturalis eſt quoad ſubſtantiam, abſolutè autem ſemper dicenda eſt ſupernaturalis propter modum ſupernaturalem, quo concedebantur illi habitus independenter ab actibus, à quibus naturaliter dependent; & quia ea ſpecialis prouidentia omnino eſt naturaliter indebita creaturæ. 33

An iuſtitia originalis ſit ſupernaturalis.

Quartò quæri poteſt, quot ſtatus diuerſi poſſint in homine cōcipi iuxta eam iuſtitiam & carentiam illius. Reſpondeo, multos eſſe: cùm enim ea iuſtitia in noſtro modo loquendi, quem cum Suario probabiliorem diximus, includat multas res inter ſe ſeparabiles, poſſumus diuidere illam in varios ſtatus; breuiſſimè dico, poſſe nos concipere quaſi duos principales, quatuor autem alios minùs principales. Vnus principalis eſt, quem habuit Adam cum omnibus donis tam naturalibus quàm ſupernaturalibus, qui integrant vnam iuſtitiam totalem. Alius extremè oppoſitus eſt, quem haberet homo peccator non eleuatus ad ordinem gratiæ: haberet enim carentiam omnium eorum donorum, rebellionem appetitus, habitus vitioſos naturales & maculam peccati. Inter hos autem extremos poſſunt alij conſiderari. Primus eſt noſter, in quo homo caret eā rectitudine naturali, habet tamen eleuationem ad gratiam & ordinem ſupernaturalem. Qui rurſus in duos diuidi poteſt. Vnus eſt hominis non ſolùm eleuati ad gratiam, ſed etiam de facto exiſtentis in illa: alter eſt peccatoris eleuati. Qui ſtatus rurſum diuidi poteſt in ſtatum peccatoris fidelis, & in ſtatum infidelis. Secundus ſtatus ex quatuor intermediis concipi poteſt, in homine creato, in pura natura

Quot ſtatus diuerſi iuſtitiæ originalis occaſione.

Alia ſubdiuiſio.

natura ſine eleuatione ad gratiam, cum carentia tamen peccati. Tertius in homine creato ſine gratia & ſine eleuatione ad illam, cum rectitudine tamen ea corporis & ſubiectione paſſionum ac habitibus naturalibus. quæ omnia ſine dubio à gratia ſeparari poſſunt. Quartus eſt hominis creati in gratia; ſine ea tamen paſſionum ſubiectione & immortalitate. Poſſunt etiam ratione immortalitatis & ſubiectionis fieri alię ſubdiuiſiones, quas facilè quiſque percipere poteſt, nec neceſſarium in eis enumerandis tempus terere; res enim facilis eſt, & nullius momenti.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA SECVNDA.

Quid futurum eſſet durante eo ſtatu circa generationem filiorum.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm in ſtatu innocentiæ homines generandi eſſent modo ordinario.

1 *Homines in ſtatu innocētia fuiſſent multiplicati.* SVPPONIMVS vt certum ex fide, homines durante ſtatu innocentiæ multiplicandos fore: nam illud, *Creſcite, & multiplicamini*, ante peccatum dictum eſt. Et ratio eius eſt, quia non ſola ſpecies conſideratur in homine, quæ in vno tantùm indiuiduo eſſe poteſt perpetua, ſed maximè ipſa indiuidua vt inuicem inter ſe diſtincta; ideóque oportuit, vt etiam in eo ſtatu multa eſſent. Hæc ratio pro bona congruentia poteſt ſuſtineri, non pro ratione vrgente; nam ea conſideratione indiuiduorum non obſtante, potuit Deus velle creare vnum præcisè hominem aut duos. Ex Angelis ſumi poteſt alia congruentia, maximè in noſtra ſententia: diximus enim, multos eſſe intra quamlibet ſpeciem; ergo idem eſt de hominibus. Imò in aliis etiam irrationabilibus non ſolùm in vno aut altero, ſed in multis indiuiduis conſeruatur ſpecies. quo ſuppoſito.

2 *An per coniunctionem maris & feminæ. Aliqui negant.* Difficultas eſt, vtrùm multiplicandi eſſent per coniunctionem maris & feminæ. Nyſſenus lib. de Opif. hom. cap. 17. Chryſoſtomus homil. 18. in Gen. circa initium c. 4. & lib. de Virgin. c. 17. in fine, Damaſcenus lib. 2. cap. 30. & lib. 4. c. 25. Euthym. in Pſalm. 50. negant. Cui ſententiæ fauet Auguſtinus lib. 1. de Geneſi contra Manichæos cap. 19. & Hieronymus Epiſt. 22. ad Euſtochium; & lib. 1. contra Iouinianum valdè eſt in hac materia dubius. Ratio etiam videtur ſuffragari, quia copula carnalis omnino indigna eſt eo ſtatu: ille enim futurus erat ſicut hominum poſt reſurrectionem: qui *neque nubent, neque nubentur.* Secunda, quia amiſſio virginitatis fuiſſet valdè repugnans ei vitæ angelicæ. Tertia, quia per filios & coniuges valdè in amore Dei impedirentur. Quarta, quia de facto non cognouit Adam ſuam vxorem niſi extra paradiſum; ergo, quia intra non licebat.

Meliùs affirmatur. Reſpondeo tamen, omnino eos propagandos via ordinaria. Ita D. Thomas quæſt. 98. & omnes Scholaſtici cum Magiſtro & aliis apud Suarium num. 6. ſuadetur autem ex Scriptura valdè efficaciter. *Probatur Primò.* Primò, quia in ordine ad hunc finem propagationis dixit Deus Gen. 2. *Non eſt bonum eſſe hominem ſolum*, ideò non dedit illi ſocium alium virum, ſed feminam; ergo, quia intendebat propagationem generis humani per illos. Nec ſuffi. it reſpondere cum Damaſceno, ideò Deum creaſſe feminam, qui iam erat præſcius caſus, & poſt peccatum volebat eos ſic multiplicari. Non, inquam, ſufficit, quia peccatum non fuit à Deo præuiſum niſi poſt voluntatem creandi feminam, quæ fuit eius peccati cauſſa: nam ſerpens ex ſexu femineo vt fragiliore arripuit occaſionem tentandi Adamum, ergo non potuit voluntas creandi feminam poſterior eſſe peccato: quæ ratio euidenter reiicit eam ſolutionem. omitto alteram, quâ Suarius eamdem refutat. 3 Secundò idem ſuadetur ex aliis verbis, *Creſcite, & multiplicamini*, quæ ante peccatum dicta ſunt. *Secundò.* Reſpondet Damaſcenus, illam propagationem à Deo prouenturam. Sed contrà, quia tunc illis non debebat imperare, *Creſcite, & multiplicamini*, ſed ſibi, *Ego vos multiplicabo.* Tertiò, ex verbis Adami Gen. 2. *Tertiò.* *Hoc nunc os ex oſſibus meis, & caro de carne mea*; adiunctis verbis Apoſtoli ad eundem locum: *Quamobrem relinquet homo patrem ſuum & matrem, & adhærebit vxori ſuæ: & erunt duo in carne vna.* Vbi benè P. Suarius oſtendit ex Pontificibus aliquibus, non dici duo in carne vna, donec conſummetur matrimonium; vnde infert, Adamum nihil de peccato cogitantem, de matrimonio tamen & copula cogitaſſe, ergo non erat ibi illis illicita. Et tandem ita Auguſtinus apud eumdem Suarium docet retracta priori opinione.

Probatur ratione. Ratione item ſuadetur, quia ea multiplicatio ſeu vis generatiua non oritur ex peccato, ergo independenter ab illo eſt homini connaturalis: quòd ſi eſt connaturalis, vt quid deberemus recurrere in eo ſtatu ad tot ac tanta miracula, vt ſemper Deus homines miraculosè crearet; 4 Secundò idem probo ex eo, quòd quia omnes non eramus contenti in Adamo, & vt ab eo procreandi, peccauimus in illo; ergo ante peccatum iam ille erat conſtitutus vt futurus pater filiorum, quibus communicaret ſuam iuſtitiam originalem, ſi non peccaret; ſi peccaret, transfunderet peccatum.

Rationibus in contrarium reſpondetur. Iam oportet rationibus in contrarium reſpondere: & quidem fatemur, illos Patres in contraria fuiſſe opinione, vt exaltarent magis virginitatem. *Ad primam.* Ad rationem primam de indecentia copulæ, negamus ſuppoſitum; nam tunc ea foret ſine appetitus commotione & turbatione; imò fuiſſet ordinata ab ipſis ad Dei laudem & propagationem generis humani. *Ad ſecundã.* Ad ſecundam, negatur illa comparatio inter homines in paradiſo & in cælo, quoad punctum præſens; quia in cælo, non ampliùs multiplicantur; eſt enim ſtatus præmij & termini, non viæ; ſic verò in paradiſo. *Ad tertiam.* Ad tertiam de amiſſione virginitatis ſtatim dicam. *Ad quartam.* Ad quartam dico, occupationes externas tunc impedire ne homo vacet Deo, quando non ordinantur in Deum, alioquin ob eam rationem probaretur nec debere nos infirmis attendere, nec opera charitatis exercere, quia per illa impedimur à Dei contemplatione: quòd ſi in hoc ſtatu non debemus ea omittere propter contemplationem, multò minùs tunc; quia minùs longè nocuiſſent tunc

hæ & aliæ ſimiles : propter rectam enim diſpoſitionem & ſubiectionem rationis in eo ſtatu homo poterat vtrumque ſimul facere. Addo, in eo ſtatu

5
[illegible] obligati ad ſummam perfectionem.

non eos fuiſſe obligatos ad ſummam etiam perfectionem. Ad tertiam dicimus, ideò non non cognouiſſe vxorem, quia tempus breue fuit; & fortè Deus ſpecialiter impediuit, præſciens, per ſcientiam mediam Adami lapſum, ne illi, qui ante peccatum fuiſſent concepti, tamquam in iuſtitia originali concepti & nati, alios in peccato poſt Adami lapſum conceptos & natos contemnerent, eſſetque magna inter vtroſque diſſenſionum occaſio, imò confuſio: non enim ſemper diſtinguerentur ſufficienter.

SECTIO SECVNDA.

Appendix de virginitate eius ſtatus.

ALiqua ſub hoc titulo diſputanda occurrunt, quæ breuiter expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

An tunc per generationem ea eſſet amittenda.

Primus ſenſus quæſtionis.

QVia ad virginitatem multa concurrunt, Primò quæri poteſt, an ad recipiendum ſemen virile aperiendum eſſet clauſtrum virginale. Negat Auguſtinus lib.14.de Ciuitate Dei cap. 26. & cum eo D. Thomas ſuprà ad 4. quia ſicut ſanguis menſtruus poteſt exire ſine violatione clauſtri, ita cenſent poſſe intrare ſemen. Hanc ſolutionem benè impugnat Suarius num. 11. dátque differentiam inter ſanguinem & ſemen: nam ſanguis prodit ex venis, quæ terminantur in orificio, & ex ſe emittunt ſanguinem; ſemen autem per illas intrare non poteſt, ſed neceſſariò debet habere viam apertam. Secundò, quia hæc ſolutio non ſufficit pro partu, in quo ſine dubio videtur neceſſaria apertio; ergo ſicut ibi conceditur, poterit & in receptione ſeminis concedi.

6
In generatione neceſſariò clauſtrum virginitatis aperitur.

Aliquorum limitatio reiicitur.

Dicunt aliqui, etiam in partu non rumpi; quia per ſolam partium & pororum dilatationem poteſt infanti fieri locus. Quod confirmant, quia diuiſio non poteſt fieri ſine dolore; atqui tunc abfuit dolor, ergo & diuiſio. Verùm hæc ſolutio non eſt probabilis, quia pori non poſſunt in tantum dilatari, vt faciant foramen capax vnius infantis, ergo neceſſariò debuit rumpi clauſtrum, niſi ad miracula recurramus; vt in beatiſſima Virgine; quod non debemus ibi admittere. Quòd ſi admittatur miraculum, iam fruſtrà ad dilatationem pororum recurreretur. Quod de dolore dicitur, non eſt ad rem, quia dolor in partu non prouenit ex apertura clauſtri; iam enim ſupponitur in generatione apertum; ideò ſemper recurrendum eſt ad ſpecialem Dei prouidentiam: potuit enim Deus, vt dixi ſuprà, eas partes facere molliores, vt licet ſepararentur & comprimerentur, non cauſſarent dolorem, vt ait Auguſtinus eo c.26. vel fortè vehementiorem excitando cogitationem; quâ quodammodò extra ſenſus raperentur.

Virginitas quoad clauſtri violationem amiſſa fuiſſet in paradiſo in generatione.

7

Reſpondendum ergo dubio propoſito, non ſeruandam virginitatem tunc in generatione & partu quoad clauſtri violationem; negamúſque id futurum indecens. & hæc eſt ſententia Diui Thomæ in 2. diſt.20. & aliorum, quos Suarius ſuprà ſequitur. imò hoc tempore communis eſt inter Scholaſticos.

An abſolutè amiſſa fuiſſet, eſt quæſtio de nomine.

Secundum ego dubium ſit, an dicendum ſit abſolutè, in eo ſtatu amittendam fuiſſe virginitatem in his qui copulam haberent. Quæſtio hæc, ſuppoſitis his quæ immediatè diximus, de ſolo nomine videtur eſſe: nam licet Abulenſis dicat, in ſtatu innocentiæ virginitatem manſuram quoad carnis integritatem, non quoad mentis; quia non potuit tunc generatio fieri ſine voluntate coëundi; quæ voluntas deſtruit integritatem mentis; è contrario verò D. Thomas dicat, non amittendam ſimpliciter virginitatem; quia licet carnis integritas amiſſa fuiſſet, non tamen mentis. quam doctrinam defendit etiam Capreolus apud Suarium cap.2. Licet, inquam, hi duo valdè inter ſe videantur diſtare, re tamen verâ de ſolo nomine differunt: nam D. Thomas non negat in eo ſtatu futuram voluntatem coëundi, cùm ſupponat, eos liberè coituros; ſed quia voluntas futura erat ſanctiſſima & iuſtiſſima, & ex parte appetitus non præceſſiſſet commotio vlla, ideò dicit non amittendam virginitatem. quod iam reducitur planè ad quæſtionem de voce circa ſignificationem virginitas mentis. Toſtatus verò è contrario non negat, eam voluntatem futuram ſanctiſſimam; at quia cenſet virginitatem mentis eſſentialiter dicere negationem voluntatis liberæ de copula, ſiue ea volitio iuſta ſit, ſiue non, ideò negat manſuram virginitatem: fatetur item, integritatem corporis ſaltem de potentia abſoluta potuiſſe tunc manere; quod à nemine negatur; addit verò de facto eam non manſuram. quod iam pertinet ad punctum paulò antè tractatum.

8
Amiſſa fuiſſet per generationem & mentis & corporis virginitas.

Abſolutè dico, neque mentis neque carnis integritatem aut virginitatem tunc permanſuram. Ita Bonauentura in 2. diſt. 20. quæſt.2. & 3. Durandus quæſt.2. & ibidem Ægidius quæſt. 1. ad finem in dub. lit. Richardus ibi art.1. q. 4. Antiſiod.2. parte Sum.lib.2. tract. 10. cap.2. quæſt.4. Pererius noſter lib. 4. in Geneſ. diſp. de propag. quæſt.4. & alij, quos refert & ſequitur Suarius. Ratio ex dictis eſt manifeſta; nam integritas corporis non erat manſura (vt probauimus paulò antè) mentis item non; vt ratio pro Toſtato poſita euidenter conuincit: nam de facto virginitas amittitur, etiamſi quis per actum perfectiſſimum, imò ex mandato Dei, copulam haberet, ergo.

Sententia aliquorum ſingularis reiicitur.

Vbi aduertendum eſt, aliquos voluiſſe in feminis tunc clauſtrum virginale non manſurum permanenter apertum, ſed poſt copulam iterùm claudendum; vnde putant virginitatem non amittendam. Verùm hæc doctrina diſplicet Primò, quia illud miraculum ponitur ſine neceſſitate. Secundò, quia per illud non ſaluatur virginitas: hæc enim per vnicam aperturam violatur. Vnde dixit Hieronymus in Epiſt. ad Euſtochium: *Cùm Deus omnia poſſit, virginem lapſam reparare non poteſt.* non quia ſentiat Hieronymus, non poſſe Deum iterùm clauſtrum virginitatis integrum reddere; ſed quia non habet Deus potentiam ad efficiendum, vt quod fuit, non fuerit (hunc enim locum Hieronymi ad hoc propoſitum ponderauimus in 1. tomo de potentia Dei:) eo autem ipſo quod eſt verum, ſemel fuiſſe apertum clauſtrum, iam eſt verum, non eſſe virginem, etiamſi de præſenti iterùm ſit clauſum. Vnde, qui diceret beatiſſimæ Virginis clauſtrum in partu apertum, etiamſi ſimul doceret, ſtatim fuiſſe clauſum, negaret ſimpliciter virginitatem illius; ideóque eſſet hæreticus.

Ex omni capite tūc amitteretur virginitas.

Denique, ſi ad virginitatem requiratur non ſentire delectationem carnalem, etiam ex hoc capite

tunc

tunc amitteretur: nam licet mens ordinaret in Deum eam delectationem, cùm tamen hæc naturalis ſit, & in eo ſtatu, quia corpora eſſent perfectiora, & meliùs diſpoſita, maior eſſet, non poteſt ex hoc capite negari tunc amittendam virginitatem; nec ſufficit recurrere ad actus ordinatos, quia virginitas (vt dixi paulò antè) amitti poteſt etiam per copulam, quæ ſine peccato omitti non poſſet.

SVBSECTIO SECVNDA.

An in eo ſtatu virginitas eſſet licita.

SEcundum dubium eſt, an in eo ſtatu futuri eſſent aliqui, qui virginitatem voluntariè colerent; ſeu, an eſſet tunc licitum non habere vxo-
10 rem D. Thomas 1. part. q. 98. art. 2. ad 4. & alij apud Suarium n. 9. putant tunc virginitatem non futuram laudabilem. Quæ ſententia duplici via probari poteſt, vel quia in eo ſtatu fuiſſet præceptum de matrimonio & copula; & in hoc ſenſu, data ea ſuppoſitione præcepti, nullam penitus habet difficultatem: nam præceptum obligat, etiamſi ſit de re alioquin ex ſe minùs bona. Quod verò futurum eſſet illud præceptum, licet dubium ſit, non eſt improbabile; quia potuit habere Deus iuſtas cauſſas, ob quas illud imponeret; & fortè quodammodo videtur inſinuatum illis verbis, *Creſcite, & multiplicamini.* Si enim non eſſet obligatio matrimonij, ergo omnes poſſent tunc ſeruare virginitatem: & quia non haberent vllum planè appetitus motum ad libidinem, facillimè, imò cum delectatione abſtinerent, ſicque non multiplicarentur contra intentum Dei: ergo debuit tunc matrimonium eſſe ſub præcepto & quidem vniuerſaliter, quia non eſt maior ratio de vno quàm de alio. Et quoad hoc non eſt in ſtatu naturæ lapſæ ſimilis ratio: nam cùm in eo vehementer inclinetur homo ad actus matrimonij, non eſt neceſſum ponere præceptum de illo; nec timendum eſt, ne mundus pereat ex defectu volentium nubere & generare filios.

D. Thomas negat. Rationes D. Thomæ perpenduntur.

Hoc, inquam, modo ea doctrina declarata ſatis eſt probabilis, licet dubia, & abſolutè loquendo mihi minùs videatur probabilis; quia illud præceptum licet à Deo potuerit poni, non tamen ex natura rei eſt annexum illi ſtatui, ergo non poſſumus nos dicere de facto illud fuiſſe poſitum, niſi ex reuelatione nobis de ſpeciali Dei voluntate conſter: atqui nulla reuelatio eſt pro tali præcepto, imò potiùs multi ſancti Patres, qui Scripturam optimè nouerant, iudicarunt, non futurum licitum matrimonium; & licet in hoc exceſſerint (vt diximus) certè benè oſtenditur per hoc, de tali præcepto omnibus communi non conſtare.

Iudicium de ea ſententia. Sine fundamento ponitur præceptũ de matrimonio.

11 Quod verò Deus dixerit, *Creſcite, & multiplicamini*, non denotat præceptum, ſed licentiam & approbationem matrimonij. Illud autem inconueniens, quod timebatur, facillimè vitaretur: nam licet non haberent motus appetitus, cognita tamen neceſſitate generationis, & quòd in copula nulla eſſet indecentia, nec aliunde vlla in matrimonio difficultas, ſanè vel multi, vel omnes illud ſubirent; & licet antecedenter appetitus non inſurgeret, tamen quia etiam nouerant in copula ſuam eſſe delectationem, poterat ſaltem id eſſe cauſſa, vt eam non horreret, licet illam non quærerent ratione delectationis: id enim fortè repugnaret perfectioni illius ſtatus.

Aliter defenditur D. Thomas.

Altera via defendendi ſententiam D. Thomæ eſt, quòd independenter ab omni præcepto virginitas tunc non eſſet licita. Hic autem modus planè eſt improbabilis: quid enim ex natura rei eſſiceret tunc malam virginitatem? Verùm ex ſubſectione ſequenti clariùs quid in hac re ſentiendum ſit conſtabit.

SVBSECTIO TERTIA.

An in eo ſtatu melior eſſet moraliter virginitas matrimonio.

MAior eſſe poteſt ratio dubitandi, an licet ſecluſo præcepto virginitas eſſet licita, eſſet tamen minùs bona quàm matrimonium: id enim videntur multi ſupponere. Pater vero Suarius licet propendeat vt id neget, tamen dicit facilè poſſe defendi oppoſitum, & putat ſua argumenta tantùm eſſe congruentias, quæ facilè exponi poſſunt.

Ego tamen ſine vlla dubitatione hanc ſententiam Patris Suarez defendo, & cenſeo, etiam tunc ex ſe abſtrahendo, vt dixi, à præcepto, virginitatem meliorem & perfectiorem fuiſſe. Quod meo iudicio clarè perſuadeo, nam ſi aliunde non ſupponatur obligatio, certiſſimum eſt, abſtinere propter Deum ab aliqua re carni valdè delectabili, melius eſſe, quàm eam delectationem quærere, etiamſi propter Deum quæratur; ſic, licet daremus nullum eſſe inordinatum motum appetitus in cibum, nihilominùs homo, qui experientia vel aliunde ſciret magnam eſſe delectationem in eſu perdicis, velletque propter Deum abſtinere ab illa, per ſe loquendo, meliorem actum eliceret, quàm qui eam comederet, licet ſimul in Deum ordinaret illum eſum: ratióque à priori facilè redditur; quia licet non detur motus in appetitu, facilius tamen eſt ex natura rei amplecti magnam delectationem, quàm eamdem reſpuere: atqui, ceteris paribus, magis oſtenditur amor erga amicum aggrediendo pro eo difficiliora quàm faciliora; ergo per ſe melior eſſet etiam tunc virginitas. Semper dico *per ſe*, quia abſtraho iam à ſpeciali neceſſitate aut præcepto. 12

Virginitas in ſtatu innocentiæ fuiſſet perfectior matrimonio. Probatur Primò.

Secundò id probo, virginitas non eſt nunc de facto melior ob ſolam carentiam libidinis, ſed quia integritas illa corporis ex ſe eſt maius bonum quàm eius carentia; vnde Deus non ſolùm beatiſſimæ Vrgini tamquam maius bonum conceſſit, ne conciperet cum delectatione, ſed etiam ne rumperetur clauſtrum virginale in partu: ſi enim hoc ex ſe non eſſet maior perfectio, & magis æſtimabile, cur feciſſet illud miraculum in partu? non enim factum eſt, niſi propter maiorem beatiſſimæ Virginis gloriam; ergo etiam in eo ſtatu eſſet maior perfectio, ceteris paribus, ſeruare integram naturam etiam independenter à primo puncto de delectatione; ergo virginitas tunc eſſet melior. 13

Secundò.

Dices Primò, actus generationis humanæ ex ſe bonus eſt, ergo abſtinere ab illo non eſt bonum, niſi quatenus impedit maius bonum; atqui tunc non impediret maius bonum, ergo abſtinere ab illa copula ex ſe non eſſet bonum. Confirmatur: Nunc ideò eſt minus bonum matrimonium; quia impedit contemplationem, & inducit ſæculares curas, quod tunc non induceret; ergo tunc non eſſet minus bonum ita argumentatur Durandus apud Suarez n. 11. Ego tamen arbitror, hoc argumentum euidentem pati inſtantiam in beatiſſima Virgine Maria: nam in ipſa abſtinentia à copula in ordine ad generandum Chriſtum Dominum

Obiectio.

Reſponſio Prima.

Dominum non impediuit vllum maius bonum, quàm quod ipſa virginitate reperitur, contemplationem enim certe vna copula ſemel habita, & ſine motu appetitus, qualis non fuit in Virgine, non magis impedite in ea potuit quàm in ſtatu
14 innocentiæ: vbi fortè non aliam ob cauſſam non impediuit, niſi vel quia appetitus non inſurgebat; vel quia habebant intenſos habitus ad amandum Deum. quæ duo etiam in beatiſſima Virgine cum maiori perfectione inuenta ſunt. Deinde, non induxiſſet curas ſæculares: nam curam prolis etiam habuit beatiſſima Virgo; affectum erga maritum etiam habuit: quas ergo alias curas induxiſſet ea vnica vnica copula? vel ſi dicas, ipſum affectum erga maritum & curam prolis eſſe curas, tunc ego euidenter argumentabor: Atqui hoc totum neceſſariò debuit etiam eſſe in ſtatu innocentiæ, quia ſine dubio & maritus erat amandus & proles curanda; ergo etiam inducendæ erant eædem curæ ſæculares. Certum prætereà videtur, beatiſſimæ Virgini melius fuiſſe carere copula quàm illam habuiſſe, ergo carentia copulæ non eſt mala, etiamſi copula ipſa nòn impediat contemplationem, nec inducat curas ſæculares; parum ergo valet argumentum Durandi.

Secunda. Ei abſolutè reſpondeo, aliqua eſſe bona, quæ poſſunt omitti cum maiori merito; ſic non obſtante, quod matrimonium nunc de facto impediat maiora bona, ſimpliciter eſt bonum; & tamen ſimpliciter eſt melior cælibatus: ſimiliter recreare ſe honeſtè eſt bonum, non tamen proptereà malum abſtinere à recreatione, imò per ſe melius; ita dico eodem modo de virginitate, ſcilicet in eo ſtatu copulam futuram quidem bonam, meliorem tamen virginitatem, propter rationes à me ſuprà datas.

15 *Obiectio difficilior.* Difficilius Secundò obiicio, verum quidem eſſe, ceteris paribus, meliorem eſſe virginitatem, propter dicta ſuprà; at quia ex matrimonio & generatione Deo maxima accreſcebat gloria, dum nouus homo in gratia & iuſtitia originali naſcebatur, qui in Dei laudem & gloriam ſine dubio futurus erat, melius etiam videtur futurum fuiſſe tunc matrimonium: ſicut nunc licet ex ſe melior actus ſit amoris Dei, quàm concionari aut agere cum hominibus; ſi tamen ex eâ concione ſequitur conuerſio peccatoris, ſine dubio melius eſt lucrari Deo per concionem vnam animam, quàm ſolùm in cubiculo elicere vnum actum contritionis. Et quoad hoc punctum magnum eſt diſcrimen inter matrimonium præſentis ſtatus, & ſtatus innocentiæ: nunc enim generatur homo filius iræ & inimicus Deo; vnde ex illo non accreſcit, vt ſic dicam, gloria Deo, ſed potiùs diſplicentię nouum obiectum; at in ſtatu innocentiæ ſummum complacentiæ obiectum Deo ex prole nata accreſcebat; & hinc etiam poteſt dici, ſi ſimul potuiſſet eſſe proles, retenta virginitate, ſine dubio meliorem futuram virginitatem. At quia id erat impoſſibile; Deus enim non volebat facere talia miracula; melius fuiſſe generare filios quàm abſtinere à copula; & hinc redditur etiam ratio, cur in beatiſſima Virgine melior fuerit virginitas; quia ſimul cum ea genuit Dei Filium.

16 *Reſponſio.* Hæc ratio eſt, quæ maximè poteſt aduerſam partem probabilem reddere, etiamſi ab eius ſententiæ auctoribus non tradatur. Nihilominùs tamen reſpondeo, non omnino conuincere: nam ea vtilitas in generando nouo homine cum gratia & iuſtitia originali quodámodo compenſabatur per periculum, ne ille homo poſteà Deum offenderet grauiter. Fortè enim ſi homines futuri eſſent confirmati in gratia, locum haberet obiectio facta; at quia valdè morale erat, in eo ſtatu homines etiam natos in iuſtitia poſteà peccare, & damnari: & vnum peccatum graue ſubſequens maius malum fuiſſet, quàm tota præcedens exiſtentia in gratia, meritò ex eo periculo poterat compenſari vtilitas, quæ in generatione reperiebatur. Et hinc apparet diſparitas ex inſtantia allata de conuerſione peccatoris: nam qui illum ad Deum conuertit, præcisè tendit ad impediendum peccatum, nec dat occaſionem plurium: nam exiſtentia illius hominis & libertas ad peccandum, ex quâ alia peccata ſequi poſſunt, iam ſupponebatur in peccatore; & non dantur ab illo qui eum conuertit, vnde ibi ſimpliciter eſt melius eum conuertere, quàm non conuertere.

Replicatur. Replicabis tamen, Ergo ſi eſſet homo aliquis ſtultus, non eſſet bonum illi iudicium reſtituere, ne etiam poneretur in occaſione faciendi peccata; quæ alioquin non poterat anteà facere. *Reſponſio Prima ad replicam.* Reſpondeo Primò negando conſequentiam: non enim ego dixi, non eſſe bonum in ſtatu innocentiæ velle generare eo animo, vt naſcerentur filij; hoc enim & nunc etiam eſt bonum, quando naſcuntur filij iræ; ſed dixi non eſſe ita bonum, vt ex altero oppoſito motiuo non redderetur res quſi in æquilibrio, & aliunde maneret exceſſus, qui per ſe eſt in virginitate: vnde etiam in præſenti eſſet lici- 17
tum reſtituere illi homini iudicium, etiamſi eſſet cum eo periculo peccatorum. *Reſponſio Secunda.* Secundò nego conſequentiam; quia eſt magna diſparitas inter hominem iam exiſtentem, & inter nondum natum, quoad punctum præſens: nam lex charitatis obligat me ad bonum proximi etiamſi aliunde timeatur damnum ſpirituale illius. v. g. ſcio ego per reuelationem puerum hunc recenter baptizatum, futurum poſteà reprobum, non poſſum ego, ne damnetur, illi adimere vitam: aut ſi parens illius videat illum ſubmergi in fluuio, non poteſt nō dare illi manum & extrahere, ſi id facillimè præſtare poteſt. At ſi ſcirem, me, ſi habiturus eſſem filium, illum damnandum eſſe; & pono ad hoc, id fieri in ſtatu innocentiæ; nullus prudens negare audebit, perfectiorem tunc futuram iam voluntatem, quâ, ne homo ille damnaretur, & ne Deo daretur obiectum illud diſplicentiæ, nollem tunc habere filium, quàm ſi voluiſſem illum habere eo animo, vt naſceretur in iuſtitia, licet, quòd poſteà damnatus eſſet, in ipſius culpam reiiceretur, non tamen in me: neque ideò licitè non poſſem tunc illum filium habere.

Reſpondetur abſolutè ad difficultatē. Secundò abſolutè reſpondeo obiectioni præcipuæ, eam non eſſe contra meam concluſionem: ego enim ſolùm dico, abſolutè loquendo, & ex ſe meliorem eſſe virginitatem; in obiectione autem ponitur iam aliquid, quod accidentale eſt matrimonio, ſcilicet habere filios in gratia conceptos & natos, ſummùm probatur hoc argumento, etiamſi ex ſe virginitas ſit melior, in ſtatu tamen innocentiæ ob eam circumſtantiam gratiæ in filiis non futuram meliorem. Sed neque hoc 18
probatur, vt ex prima ſolutione conſtat; excipio tamen primos parentes propter neceſſitatem propagationis: ſine dubio enim illis melior fuit generatio quòd virginitas; imò valdè probabile eſt; Deum ſpecialiter illis mandaſſe generationem.

Adam in paradiſo ſeruauit virginitatem corpore, non voluntate. Circa quod obiter quæri poteſt, an Adamus in paradiſo ſeruauerit virginitatem. Reſpondeo, quoad actum externum omnino ſeruaſſe; quia non priùs dicitur cognouiſſe vxorem ſuam quàm eiectus

eiectus fuerit è paradiſo. Quoad voluntatem verò ſine dubio iam eam violauerat, quia iam habuerat animum cognoſcendi Heuam, à quo eam accepit in vxorem (vt dixi ſuprà;) eam autem de facto ibi non nouit, quia breuiſſimo tempore ibi fuere. & ſuprà inſinuaui rationem, cur probabiliter dici poſſit à Deo ſpecialiter id impeditum.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm omnes fœcundi eſſent futuri: & de prolis ſexu.

Fœcūdi omnes fuiſſent in ſtatu innocentia.

PRimò in dubium verti poteſt, an in eo ſtatu omnes futuri eſſent fœcundi. Reſpondeo cum D. Thoma & Suario cap. 3. num. 1. omnes omnino tam viros quàm feminas fœcundos futuros, id eſt per quamlibet copulã procreaturos. Ratio huius eſſe poteſt, quia in eo ſtatu corpora eſſent cum omni perfectione naturali & debito temperamento, ſine vllo defectu: ſi enim nec errare permiſſum fuiſſet ſenſibus, etiam in rebus nullius momenti, multò minùs fuiſſet creatum corpus cum tali incapacitate ad generandum aut concipiendum, quia hoc eſſet maius malum quàm illud;
19 ergo ad quemlibet actum generarent. Vnde, ſemel habita vna copula, ſecundam non haberent, quouſque enixa fuiſſet vxor. Dices, Poſſent perſonæ illæ alioquin ex ſe fœcundæ habere caſualem & tranſeuntem, vt ſic loquar, ſterilitatem; quia fortè non habebat homo tunc ſufficiens ſemen, vel aliqua influentia id impediebat. Reſpondet benè D. Bonauentura apud Suarium, tunc homines ex perfecta ſcientia ea omnia noſcituros, & non acceſſuros ſtante tali impedimento.

An generandæ fuiſſent feminæ.

Secundò dubitatur, an tunc eſſent generandæ feminæ. Ratio dubitandi eſt, quia vir tunc habuiſſet ſemper præcipuas partes in generatione, ergo ſemper generaretur maſculus: ſemen enim viri ſemper tendit ad generandum maſculum. Deinde, etiam ex parte feminæ non eſſet vullus defectus, ex quo ſolo pronenit nunc vt generetur femina potiùs quàm mas: nam natura ſemper videtur tendere ad generandum maſculum vtpote perfectiorem. Fortè propter has rationes Almericus putauit apud Prateolum verbo *Almericus* in ſtatu innocentiæ non futuram ſexus differentiam; imò & Heuam etiam fuiſſe virum, primúmque factam feminam poſt peccatum. Vide Suarium num. 7. Verùm hic error ſtultiſſimus eſt, toti narrationi Scripturæ contrarius: *Hæc vocabitur Virago: & adhærebit homo vxori ſuæ: maſculum & feminam creauit eos*, &c. Relicta ergo ea ſtultitia dubio propoſito reſpondeo, omnino generandas in eo ſtatu feminas. ratio eſt à poſteriori, quia alioquin non potuiſſet multiplicari genus humanum niſi ex ſola Heua: quæ nec tamdiu duratura erat, nec poterat etiam ſufficienter illud multiplicare. A priori autem reddi poteſt ratio: nam feminæ procreatio etiam eſt ex directa intentione naturæ, non autem ex defectu, vt aliqui falsò putant, nam cùm natura per ſe multiplicetur per marem & feminam, non ſolùm intendit per ſe marem, ſed etiam feminam. quod
20 enim hæc ſit minùs perfecta nihil facit ad rem: nam natura per ſe intendit ſemper omnia, quæ ſunt per ſe neceſſaria ad vnam ſpeciem aut indiuiduum, licet in ſe non ſint omnia æquè perfecta. Quis enim dicet, in formatione corporis humani naturam non intendere per ſe niſi ſolum caput, quia illud eſt nobilius, & in capite non intendi os, linguam, &c. ſed ſolos oculos, quia hi perfectiores ſunt? ergo natura per ſe intendit formationem feminæ: vnde probabiliſſimum eſt, etiam naturam per ſe aliquando producere ſemen natura ſua ad feminæ generationem ordinatum, etiamſi illud ſit ſemen viri, nec habeat vllum proprium defectum. Imò D. Bonauentura docet, tunc in ipſius generantis poteſtate futurum generare virum aut feminam; quia illi tunc ſcirent perfectè, quomodo eſſet generandus maſculus, quomodo femina. Pro quo P. Suarius ex medicis multas refert cauſſas, vnde proueniat ea diuerſitas, à ventis ipſis: Aquilonem dicit ad maſculos, Auſtrum ad feminas. Quidquid verò de hoc ſit, & de aliis cauſſis, quas libenter omitto, ſolùm dico, in eo ſtatu illas futuras hominibus optimè notas, & conſequenter benè potuiſſe pro libitu generare feminam vel maſculum.

Potuiſſent pro libitu generare maſculum vel femellam.

21

Viri ſemen poteſt ordinari ad generationem feminæ.

Hinc ad argumentum ſuprà poſitum reſpondeo, etiam viri ſemen poſſe ordinari ad generationem feminæ, nec naturam ſemper attendere ſimilitudinem in ſexu, ſed in ſpecie: ſicut, licet vnica ſit potentia formatrix totius corporis, non ſolùm intendit in eo corpore alteram virtutem formatricem ſibi ſimilem producere, ſed etiam totius corporis compoſitionem per ſe intendit. Ad ſecundum dictum eſt, feminas non eſſe ex defectu naturæ; id enim tantùm monſtroſis prolibus conuenit; femina autem non eſt monſtroſa proles.

Tertiò & vltimò dubitari poteſt, an in eo ſtatu futuri eſſent pares numero maſculi & feminæ procreatæ. Communiter ita aſſeritur à Theologis, D. Thoma quæſt. 99. art. 2. ad 3. Bonauentura in 2. diſt. 20. quæſt. 6. Richardo ibidem art. 2. quæſt. 1. & aliis, quos refert Suarius numero 14. Quæ tamen ſententia multa ſupponit, quæ dubia ſunt, & benè examinat Suarius ibidem; vnde meritò concludit, rem eſſe valdè incertam, & non videri neceſſarium, eam ponere paritatem. Videamus breuiter ea fundamenta.

An in eo ſtatu futuri eſſent pares numero maſculi & feminæ, incertum eſt. Fundamenta eius opinionis.

Primum ergo ſupponunt, in eo ſtatu non futuram polygamiam, nec vllum virum ſimul habiturum duas vxores, nec vxorem ſimul duos viros, item, nec vna ad cælum recepta, ducturum aliam; aut, marito mortuo, vxorem nouo viro copulandam. Ratio huius fundamenti eſt quoad primam partem, quia ſimul habere plures vxores, & à fortiori vxorem habere multos viros, videtur omnino eſſe contra naturam rationalem, & non poſſe ſine ſpeciali diſpenſatione Dei licitè contrarium fieri; in eo autem ſtatu nihil de tali diſpenſatione ſciebatur. 22

Quoad ſecundam partem, quia licet ex natura rei licitum ſit ad ſecundas nuptias tranſire deficiente vno coniuge, tamen etiam apud Gentiles ea res minùs fuit decens, & haud ſine nota factum eſt; & in Eccleſia id minùs eſt laudabile: vnde & irregularitas aliqua per tales ſecundas nuptias incurritur. Ergo non eſt credendum, in eo feliciſſimo ſtatu eas habituras locum; cùm nec quidem vnicas futuras multi Patres, vt ſuprà vidimus, conſtanter aſſerant. Poſſétque rurſus idem confirmari, quia tunc temporis non eſt futura mors coniugis; ergo non potuiſſent eſſe ſecundæ nuptiæ.

Abſtraho nunc ab ea quæſtione, an fuiſſet tunc omnino illicitum habere ſimul duas vxores ſine ſpeciali licentia Dei: Quod certè difficulter oſtendetur illicitum, maximè cùm tunc non eſſet ea occaſio rixarum & turbationis coniugalis amoris,

ob

ob quæ fortè nunc ea bigamia eſt prohibita.quidquid ergo de hoc ſit, libenter admitto, non futuram decentem pro illo ſtatu.Quoad ſecundas verò nuptias dico cum Suario, in primis ob defectum mortis coniugis non repugnaſſe; quia ſi ad cælum tranſlatus fuiſſet, eodem planè modo tunc diſſolutum fuiſſet matrimonium ac nunc per mortem. Nec poteſt dici tunc non moriturum vnum ſine altero: quo enim fundamento id diceretur? Addo ego; cùm adhuc poſt initum matrimonium

Quid de ſecũdis nuptiis.

23 vnus potuiſſet peccare altero non peccante, ſine dubio potuit vnus mori altero in viuis manente, & tunc matrimonium diſſolueretur etiam per mortem: nec poteſt apparenter dici,eo ipſo quòd vnus peccaret, alterum debere peccare. Numquid Heuæ peccatum neceſſitatem intulit Adamo? ergo ex hoc capite etiam per mortem potuit matrimonium diſſolui.

Secundæ nuptiæ an forent indecentes tunc, & cur.

Nihilominùs tamen licet ex eo capite ſecundæ nuptiæ non eſſent illicitæ, eſſent fortè ex ſe minùs decentes. Quod benè probat ratio paulò antè poſita pro ea ſuppoſitione; addo tamen non eſſe illationem admodum legitimam:nunc videntur minùs decentes, ergo etiam tunc. Facilè enim aſſignari poſſet diſparitas; nunc enim,quia in ipſa copula eſt aliqua indecentia & quaſi erubeſcentia, inde fit, vt quærere ſecundam vxorem pro copula minùs iudicetur decens. At ſicut tunc in copula nec indecentia nec erubeſcentia erat, non tam facilè oſtenditur ſecundarum nuptiarum indecentia: nec ſufficit recurrere ad amorem erga præcedentem,qui videtur amitti ob nouam; nam hoc probaret, etiam vnico amico ad cælum tranſlato,non fore tunc decens accipere alium.

Examinatur aliud fundamentum.

Verùm, demus abſolutè eas nuptias minùs eſſe decentes, iam ad aliud horum auctorum principium; illud autem eſt,tunc omnes futuros coniugatos; vnde ſic concluditur, omnes ſunt futuri coniugati, & quilibet vir vnicam habebit feminam, ergo tot erunt viri quot feminæ, & è contrario: ergo tot naſcentur maſculi quot feminæ. Meritò P. Suarius hoc reiicit principium. Primò, quia cùm dictum ſit ſuprà,virginitatem etiam tunc fore ex ſe meliorem, probabile eſt, aliquos illam

24 ſectaturos. Secundò, quia cùm ex eo ſtatu poſſent aliqui cadere per propria peccata; iam illi excluſi à paradiſo poſſent eſſe fornicarij, & vnus accedere ad duas feminas,vel vna femina diuerſis vicibus à duobus concipere: iam ergo diſſoluitur tota ea æqualitas,quòd quilibet vir vnam feminam eſſet habiturus, & è contrario, quælibet femina

Probatur.

vnum virum. Prætereà ex eodem caſu vlteriùs ſic argumentor quia filij tunc etiam ex illegitima copula nati ad iuſtitiam originalem pertinuiſſent; nihil enim contraxiſſent à parentibus: quomodo ergo parentes iam à iuſtitia exturbati infallibiliter tot eſſent generaturi filios quot filias,& nõ plures.

Æqualitas virorum & feminarum admitti non poteſt, niſi ſuppoſitis quibuſdam valdè incertis.

Hinc concludo, non poſſe eam æqualitatem virorum & feminarum adſtrui, niſi ſupponendo aliqua valdè incerta;v.g. quòd ex iuſtitia originali non eſſet vnquam caſurus vllus vir, quin vxor caderet,& è contrario. Præterea,quòd ante matrimonium initum nullus eſſet caſurus; quòd ante ſine dubio valdè eſt incertum:nam matrimonium non erat contrahendum neceſſariò in ipſo primo puncto vſus rationis,ſed vno aut altero anno pòſt, iuxta placitum eorum; eo autem tempore poterant peccare & amittere iuſtitiam; dicere verò,& tunc ſimul caſuram aliam feminam cælibem, vt ſemper par numerus caderet; eſt penitus improba-

25 bile: obligaretur enim quodãmodo per hoc Deus ad permittendam ruinam v.g. meam, ex eo quòd alter ſine vllâ vel imperfectione meâ cecidiſſet. quod ſine dubio eſt valdè durum. Tertiò, debet ſupponi etiam illos, qui iam eſſent extra ſtatum iuſtitiæ; habituros omnes vxores, & quemlibet vnam; quod etiam eſt incertiſſimum, quia cùm illi eſſent iam capaciſſimi peccandi, & rebellionem haberent carnis,non poteſt oſtendi,vnde non eſſent fornicationes & adulteria. Quartò, ex omnibus copulis etiam iniquis aut hominum lapſorum futuros tot maſculos quot feminas; quia etiam filij ad iuſtitiam originalem, vt dixi,pertinebant;hoc autem ſine dubio eſt pluſquam incertum. Vnde, omnibus penſatis, crediderim,probabilius eſſe, futuram aliquam inæqualitatem;quantam verò,aut è quo ſexu plures,quis,Deo excepto, decernere poterit?

Inæqualitas quanta foret, & è quo ſexu plures,nemo, Deo excepto,nouit.

SECTIO QVARTA.

An iidem omnino in ſtatu innocentiæ generandi qui nunc.

Quæſtio incerta, & cur.

TOta quanta hæc diſputatio incerta eſt; quia neque Scriptura, Concilia aut Patres quidquam de illa determinant; neque à ratione decidi poteſt; pendet enim ex ſola Dei voluntate: nam quis eum tunc coëgiſſet ad creandos tot, & eoſdem; quot nunc? aut quis nunc ei legem imponit, ne alios plures paucioréſve creet, quàm fuerat tunc producturus? eſt ergo res planè dubia, ideò præciſè inſinuabo breuiter varia auctorum placita, & quam habeant probabilitatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ extremæ ſententiæ.

PRimò ergo quidam dixerunt, eoſdem numero in indiuiduo tunc producendos, quos iam; 26
imò & eoſdem ſaluãdos,eoſdem damnandos.Fundamentum verò eſſe poteſt, quia & prædeſtinatio & reprobatio eſt facta nunc antecedenter ad peccatum Adami; ergo eadem fuiſſet Adamo non peccante; ergo iidem & reprobati & prædeſtinati,qui nunc de facto ſunt; & conſequenter iidem nunc naſcituri, qui nunc,& è contrario.

Fundamentũ primæ ſententiæ aſſerentis, eoſdem numero in ſtatu innocentiæ producendos, quos iam.

Scotus autem in 2. diſt.20. q. 2. dicit,omnes,& ſolos nunc prædeſtinatos fuiſſe tunc creandos & ſaluandos; quia cenſet nullum tunc futurum peccatum, & conſequenter nec vllum reprobum; & aliunde putat, nunc fuiſſe homines prædeſtinatos ante præuiſum originale peccatum; ergo iidem nunc ſunt prædeſtinati qui tunc;ergo ſoli prædeſtinati nunc,naſcerentur tunc.

Altera ſententia affirmans, ſolos nũc prædeſtinatos fuiſſe creandos.

Duæ hæ ſententiæ quoad aſſertum principale incertè planè ſunt: forſaſſe aliqua ex illis veritatem caſu tangit;fundamenta verò in mea ſententia non ſubſiſtunt, quia nullius prædeſtinatio facta eſt,niſi præuiſo peccato originali.Addo etiamſi fuiſſet ante originale abſolutè præuiſum, quia tamen ſupponebatur ſcientia media de illo; ob eam ſcientiam ſæpè ſunt diuerſæ in Deo voluntates abſolutè, vt alibi diximus, non poteſt certò ex anteceſſione electionis inferri; an iidem electi fuiſſent ad gloriam qui nunc, ſi non fuiſſet priùs Adamus ſub conditione peccaturus, etiamſi hæc electio ſit habita ante abſolutam originalis præuiſionem. Secundò reiicitur: nam, data ea independentia à peccato Adami in electione, poſſet quis probabiliſſimè dicere, Deum potuiſſe tunc

Vtraque reiicitur Primò.

Secundò.

pro

tunc pro libitu ſuo, præuiſa perſeuerantia Adami, eligere etiam alios, quos non elegerat priùs natura, & ob eum finem eos creare: non enim eſt neceſſarium, vt omnes in eodem ſigno decernantur, ſed potuit Deus aliquos priùs, alios poſteriùs ad præuiſionem abſolutam originalis eligere; ſi autem potuit, vnde conſtat, non ita tunc factum? *Tertiò.* Tertiò, malè ſupponit Scotus, peccata nulla futura Adamo non peccante, cuius contrarium ſæpè in ſuperioribus inſinuatum eſt; vnde rurſus ſequitur, etiam tunc potuiſſe eſſe reprobos aliquot.

Sententia D.Thomæ.

His extremè oppoſitam ſententiam defendit D.Thomas quæſt.5. art.8. Capreolus & Maior in 2.diſt.20.item & Valentia noſter diſp.7.q.5.punct.2.ſcilicet, Adamo non peccante, non futuros eoſdem qui iam ſunt, imò nec potuiſſe eſſe. Argumentum D.Thomæ eſt, quia indiuiduatio filiorum deſumitur ab his circumſtantiis, loci, temporis, parentum, &c. quarum vel vnica mutata non manet idem effectus; atqui multi de facto generantur ab eodem parente ex diuerſis matribus, & è contrario, multi ab eadem matre ex diuerſis parentibus, quod tunc repugnaret: nulla enim foret polygamia, vt ſuppoſuimus, ergo. Præterea, etiamſi mater & parens, Adam v.g & Heua, eſſent iidem, quia tunc in ſtatu innocentiæ diuerſis vſi fuiſſent cibis, & ſub diuerſo climate ac influentiis manſiſſent, non habuiſſent eoſdem numero filios, quos habuerunt de facto, quia fuiſſent circumſtantiæ mutatæ.

Sententia D. Thomæ dubia.

De hac ſententia idem prope iudicium fero quod de præcedenti, ſcilicet, an iidem an diuerſi eſſent futuri, dubium eſſe, licet paulò pòſt, quid ſit probabilius explicandum ſit; addo tamen argumentum, quo ea ſententia ſuadetur, omnino eſſe
28 inefficax. Primò, quia, vt ſuppoſui in Metaphyſica, etiam formarum materialium & accidentium indiuiduatio non deſumitur ex circumſtantiis extrinſecis loci & temporis. Secundò, quia licet in materialibus habere id poſſit locum, non tamen in anima rationali; quæ cùm ſit independens à materia, non coarctatur ad hanc numero potiùs quàm illam, nec ad hæc numero accidentia: vnde, mutatis etiam parentibus, alimentis, influentiis, climate, &c. potuiſſet Deus eaſdem numero animas rationales in corpora tunc infundere, quas iam potuiſſet, etiam diuerſas, ſi placuiſſet. Quoad corpus verò, ſine dubio fuiſſet tunc diuerſitas aliqua ratione materiæ; quia ſi diuerſis alitus fuiſſet Adam cibis, diuerſam materiam ſemini ſuppeditaſſet, & conſequenter filius ex diuerſo corpore formatus fuiſſet. Addo tamen, id fortè in Cain non habuiſſe locum: quia credibile eſt, iam Adamum habuiſſe formatum ſemen antequam eiiceretur è paradiſo, & ex illo eodem, formatum eſſe Cainum paulò poſt peccatum, eumdem formandum, etiamſi Adamus non peccaſſet. Sed quidquid de Cain ſit, de ceteris res eſt certa, proptereà quòd in paradiſo homines aliis cibis fuiſſent aliti quàm extra: & fortaſſe D. Thomas non voluit aliam diuerſitatem ſignificare quàm corporum, non animarum. An verò tunc eſſent ſimpliciter dicendi iidem homines qui nunc, quæſtio eſt de voce, in quâ, phyſicè loquendo ſimpliciter & adæquatè non eſſent iidem; quia vna pars eſſet di-
29 ſtincta ab eâ quæ iam eſt. At vulgariter iidem dicerentur, ſicut ego dicor idem homo qui ante viginti annos, etſi fortè totam materiam ab eo tempore mutauerim.

Indiuiduatio vnde ſumatur.

* * *

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia Molinæ & Suarij.

Sententia aſſerens futuras tunc eaſdem animas quæ iā ſunt.

SVarius ſuprà & Molina diſput. vltima, pro ſe citantes Capreolum, Gregorium & Adamum, docent, probabile eſſe, animas futuras tunc eaſdem quæ iam ſunt, ſaltem maiori ex parte: nam, vtrùm aliquot plures, verùm pauciores, reputant eſſe incertum. Probant id, quia cùm oſtenderimus, naturaliſſimè & ſine vllo miraculo potuiſſe tunc eſſe eaſdem numero quæ de facto ſunt, probabile eſt, Deum antecedenter ad præuiſionem peccati Adami certum numerum animarum elegiſſe, quas vellet creare, non determinando tunc quæ in hoc, quæ verò in illud corpus infundendæ, & an in ſtatu innocentiæ, an naturæ lapſæ; nam ab his ſtatibus præſcindebatur tunc.

Congruentia pro eadem.

Addo congruentiam meo iudicio ſatis bonam; nam cùm conſtituiſſet Deus Adamum caput hominum ad transferendam iuſtitiam originalem vel peccatum in poſteros, non eſt credibile, alios voluiſſe creare, caſu quo Adamus non peccaret, alios verò, caſu quo peccaret: fuiſſet enim partialis in
illos, quos ſolùm ſub Adamo complecteretur in 30
ordine ad bonum, & iniquus in eos, quos ſolùm in ordine ad malum. Confirmo & explico magis prædictam rationem: In Adamo qui ad peccandum & non peccandum incluſi fuerant, naſcituri erant, ſiue Adamus peccaret, ſiue non, alioquin non fuiſſent incluſi ad non peccandum: ſi enim dicas eos Adamo non peccante non peccaturos, quatenus tunc non erant futuri, ſed manſuri in ſtatu poſſibilitatis, non ſatisfacis difficultati; nam non peccare eo modo commune eſt etiam illis purè poſſibilibus, de quibus Deus nihil decreuerat, & qui nullo modo erant incluſi; hoc autem non videtur ſufficiens pro his qui continebantur in Adamo. Vrgeo ratione à priori; nam priuſquam Adamus peccaret, debebat eſſe caput illorum, & debebant eſſe transfuſæ voluntates in Adamum, ergo priùs ſupponebantur futuri: patet, nam illi ſoli poterant includi in Adamo, quorum ipſe futurus erat parens ſeu caput, at ſoli hi qui futuri erant in rerum natura, erant filij Adami; poſſibiles enim vt tales præciſè, nec parentem nec caput habent. Quòd ſi iam pro eo priori ante peccatum continebantur in Adamo & futuri erant, ergo, ſiue ille peccaret, ſiue non, hi erant futuri; ergo iidem qui nunc ſunt futuri erant tunc temporis.

Confirmatur vlterius.

Probatur ratione à priori.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæ in hac ſententia ſit difficultas: & deciditur quæſtio.

Argumenta pro priori ſententia nimis multum probant.

IN hac ſententia eam ego video difficultatem, quòd nimis multum illius argumenta probant, & plus quàm auctores intendant: non enim volunt, & meritò, ita Deo ligare manus, vt non ſolùm de facto eoſdem planè nec vnum minus aut plus produxerit, aut diuerſum ab his quos tunc erat producturus; ſed nec quidem potuerit in ſtatu innocentiæ omittere vnum ex his qui de facto
ſunt. At vtraque ratio facta vel nihil probat, vel 31
probat hoc vltimum, ergo. Prima quidem, quia ſi Deus, eò quòd animæ independentes ſint ab his vel illis numero corporibus, debuit ante determinationem corporum decernere, quas eſſet producturus, ſine dubio debuit omnes in particulari: nam eodem fundamento, quo dicitur cum

aliquibus expectaſſe ad ſecundum ſignum rationis, dici poteſt expectaſſe cum omnibus, cùm non poſſimus nos vel ex auctoritate vel ex ratione eam aſſignare diſparitatem, multò minùs ex capite dependentiæ aut independentiæ à corporibus, ex quâ deſumitur hoc argumentum. Clariùs ſecunda ratio de peccato perſuadet, de omnibus omnino id eſſe dicendum; nam ſi aliter faciens, fuiſſet quodammodò iniurius Deus in animas, quas ſolùm incluſiſſet in ordine ad culpam, & non in ordine ad bonum meritum, ergo omnes quotquot iam ſunt incluſæ in ordine ad culpam, fuerunt in ordine ad bonum; ergo debuiſſent tunc in ſtatu innocentiæ omnes penitus naſci quotquot iam.

Quid nõ probet obiectio facta.

Video hoc argumento non probari, debere nunc tot eſſe homines quot tunc: nam ſi plures tunc fuiſſent, non ideò fuiſſet erga illos Deus iniurius, ſed potiùs purè beneuolus, non volens eos includere, niſi, caſu quo Adam manſurus eſſet in iuſtitia originali; ſi tamen aliquos præciſè in ordine ad culpam incluſiſſet, iam videbatur, eos ad ſolum malum determinare. quod nec in vno ſolo poteſt admitti; aut certè ſi in vno non repugnat, non repugnabit in omnibus: nam illum ſolum, qui naſceretur præciſè in malum, parum iuuaret, quòd alij, qui naſcuntur in malum, fuiſſent etiam naſcituri in bonum.

32 *Probabile eſt, Deum in pleriſque ita debuiſſe ſe gerere in ſtatu innocentiæ, ſicut de facto ſe geſſit.*

Nihilominùs tamen ſentẽtia P. Molinæ & Suarij valdè eſt probabilis, & negari nequit, quin argumenta allata pro ipſa ſat congruenter oſtendant, Deum, ſi non in omnibus, in pluribus ſaltem debuiſſe ita ſe gerere, vt eos tam ad bonum quàm ad malum incluſiſſet in Adamo; & dum illum conſtituit potentem transfundere vel peccatum vel gratiam in filios, deſignaſſe eoſdem ferè filios tam pro lucro, vt ſic dicam, quàm pro damno.

Iam ſolùm reſtat oſtendere, non id ita neceſſarium fuiſſe; vt ſi Deus vnum aut alterum ob ſpecialem aliquam rationem voluiſſet excludere, non potuiſſet id facere, vt videntur argumenta à me facta probare.

Deus conſtituens hominẽ vel Angelum liberum ad peccatum, nõ tenetur eumdem conſtituere capacẽ gratiæ.

Reſpondeo ergo, Deum conſtituentem aliquem hominem aut Angelum liberum ad peccatum, non teneri eumdem conſtituere capacem gratiæ, vel donorum ſupernaturalium: ne enim illi ſit iniurius, ſufficit, ſi non determinet illum ad peccatum. Sic homines in natura non eleuata ad gratiam eſſent liberi ad peccandum, & non peccandum; non tamen propterea non peccando mererentur gratiam, gloriam, &c. & de facto hoc ipſum contingit in hæretico & gentili: poteſt enim ſuccumbere tentationi vel reſiſtere; non tamen, ſi reſiſtat, meretur gratiam.

Hinc manifeſtè colligo, etiamſi Deus aliquos incluſiſſet in Adamo non in ordine ad gratiam, ſed in ordine ad peccandum, vel non peccandum, non futurum eis continuò iniurium, vt obiectio contendebat; & ex hoc capite fateor idem eſſe de omnibus ac de vno, & quoad hoc do obiectioni intentum; nego tamen propterea non fuiſſe congruum, vt Deus maiori ex parte omnes tam ad peccatum quàm ad gratiam in Adamo includeret. Replicam vide contra hoc poſt ſolutionem ſequentis argumenti.

33 *Difficultas maior deſumpta ex continentia neceſſaria ad peccandum,*

Maiorem difficultatem faceſſit mihi ratio à priori, quam ſuprà tetigi: videtur enim planè neceſſarium, vt ante peccatum iam fuerint contenti in Adamo, qui illud contracturi erant, & conſequenter vt iam fuerint decreti futuri; nam quouſque aliquis futurus eſt in rerum natura, non poteſt contineri in Adamo vt in capite & parente, quod argumentum in omnibus, nemine excepto, difficultatem habet.

Prima reſpõſio examinatur.

Reſponderet aliquis Deum antè peccatum indeterminatè voluiſſe transferre in Adamum voluntates omnium hominum poſſibilium hoc modo; Volo vt Adamus ſit caput omnium eorum, quos, præuiſo ipſius vſu libertatis, ego in particulari deſignauero; & ſic duo ea conciliari, & quòd ſufficienter fuerint incluſi in Adamo, vt poſſent peccare; & quòd non eſſent futuri, ſi Adamus non peccaret. In hanc ſolutionem inueherentur nonnulli recentiores, eò quòd Deo repugnet omnis actus confuſus & indeterminatus, ego tamen ex hoc capite nullam habeo difficultatem; oſtendi enim fusè in materia de prædeſtinatione, nihil penitus indignum Deo in tali modo volendi includi, imò ſæpè de facto ſimiles habere volitiones: vt cùm dicit, Volo vt mihi offeras vel par turturum, vel duos pullos columbarum: item quando dicit, Si quis in mortali deceſſerit, volo illum damnare: ex vi enim huius actus omnes indeterminatè complectitur. non eſt ergo ex hoc capite vlla in data ſolutione difficultas.

34 *Solutio eius inſufficiens.*

Aliunde tamen videtur inſufficiens; nam ex vi eius voluntatis nullus homo erat de præſenti incluſus abſolutè in Adamo, quando peccauit, ſed primò includendus poſt peccatum præuiſum: ergo nullus potuit abſolutè peccare. Conſequentia videtur bona, quia nemo poteſt abſolutè peccare, niſi abſolutè exiſtat in ſe, vel in alio; atqui in ſe iam ſupponimus illos homines non exiſtere, ſed neque in alio; nondum enim erant tranſlati in Adamum; in quo ſolo contineri de facto poterant, ergo. Antecedens probatur, nam in eo priori nondum vllum incluſerat Deus: licet enim dixiſſet, Volo vt includantur quotquot præuiſo peccato Adami ego deſignauero; quia tamen adhuc nullum deſignauerat omnino, nullus omnino ſimpliciter includebatur; haud aliter quàm ſi Rex diceret, Volo vt quem determinauero cras ille ſit princeps, certè ante Regis craſtinam deſignationem non poteſt abſolutè vllus dici princeps, & conſequenter ea quæ eſſentialiter nequeunt fieri à Petro v.g. niſi ſub dignitate principis, fieri etiam non poterunt antequam cras deſignetur à Rege, maximè ſi adhuc Rex hodie non ſolùm exteriùs non eum nominauit, ſed neque interiùs ſe reſoluit illum eligere: verè enim ea confuſa & indeterminata electio perinde ſe habet reſpectu Petri præ Antonio, ac ſi nihil fuiſſet de præſenti.

Confirmatur à ſimili.

Confirmo id vlteriùs: Demus non ex liberalitate Regis, ſed ex conſuetudine ac obligatione illum teneri hodie eligere vnum, hunc vel illum in principem, quis dicet, vi eius conſuetudinis iam heri Petrum poſſe dici principem, etiam antequam quidquam de ipſo Rex cogitaret, eò præciſè quòd ex vi eius conſuetudinis haberet Petrus vagè & indeterminatè ius ad eum principatum, ergo idem in Deo dicendum erit.

35 *Vt homo poſſit peccare, requiritur eius exiſtentia.*

Ratio à priori ſic breuiter formatur ex dictis: Peccare exigit neceſſariò exiſtentiam, ergo qui actu abſolutè peccat, debet actu abſolutè exiſtere; ſed ex vi illius confuſi decreti non exiſtit vllus homo abſolutè in Adamo, ergo non poteſt abſolutè peccare: poſteà autem quando Deus decernit contineri eum in Adamo, iam ponimus exercitam Adami libertatem, & ampliùs non exercendam; ergo ea determinatio, ſeu abſoluta continentia Petri in Adamo, tardè venit, vt poſſit Petrus in Adamo peccare: alioquin etiam nunc, dimittendo diuinitus humanitatem Chriſti ab vnione Verbi, poſſet Deus velle

velle vt ea peccauerit in Adamo; quod ex terminis videtur repugnare; ſequitur autem,ſi in puncto ipſo peccati Adami non requiratur,vt abſolutè contineantur illi, qui abſolutè poſteà ſunt ex vi eius peccati peccaturi.

Solutio aſſertis.

Reſpondeo,obiectionem euidenter conuincere, non potuiſſe eos poſteros abſolutè peccare in eo ſigno, quo determinatè non continebantur in Adamo; nego tamen non potuiſſe poſteà, quando acceſſit determinatio Dei: nam licet tunc Adamus non peccauerit de nouo, completum eſt tamen tunc quidquid requirebatur, vt illud peccatum imputaretur poſteris. Nec ideò tardè acceſſit ea determinatio Dei;nam cùm libertas,quam nos habuimus in eo peccato, non fuerit phyſica ac propria & rigoroſa, ſed moralis ex ſola transfuſione voluntatum extrinſecè facta à Deo, non repugnat, vt Deus transfuderit hoc modo conditionatè, Ego te iam in voluntate illius pono, caſu quo poſteà voluero te exiſtere: vt ſi Imperator dice-
36 ret,Volo vt ab hodierno die habeat ius in tales & tales reditus ille,quem ego deſignauero,poſt duos annos; certè, poſita poſteà eâ deſignatione Petri v. g. ei debentur reditus duorum præcedentium annorum, ita vt ille cenſeatur habuiſſe ius in eos à duobus annis.

Secunda.

Hinc clarè conſtat ſolutio obiectionum ſuprà factarum: ad præcipuam enim concedimus, non cenſeri vllum abſolutè peccare in Adamo, quouſque abſolutè ſit tranſlatus in illum;& hoc præcisè probant inſtantiæ omnes allatæ. Ad rationem à priori ex libertate iam eſt immediatè antè reſponſum.

Tertia.

Ad vltimam replicam,ex eo quòd ſequeretur, poſſe Deum nunc diſſoluendo vnionem humanitatis efficere,vt ea peccauerit in Adamo,nego conſequentiam: nam ante peccatum Adami debebat eſſe transfuſa ea voluntas, ſaltem ſub conditione poſteà aſſignanda;cúmque nec ſub conditione fuerit,ſed potiùs determinatè excluſa, non poteſt eam voluntas ſubſequens iam transferre, ſecùs in noſtro caſu, vbi iam erat tranſlata dependenter tamen à conditione poſteà aſſignanda.

Obiectio.

Verùm adhuc replicabis, dicéſque, iam habere maiorem difficultatem argumentum primo loco ſuprà poſitum, ſcilicet, Deum eſſe iniurium in tales homines; nam illos præcisè incluſit ad pec-
37 candum determinatè, non autem ad peccatum & carentiam illius: cùm enim non incluſerit, nec poſuerit determinatè, niſi dependenter à peccato præuiſo, eos non incluſurus in Adamo, ſi non peccaſſet; certè videtur eos determinaſſe & quaſi coëgiſſe ad peccandum. nec habet locum iam ſolutio data primo argumento, quæ ideò Deum dicit non eſſe iniurium, quia non determinabat ad peccatum.

Reſponſio. Quomodo Deus in Adamo reliquerit ſufficientem libertatem pro hominum peccato.

Reſpondeo, Deum ex vi prioris decreti, quo in confuſo cœpit eam transfuſionem, reliquiſſe eis ſufficientem libertatem in Adamo:qui ſicut liberè potuit non peccare, potuit efficere, vt etiam hi non peccarent; ergo ſimpliciter non fuerunt ad peccatum determinati. quòd autem,ſuppoſito iam peccato Adami libero, in quo ipſi etiam ſaltem in confuſo peccauerant, poſteà determinatè peccent in Adamo,Adamo & ſibi,non Deo id tribuant; & quoad hoc eadem videtur eſſe difficultas,licet ante peccatum eos tranſtuliſſet: nam ſaltem per ſcientiam mediam videbat Adamum de facto peccaturum, & de hac re ſatis. Proprius enim huius difficultatis locus eſt in materia de incarnatione, dum de ordine decretorum circa Chriſtum & homines agitur, & declaratur, quo pacto potuerint multi ex illis decerni poſt Chriſtum præuiſum, & conſequenter poſt Adami peccatum. Hîc debuimus neceſſariò nonnihil dicere, vt oſtenderemus, non fuiſſe neceſſarium, vt omnes omnino homines,qui in hoc ſtatu naſcuntur, & contrahunt originale,naſcituri forent in ſtatu innocentiæ,ſed potuiſſe tunc pauciores pluréſve iuxta Dei voluntatem generari.quod pro dicendis ſectione ſequenti neceſſariò præmittendum fuit.

SECTIO QVINTA.

Qui & quot in eo ſtatu prædeſtinarentur.

ETſi in hac diſputatione de ſola naturali gene- 38
ratione ſtatus innocentiæ diſputemus, congruenter ad dicta ſectione præcedenti de numero hominum, de eorum prædeſtinatione breuiter quid ſit dicendum expediemus. Suarius ſuprà cenſet, Adamo non peccante, tot minimùm prædeſtinandos quot nunc,illóſque futuros eoſdem qui de facto ſunt prædeſtinati: verùm autem futuri eſſent plures, dicit eſſe nobis incognitum. Qui docet, Chriſtum non fuiſſe prædeſtinatum niſi poſt præuiſum Adami peccatum (vt ego omnino puto certum) poſſet alter in hac materia diſcurrere, ac dicere, nunc plures eſſe prædeſtinatos quàm tunc forent;quia vt ait S.Paulus Rom.5. *Vbi abundauit delictum, ſuperabundauit gratia*; & ampliora per Chriſtum adepti ſumus, quàm amiſeramus per peccatum;ergo probabile eſt,Deum multò liberaliorem in hoc ſtatu eſſe, ob dignitatem & infinita Chriſti merita, quàm tunc foret: ea autem maior liberalitas non debet eſſe præcisè in ordine ad dandam aliquibus, v. g. Apoſtolis & aliis ſanctiſſimis viris, intenſiorem gratiam, quàm iidem fortè haberent in eo ſtatu, ſed maximè ad conuocandos nunc plures ad gloriam propter merita Chriſti quàm nunc. quod ſine dubio probabiliſſimum eſt; nec credo Patrem Suarez non conſideraſſe hanc

Probabile eſt. Deum in hoc ſtatu liberaliorem eſſe quàm fuiſſet in ſtatu innocentiæ.

rationem quando dixit,nullam penitus eſſe,vt pau- 39
ciores dicantur prædeſtinati in ſtatu innocentiæ quàm iam: ſine dubio enim hæc magna eſt ratio conguentiæ ſaltem ad eam diſparitatem; ſed quia ipſe cenſet etiam Chriſtum in eo ſtatu futurum, non potuit hanc diſparitatem aſſignare,ideò conſequenter ad propria principia meritò dixit nullam eſſe rationem. Confirmo ex his quæ in materia de prædeſtinatione dixi: ibi enim cum communiori ſententia docui, multos de facto naſci ob merita Chriſti propter orationes Sanctorum, interceſſionem beatiſſimæ Virginis,qui nec naſcituri eſſent,nec prædeſtinandi, ſi Chriſtus non veniſſet: atqui,iuxta noſtram ſententiam,Chriſtus non venit niſi dependenter à peccato Adami; ergo ratio eſt valdè efficax ad dicendum de aliquibus, eos non prædeſtinandos, imò nec futuros in ſtatu innocentiæ.

Obiectio.

Contrà tamen obiici poteſt,quia hinc ſequitur, in eo ſtatu non ſolùm tot reprobos, ſed plures futuros quàm iam ſint; quia ſi creandi erant tot & non tot ſaluandi, ergo plures erant tunc damnandi: id autem videtur abſurdum, nam ſaltem ſtatus innocentiæ id minimum videtur effecturus, ne tot eſſent peccata,idololatriæ,&c.ergo non forent tunc reprobi tot.

Reſponſio. An tunc forèt tot homines quot iam?

Reſpondeo,vel hinc probabile eſſe non tot futuros homines in eo ſtatu quot iam, ſed longè pauciores; & ſanè id videtur admodum probabile ex ratione tacta, quia non eſt credibile, tunc tot myriades barbararum gentium in gentiliſmo perituras quot ab ipſis ferè orbis

incunabulis in toto orbe pereunt, vno aut altero exiguo angulo, vbi vera tenetur fides, excepto; in quo adhuc valdè multi in mortali pereunt; ergo tunc Deus produxiſſet ex reprobis pauciſſimos, pauciores etiam prædeſtinatos quàm iam.

SECTIO SEXTA.

In quâ complexione & magnitudine homines tunc generati fuiſſent.

40 IN ſtatu innocentiæ homines nullum defectum habituros in corpore ſuppono ex dictis ſuprà. iam verò quærimus Primò, an eſſent tunc omnes naſcituri cum ſumma in hac complexione æqualitate, vt nullus altero fortior, nullus pulchrior, omnes æquales, &c. Reſpondeo, non futuros omnino æquales; nam ipſa natura per ſe petit aliquam varietatem; & intra limites complexionis fortis, perfectæ, pulchræ, datur magis & minùs, neque eſt cur in eo puncto omnes faciamus æquales; ſicut in cælo intra limites felicitatis & beatitudinis etiam in corporibus glorioſis dabitur magis & minùs: ſicut enim *ſtella à ſtellâ differt in claritate*, iuxta D.Paulum 1.Cor.15. *ſic & reſurrectio mortuorum*. Recurrere autem ad ſpecialia miracula, vt ſumma in eo puncto ponatur æqualitas, probabilitate caret, cùm nulla ratio vel auctoritas nos ad id cogat.

Homines in ſtatu innocẽtia non fuiſſent omnino æquales.

Habuiſſent quoque ſuas diuerſas ætates.

Secundò quærimus, vtrùm nati fuiſſent omnes in debita magnitudine ad diſcurrendum, ambulandum, &c. Reſpondeo cum D. Thoma quæſt.99. art.1. & communi omnium Scholaſticorum ſententia, tunc filios naſcituros in infantili corpore, habituróſque ſuas diuerſas ætates prout nunc: & quod ad natiuitatem attinet inde clarè ſuadetur, quia ſine maximo miraculo non poſſemus dicere in vtero materno futurum infantem tam magnum quàm eſſet ipſa mater, aut quàm requirit ætas perfecta pro rationis vſu: quod rurſus miraculum debuiſſet in partu augeri; & licet Deus
41 perfeciſſet naturam tunc, non ideò eam miraculosè inuertiſſet.

Obiectio ex Auguſtino.

Obiicies Auguſtinum, qui lib.1. de Peccatorum meritis & remiſſione cap.37. ait ipſam infirmitatem infantilis carnis eſſe aliquid pœnale; & ſtatim ſubiungit, *nihil vetare quò minus Deus tunc illos produceret in perfecto corpore*; & cap.36. docuerat, ipſas tenebras mentis in pueritia eſſe pœnam peccati originalis; vnde conſequenter videtur ſentire, ſi illud peccatum non fuiſſet, habituros tunc à natiuitate perfectum vſum rationis. D. Thomas conatur explicare Auguſtinum, ſed vix patitur explicationem; vnde Suarius dicit, illum loqui ibi magis diſputando quàm aſſerendo. Et certè, meo iudicio, Auguſtini ratio etiam probaret, quòd in vtero materno ſtatim ab inſtanti conceptionis haberent vſum rationis, poſſent loqui, &c. quod ſine dubio eſt incredibile. Quòd ſi in illis nouem menſibus, quia natura ita id petit, non fuiſſet inconueniens eos non poſſe moueri, loqui, &c. *Reſponſio.* dicemus etiam non fuiſſe inconueniens, ſi aliquot annis, quia natura id ita petit, fuiſſet corpus debile & ineptum ad diſcurrendum, &c. *Replicatur.* Replicabis, Heua fuit creata in perfecta ſtatura & cum integro vſu rationis, ergo & reliqui creandi fuiſſent. *Reſpondetur.* Nego conſequentiam, quia Heua non fuit formata
42 in vtero materno ac naturali modo, ſed à Deo, vnde debuit in perfecta ætate produci. Secundò, ſi Heua in infantili ætate fuiſſet producta, cùm caruiſſet matre, lacte, &c. non potuiſſet ſuſtentari.

Tertiò, fuiſſet inutilis ad ſocietatem cum Adamo per multos annos. Quæ omnes rationes ceſſant in aliis generationibus.

Obiectio. Obiicies Secundò, Tamdiu carere vſu rationis fuiſſet magna imperfectio. *Reſponſio.* Reſpondeo, Non fuiſſet quaſi poſitiua, ſed negatiua imperfectio, quia in eâ ætate non ei debebatur amplius; ſicut etiam carere in vtero materno non fuiſſet imperfectio: dicimus enim ignorantiam, quæ eſt priuatio cognitionis aliquo modo debitæ, eſſe pœnam peccati, puram autem negationem in ſtatu maximè per ſe incapaci non eſſe pœnam peccati: vnde carentia vſus rationis in pueritia non eſt ignorantia, ſed neſcientia.

Replicatur. Replicabis, Rebellio appetitus eſt naturalis homini ſecundùm ſe; & tamen eſt pœna peccati. Item, ab eo ſtatu excluditur omnis planè error ſenſus, cùm tamen ſæpiſſimè illi ſit naturaliſſimus; vt quòd iudicet v.g. in iride eſſe colores, &c. ergo ex eo quòd ei ætati eſſet connaturalis ignorantia ſeu illa neſcientia, quomodocumque vocetur, non ſequitur illam non eſſe malam, & auferendam non fuiſſe per iuſtitiam originalem. Reſpondeo, Cùm totum hoc pendeat ex volunta- 43
Solutio. te Dei, ſine dubio potuiſſe Deum reliquiſſe rebellionem appetitus, vel capacitatem alicuius erroris, ſicut reliquit infantilem ætatem; vel è contrario, potuiſſe omnes per ſe immediatè creare in perfecta ætate, at de facto vnum voluiſſe, alterum non, congruentia vt id faceret ſatis eſt bona, quia aliqua ſunt & quæ maiorem dicunt indecentiam, & aliunde faciliùs poterant impediri; & conſequenter magis fuit expediens, vt de facto impedirentur: alia verò minoris indecentiæ, quæque videntur magis difficulter & cum maiori miraculo impedienda, & hæc non oportuit auferri. Ex illis eſt ſubiectio appetitus; nam rebellio valdè erat contraria eius ſtatus perfectioni: eſt enim ex ſe occaſio grauiorum peccatorum, & magnam afferens indecentiam; facilè autem poterat eam Deus impedire, vt explicui ſuprà ſuo loco. In illis verò erroribus minoribus ſenſus fortè tanta non eſt neceſſitas, & propterea non eſt ita certum impeditos fuiſſe; quia tamen facilè vitari poterant, & homini adulto ſolent eſſe moleſti, Deus eos impediuit. At defectus infantiæ annexi non poterant impediri niſi cum maximo miraculo, vel vt omnes immediatè à Deo producerentur, quod eſſet facere contra propagationem naturalem hominum, vel in vtero materno eos formando cum omnium ſenſuum perfecto vſu, cum ſpeciebus infuſis, &c.

Aduertendum tamen, in eâ infantili ætate nul- 44
lam aliam futuram fuiſſe imperfectionem; quidquid enim in eâ ætate appetiiſſent, habuiſſent ſine vlla moleſtia, ſine dolore, ſine lacrymis; quod verò iudicium tardiùs veniſſet, non eſſet maius malum quàm ſi tardiùs fuiſſent creati: quod non eſt inconueniens vllum; è quo capite ſolutionem valdè confirmo. *Confirmatur ſolutio.* Non enim probabiliter dici poteſt, Deum debuiſſe omnes homines tunc ſimul creare, & non potuiſſe nunc vnum, poſt centum verò aut mille annos alterum: ſicut ergo creando hunc poſt mille annos non fecit quidquam contra exigentiam illius ſtatus, ita non feciſſet, ſi hunc creaſſet poſt nongentos nonaginta, & dediſſet illi decem infantiæ, vt in milleſimo integrum vſum rationis haberet. Quòd enim inceperit decem annis antè, & in illis non habuerit iudicium, non eſt huic homini peius, quia nullas eis annis decem moleſtias habuit, ſed potiùs gratius: habuit enim

eas

eas recreationes ætatis infantilis proprias.

Conſtet ergo, tunc naſcituros fuiſſe in infantili ætate, lacte nutriendos, paulatim edocendos tam ambulare quàm loqui, &c. ita tamen Deum diſpoſiturum omnia, vt non haberent eas occaſiones iræ, fletus, &c. quas iam habent infantes; & ab his moleſtiis tunc præſeruati fuiſſent propter perfectionem ſtatus.

DISPVTATIO QVADRAGESIMATERTIA.

Qualis futurus fuiſſet quoad cetera ſtatus innocentiæ, ſi duraſſet.

SECTIO PRIMA.

Quo pacto homines in eo ſtatu alerentur.

1 *In ſtatu innocentiæ homines non eguiſſent veſtitu.* DIfficvltas eſt de ſuſtentatione, non de veſtitu; nam durante eo ſtatu nudi incederent, ideóque veſtibus non indigerent. Difficultas autem oritur ex verbis Geneſis primo & nono: ibi enim homini & cunctis animantibus ſolùm conceduntur in eſcam herbæ & fructus. quæ licentia videtur denotare, non potuiſſe hominem veſci auibus. Vrgetur id ex ſecundo loco; nam primùm poſt diluuium inſinuatur permiſſus eſus carnium: tunc enim Deus dixit ſe tradere animantia hominibus, ſicut herbas virentes; ergo anteà ea non tradiderat; ergo non licuit homini ea comedere. E contrario autem ſunt multa quæ videntur oſtendere licuiſſe, quæ ſtatim proponam.

In hac materia ſunt aliquæ quæſtiones diuerſæ, quas oporter diſiungere, ne fiat vlla confuſio, & vt faciliùs res tota expediatur.

SVBSECTIO PRIMA.

An homo habuerit titulum dominij in eſum carnium.

PRimò autem quæri poteſt, an fuerit contra iuſtitiam tunc temporis comedere animalia, eò quòd homo vteretur tunc re alterius, id eſt Dei, inuito domino. *Sententia Suarij.* Pater Suarius cap.6. num.8. referens ſe ad lib.3.cap.16.ait, ex ipſa creatione hominis naturaliter illi conuenire ius & poteſtatem moralem vtendi omni creatura licitè, niſi ſpecialiter prohibeatur; quia omnes aliæ creaturæ homine inferiores ſunt propter ipſum creatæ, & conſequenter ſunt ſub dominio illius.

Reiicitur. Ego tamen in hac materia cenſeo, aliud longè eſſe, res omnes fuiſſe creatas propter hominem; aliud, eſſe ſub dominio illius: certum enim eſt, ſolem creatum fuiſſe propter hominem, non tamen ideò certum eſt, imò fortè falſum, ſolem eſſe ſub dominio hominis; & eodem modo dico de aſtris; 2 vnde licet homo haberet potentiam phyſicam deſtruendi ſolem, certè non continuò poſſet id licitè facere, niſi peccando contra dominium Dei. Ratio autem huius à priori eſt manifeſtiſſima, quia dominium non conſiſtit in indiuiſibili, ſed habet multos & diuerſiſſimos vſus; non eſt autem neceſſarium, vt, ſi donatur vna res in ordine ad vnum vſum, donetur etiam in ordine ad alium, niſi velimus facere quæſtionem de nomine, an illud ſit tunc dicendum dominium, nec ne. Vrgeo in ipſo fructu ſcientiæ boni & mali, qui ſine dubio eſt productus propter hominem, vt de omnibus rebus ſupponit Suarez, & tamen, facta prohibitione, non potuit de illo Adamus comedere; & (vt dixi ſuprà) probabilius videtur, illum tunc comedendo peccaſſe etiam contra iuſtitiam. Hinc dico præcisè, ex eo quòd Deus creauerit animalia propter hominem, non ſequi, vllo modo illa fuiſſe ſub dominio hominis in ordine ad eſum, neque intrinſecè includi vnum in altero, vt ſupponit Suarez.

Dices, Auguſtinus lib. 1. de Ciuitate cap.20. aſſerit, iuſtiſſima ordinatione creatoris vita & mors animalium irrationalium noſtris vſibus ſubditur, ergo Deus dedit dominium ſuper vitam animalium, dum creauit illa propter hominem. *Obiectio.* Reſpondeo, à me non negari, hominibus datum eſſe à Deo dominium in animalia, ſed aſſeri, illud non conceſſum formaliter ex eo, quòd omnia ſint creata propter hominem, ſed ex alia voluntate Dei, quæ potuit ſine dubio eſſe, & fortè de facto fuit; ideò dico, eâ deficiente, non futurum tale dominium. *Reſponſio.* Iam autem quæſtio poteſt eſſe, an in ipſa prima creatione Deus talem voluntatem habuerit circa animalia, an verò ſolùm ea donauerit in ordine ad certos vſus, verbi gratia, in ordine ad recreationem, aſpectum, &c. Ex quo puncto poteſt pendere reſolutio illius quæſtionis, an fuiſſet contra iuſtitiam occidere tunc animalia, eáque comedere. 3

In eo ergo dico mihi videri probabilius, non fuiſſe tunc vniuerſaliter illud dominium conceſſum; nam ea licentia de nouo poſteà facta, quâ herbæ fructúſque donati ſunt ad comedendum, videtur quodammodò denotare, anteà fuiſſe limitatum dominium. *Mens auctoris.* *Probatur Primò.* Secundò idem ſuadeo, quia ſic ſaluatur communis ſententia, quæ dicit, non fuiſſe vſum carnium licitum in eo ſtatu innocentiæ, ergo non eſt cur dicamus, datam illi fuiſſe eam licentiam. *Secundò.*

Dices Primò, homo de facto habet talem licentiam, & non conſtat ei eſſe conceſſam poſteà, ergo in ipſa creatione conceſſa eſt. *Obiectio.* Reſpondeo Primò, conſequentiam non eſſe bonam, quia fortè dum eiecit Deus hominem è paradiſo, quia ſimul abſtulit illi fructus tantarum arborum, & ſubiecit eum hiemis iniuriis, quo tempore fructus nec herbas commodè inuenire poterat, dedit illi licentiam vt comederet animalia. *Reſponſio.* quod ſatis probabile reddit Abel factus paſtor ouium: quid enim aleret greges ouium, niſi vt comederet de illis? Quòd ſi adhuc cum aliis dicas, non niſi primò poſt diluuium fuiſſe licitum vſum carnium, tunc faciliùs ſoluitur argumentum; quia iam ibi conſtat, datam eſſe à Deo licentiam in animalia. *Replicatur.* Sed hinc retorquebis argumentum, quia hæc ſolutio non ſtat cum prima: ſi enim poſt diluuium data eſt primò licentia veſcendi animalibus, ergo non potuit Abel anteà licitè veſci. 4 Reſpondeo, propterea à me dictum, fortè priuatim Adamo eam licentiam eſſe datam, poſt diluuium autem magis ſolemniter. *Reſpondetur.*

Dices Secundò, etiam eo loco Geneſis primo, eodem *Obiectio.*

eodem modo tantùm dicitur, datas eſſe herbas oleráque in cibum animantium; & tamen non eſt credibile, animantia carniuora non niſi primò poſt diluuium carnes comediſſe; fuiſſet enim magnum miraculum, tamdiu illorum naturæ violentiam inferre. In his obiectionibus tanguntur alia dubia, quæ dum expedio, quæſtionem explico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vſus carnium abſolutè fuit tunc illicitus.

Illicitus erat in paradiſo carniũ vſus.

CONcluſio ſit, ſiue ex defectu dominij, ſiue aliunde, probabilior eſt ſententia communis, quæ negat in paradiſo fuiſſe licitum vſum carnium: & quidem, ſi defuit dominium, ratio eſt clarior, ex quo capite mihi eſt probabile defuiſſe tale dominium: ſi verò dominium adfuit, adhuc poteſt reddi ratio, cur ille vſus illicitus fuerit; quia cùm haberent fructus ſuauiſſimos, & fortè multò guſtui aptiores quàm eſſent animalia, & ſaniſſimos à Deo conceſſos & deſtinatos ſpecialiter ad eum finem, fuiſſet magna indecentia, relictis illis, occidere animantia; quaſi Deus non ei prouidiſſet ſufficienter. Secundò, quia (vt benè Suarez ait) carnes non poterant præparari ſine aliquâ actione vili occidendi, exenterandi, lauandi, aſſandi, &c. quæ actiones perfectionis illius ſtatus

Ratio prima concluſionis.

Secunda.

5 videntur indignæ. Tertiò addunt aliqui, quia cùm non guſtaſſet Adamus animalia, non poterat ſcire, an eſſent ſapida, vt propterea haberet tentationem vllam. Hæc tamen tertia ratio, ſaltem in Adamo, non videtur poſſe habere locum: cùm enim illi concedat arguens, & quidem meritò, ſcientias per accidens infuſas & notitias plantarum, herbarum, &c. & quidem perfectiores quàm vllus ex noſtris per experientiam habere poteſt, neceſſe eſt, vt Adamus habuerit notitiam ſaporis perdicis meliorem & intenſiorem quàm qui eam frequentiſſimè comedit; ergo ex hoc capite benè potuit appetere illius eſum. Meliùs tamen Tertiò idem ſuadetur; nam appetitus tunc planè erat ſubiectus rationi: & ſicut in delectationem carnis, etiam poſtquam eam fuiſſet expertus, numquam inſurgebat, neque eam appetebat, niſi vt neceſſariam ad propagationem generis humani; ita, licet haberet ſpecies vehementes de ſuauitate perdicis, non appetebat illam pars inferior: de ratione ſuperiori nulla eſt difficultas, quia non titillante carne, ratio tales delectationes facilè compeſcit, maximè cùm noſceret, non eſſe illum eſum ad vitam neceſſarium; ad hoc enim ſufficiebant alij fructus. Addi etiam poteſt quarta ratio, quia qui aſſueſcere incipiunt fructibus, etiamſi ſint longè inferiores & inſipidiores quàm fuerint illi in paradiſo, libentiùs comedunt illos quàm delicatiſſimas etiam carnes: quòd ſi ſanitati non nocerent, ſed eodem modo nutrirent quo carnes, & haberentur in copia, multi ſæpè etiamnum relinquerent quaſcumque carnes, quoad guſtum attinet, pro ficubus, peponibus, & ſimilibus fructibus. Si ergo hi fructus, qui acerbi iudicandi ſunt reſpectu eorum quos Deus ſingulariter in paradiſo plantauit, ita poſſunt delectare, quid non credendum eſt de illis; & cur dubitare poſſumus, nec cogitaturos fortè homines de carnibus? Dices, ſaltem ex curioſitate ſemel, ad videndum qualis eſſet ſapor. Reſpondeo, vel eam curioſitatem non cecidiſſe in perfectionem illius ſtatus, vel quia leuis erat, non habuiſſe effectum.

Tertia. Appetitus quomodo tũc ſubiectus.

Quarta.

6

Obiectio. Reſponſio.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de ouis & lacticiniis: vbi, quomodo animalia ſuſtentarentur.

Ouorum, lactis, lacticiniorum, panis & vini nullus fuiſſet vſus.

ROgabis, an etiam futurus fuiſſet in eo ſtatu vſus ouorum, lactis, lacticiniorum, panis & vini. Reſpondeo, probabilius multò non futurum; quia rationes paulò antè factæ, ad probandum carnes non futuras in vſu, eodem modo ſuadent de aliis rebus, maximè de pane; in quo molendo, pinſendo & coquendo maxima reperitur moleſtia: de vino item, quia vſus illius eſſet magis periculoſus, & libentiùs vuas comederent recentes quàm exprimerent ex eis vinum: & frequens valdè eſt, inter homines reperiri abſtemios, maximè vbi optimæ, dulciſſimæ ac ſuauiſſimæ ſunt aquæ, quales in paradiſo fuiſſe certo eſt certius.

Obiectio.

Pater Suarez piè putat in eo ſtatu etiam eſſe futurum Sacramentum Euchariſtiæ; vnde infert futurum panem & vinum. Ego id puto ſine fundamento ex pia tantùm deuotione aſſeri. maximè cùm in mea ſententia Chriſtus tunc non eſſet futurus: quòd ſi tunc eſſet tale Sacramentum, potuiſſet ſub ſpeciebus alicuius fructus inſtitui, fortè ligni vitæ; ergo non ideò cogimur obligare homines in eo ſtatu ad pinſendum panem & vinum exprimendum.

Reſponſio. 7

Bruta animalia carniuora carnibus paſta fuiſſent.

Quoad bruta animalia carniuora dico, non fuiſſent ſolis herbis ſuſtentata, ſed probabiliùs carnibus ſuſtentanda; ob quam rationem diximus ſuprà, Deum ab initio multa produxiſſe in qualibet ſpecie, vt poſſent multa eſſe pro aliis carniuoris, & ſimul ad propagationem ſpeciei. Hæc eſt ſententia D. Thomæ quæſt. 96. art. 1. ad 2. ita vt contrarium dicat irrationabile Abul. in c. 1. Geneſ. q. 3. Caier. & Yſtella ibidem. Et ratio ea eſt, quia non debemus fingere miracula ſine neceſſitate; ergo cùm talia animantia ex ſe carnibus ſolis veſcantur, nec in eo, quòd eis vſa fuerint, ſit aliquod inconueniens, non debet illis negari. Confirmo, quia ſaltem in piſcibus vix videtur poſſibile id negari; nam maiores piſces non poſſunt habere commodum alimentum niſi ex minoribus: ſi autem in piſcibus conceditur, cur non & in aliis animantibus? Dices, Etiam tunc animantibus ſolæ herbæ ſunt permiſſæ in cibum ſicut hominibus; ergo, ſicut diximus, hominem non potuiſſe comedere carnes tunc, etiam dicendum, nec animantia. Reſpondeo, animantia eſſe incapacia licentiæ moralis, quia libertate carent; vnde eo ipſo quòd phyſicè quædam ſunt aliis potentiora, ſi miraculosè à Deo non impediantur ſine maiori licentia, iam eo ipſo deuorabunt alia. Nos autem ſuprà locuti ſumus de hominibus non quoad poteſtatem phyſicam, ſed quoad poteſtatem faciendi id licitè; quam ſolùm eis negauimus. Dices Secundò, non eſt credibile in arca Noë fuiſſe aſſeruatas carnes pro his beſtiis; ergo ſicut ibi ſuſtentatę ſunt ſine illis, potuerunt etiam ante diluuium. Reſpondeo negando ſequelam, quia illud tempus intra arcam fuit breue, & petebat ex ſe vt pane aliiſve modis ſuſtentarentur, Deo etiam, ſi opus fuit quodammodò illis immutante phantaſiam, quia non erat commoditas habendi eas ibi carnes; ſicut eſt certum, beſtias omnes tunc fuiſſe ſummè concordes, etiamſi alioquin natura ſibi inimiciſſima: non enim poteſt vniuerſaliter aſſeri, ante diluuium lupum & agnum v. g. concorditer vixiſſe; ergo non licet ex eo caſu arcæ arguere ad mille illos ſexcentos annos ante diluuium & ſtatum innocentiæ,

Confirmatio.

Obiectio.

Reſponſio.

Obiectio Secunda.

Solutio. 8

innocētiæ, ſi duraſſet: qui abſque dubio diuturnior fuiſſet. Dices Tertiò, poſſunt aliquando animalia conſuetudine doceri comedere alios cibos; ſic intra eandem ſpeciem canum v.g. aliqui non comedunt niſi carnes, alij comedunt panē, alij etiam fructus; ergo etiā animalia carniuora potuerunt aſſueſcere ad comedēdas herbas quibus ſuſtentarentur. Confirmatur, quia ſine dubio non ſemper lupi habent carnes, ergo tunc fame vrgente recurrunt ad herbas; ſi autem vrgente neceſſitate poſſunt herbis ſuſtentari, ergo, ſi aſſueuiſſent herbis, potuiſſent poſteà ſemper illis eſſe contenti: quid autem prohibet dicere, id ita ab initio factum eſſe? ergo non eſt neceſſum vt in eo ſtatu innocentiæ comederint carnes. Reſpondeo, verum quidem eſſe potuiſſe ita id contingere; & propterea non mihi videtur hæc ſententia tam improbabilis ac Diuus Thomas, qui alioquin valdè conſideratus eſt in cenſurandis opinionibus, iudicat: addo tamen, id non niſi difficulter admodum fieri potuiſſe; nam è contrario videmus aliquot animantia, boues v.g. equos, quæ vix, etiamſi homo conetur, poterit aſſuefacere vt comedant carnes; ergo non niſi cum magna difficultate potuiſſent carniuora aſſueſcere ad comedendas ſolas herbas. Neque obeſt, quòd vna vel altera vice id faciant, quia nihilominùs alter eſt ordinarius victus; ergo cùm nulla fuerit ratio cur negarentur illis etiam in ſtatu innocentiæ carnes, debemus naturaliori modo & conſuetudini illorum id relinquere.

Obiectio Tertia.

Confirmatur à ratione.

Reſponſio.

9

Poſt peccatū ante diluuiū licitus fuit carniū vſus.

Rogabis obiter hîc, an poſt peccatum ante diluuium fuerit licitus carnium vſus. Reſpondeo fuiſſe. ita Suarez ſuprà num. 26. Pro qua ſententia refert Caietanum & Stellam; quam probare quis poſſet, quia ex illis verbis Geneſis 1. *Ecce dedi vobis omnem herbam*, &c. non colligitur limitatam fuiſſe licentiam ad ſolas herbas & fructus; aliunde autem ex natura rei homo erat dominus animalium, ergo poterat comedere ex illis. Rationes autem, quibus ſuprà probauimus non fuiſſe decentem eum vſum in ſtatu innocentiæ, non probant de ſtatu naturæ lapſæ; vbi iam corpus capax erat laborum & infirmitatum, ob quas poterat indigere cibo magis naturæ ſimili; quales ſunt multæ aues, aliave animantia: erat etiam capax actionum abiectarum, quales in occidendis & præparandis animantibus interuenire neceſſum eſt. Hæc ratio quoad primam partem mihi non probatur: dixi enim, probabiliſſimè ex illis verbis colligi, animalia non fuiſſe in hunc vſum homini data, ideò crediderim, quod & ſuprà inſinuaui, Adamo poſt peccatum, quando eiectus eſt è paradiſo, vt in ſudore vultus ſui comederet panem ſuum, fuiſſe à Deo vſum panis, vini carniúmque conceſſum; quia & hieme & non erant homines ita commodè habituri fructus, & illi non in ſudore conquirerentur, ſicut panis, carnes, &c. In quod ſuprà induxi Abel paſcentem gregem non ſolùm pro lana & lacte, ſed probabiliſſimè etiam pro carnibus. Iam verò ſolùm reſtat explicare, cur, ſi ea licentia iam erat anteà, primò tamen poſt diluuium videtur concedi. Reſpondeo, etiamſi fuerit antè licentia, non tamen homines ordinariè carnibus vſos; & verbis illis indicari frequentiorem vſum poſteà futurum. Secundò eamdem licentiam poni ibi magis ſolemniter promulgatam; ſicut iterùm illis ibi datur dominium in animalia; quòd tamen certò conſtat in perfectiori gradu fuiſſe conceſſum in ſtatu innocentiæ. Replicabis vltimò, Ergo poteſt dici etiam in ſtatu innocentiæ fuiſſe eam licentiam, licet poſteà primò promulgetur, prout dicebat Pater Suarius. Nego conſequentiam, quia alia verba, in quibus ſola herba & fructus dabantur, videntur excluſiſſe animalia; propter quæ diximus probabilius eſſe, etiam ex defectu dominij non potuiſſe eos veſci carnibus.

Probatur.

10

Ratio redditur, cur poſt diluuiū primò videatur vſus concedi.

Opponitur.

Reijcitur.

Vtrùm autem venatio in ſtatu innocentiæ, ſaltem pro recreatione, licita fuiſſet, dubium; probabilius tamen videtur non fuiſſe: omnes enim beſtiæ & aues erant cicures & vltrò accedebant; talia autem venari nulla eſt recreatio. Imò inde poterant reddi homini illa auerſa; & ſic turbaretur perfecta ſubiectio eorum erga hominem. Pater Suarez cap. 2. num. 2. ait ad intimas animantium naturas peſcrutandas futuram vtilem venatoriam artem. Verùm cùm homines haberent animalia apud ſe quando vellent, quid erat neceſſum venatione ea capere? Deinde hæc doctrina inde eſt difficilis, quia ſuprà dixerat idem Pater Suarez, non fuiſſe decentem vſum carnium in eo ſtatu, eò quòd requirebat aliqua officia minùs decentia; vt mactare ipſa animantia, vbi & ſanguine aliiſque ſordibus inficiendi neceſſariò erant homines: at hæc ratio locum habet, ſi anatomizanda erant ea animalia pro inueſtigandis eorum naturis; ergo vel abſolutè ea ratio nulla eſt, vel certè probat: neque vltimum hoc futurum in eo ſtatu licitum. quod mihi probabilius videtur.

Nulla fuiſſet venatio.

Sententia Suarij.

Refellitur Primò.

Secundò.

11

SECTIO SECVNDA.

Quod genus vitæ politicæ foret in eo ſtatu, & quæ occupationes.

QVærimus, an in eo ſtatu homines eſſent conuenturi in aliquod genus vitæ politicæ: eos habituros ſocietatem domeſticam vnius v. g. familiæ, mariti, vxoris, filiorum, &c. videtur ex terminis notum: eo enim ipſo quòd eſſet matrimonium, neceſſariò ſequeretur talis vita: id enim & coniunctio mariti cum vxore & filiorum exigit educatio.

Triplex hominum ſocietas. Prima.

Alia ſocietas eſt, quando multæ ſunt domus quaſi per accidens coniunctæ ſine ordine inter ſe: vt v.g. ſi in eremo eſſent multa monaſteria inuicem independentia, quæ ſine dubio non faciunt inter ſe vnum quid cum altero; & hanc etiam ſocietatem futuram certum eſt, quia eſſent multæ familiæ, & illæ non poſſent valdè inter ſe diſtare; omnes enim intra paradiſum habitaturi erant, iuxta probabiliorem opinionem; ergo debuiſſent habere illam coniunctionem per vicinitatem, quam Ariſtoteles lib. 1. Politicorum cap. 1. pagum vocat; ſiue habuiſſent proprias domos, ſiue loca aliqua ſub dio certis terminis diſtincta. quod probabilius iudico; nam fabricare domos fuiſſet res & laborioſa & abiecta nimis pro eo ſtatu, aëris autem clementia ac ſumma temperies inutilem reddidiſſet domorum vſum. 12

Secunda.

Tertia, & magis propria ſocietas eſt, quando ita ſimul habitant, vt vnam conſtituant rempublicam eiſdem obligati legibus, eiſdem capitibus parentes, &c. hæc autem communitas ſiue parua ſit, ſiue magna, ſiue oppidum, ſiue ciuitas, ſiue pagus dicatur, eſt eiuſdem rationis, & ſolùm differt penes magis & minùs; & de hac propriè quærimus, an futura fuiſſet in ſtatu innocentiæ. Communis ſententia docet, omnino futuram. Ita D. Thomas 1. parte, quæſt. 96. art. 4. puncto 3. vbi Caietanus idem ſentit, Pererius lib. 4. in Geneſ. diſp. de imper. hom. & alij quos refert & ſequitur

Tertia.

Hanc tertiā futurā fuiſſe communis ſententia docet.

Suarez cap.7.n.6. *Ratio eiuſdē Prima.* Ratio à priori eſt, quia coniunctio hominum in vnam ciuitatem non trahit originem à peccato, ſed per ſe eſt annexa naturæ rationali; ideò & inter Angelos etiam talis conſtituitur ſocietas, quatenus inter ſe omnes ſunt ſubordinati. *Secunda.* Deinde deberent homines etiam tunc habere aliquam communem regulam fidei, ergo & conuenire in vnam rempublicam & vnum caput. *Tertia.* Tertiò, homines non erant naſcituri, vt dicemus infrà, cum perfectis ſcientiis, ſed debuiſſent eas diſcere; ad hoc autem communes ſcholæ valdè eſſent conuenientes. *Refutantur rationes.* Hæ rationes non omnino conuincunt, ideóque non faciunt certam eam ſententiam; nam ad primam de Angelis, non conſtat aliquando eos habuiſſe in via caput aliud quàm Deum ipſum; neque appareret, quam aliam rempublicam conſtituerint, etiamſi fortè illos Michaël cohortatus fuerit ad adhærendum Deo. *Secundæ obiectioni fit ſatis.* Ad ſecundam de regula fidei, cùm homines in eo ſtatu errare non potuiſſent non ſolùm in rebus fidei, ſed
13 nec in rebus vllius prorſus momenti, vt D. Thomas, Suarez & alij ſupponunt, non video quæ alia communis regula eſſet neceſſaria, quàm vt quilibet parens ſuos filios inſtrueret; tunc enim omnes inſtruerentur in eadem planè fide, & eodem modo. Ad tertiam de ſcientiis addiſcendis reſpondetur, ab ipſis parentibus commodiſſimè potuiſſe doceri, & quidem tam facilè quàm in ſcholis publicis.

Oppoſitio. Dices, debebant habere ſaltem cæremonias aliquas communes ad cultum Dei ordinatas, quas publicè exercerent. *Solutio.* Reſpondeo, Eſto id ita ſit, non ſequitur inde vllo modo futuram rempublicam; nam potuiſſent à Deo illæ cæremoniæ inſtitui, & tempus ſignari; tunc autem omnes conueniſſent ad vſum illarum, licet non eſſent in vnam rempublicam propriè coniuncti. *Oppoſitio Secunda.* Dices vlteriùs, Si homines peccaſſent, ad malefactorum punitionem reſpublica fuiſſet neceſſaria. *Reſponſio.* Reſpondeo, illos qui peccaſſent à Deo eo ipſo eiiciendos è paradiſo, quod etiam de peccantibus ſolo actu interno intelligendum eſt: nam etiam illi non erant manſuri in paradiſo, ergo Deus vel per ſe vel per Angelos debuiſſet eos eiicere; ergo ex hoc capite non eſſet neceſſaria propria reſpublica; ergo abſolutè non apparet tanta neceſſitas conſtituendi tunc veram rempublicam.

Contraria ſententia variè probatur. Ego in hac materia Primò dico: Non videtur neceſſarium omnino vt talis eſſet reſpublica, quod ex rationum in contrarium ſolutione conſtat; poteſtque vlteriùs vrgeri, quia non apparet, quid deberet iudex ſeu caput eius reipublicæ, ſiue vnum eſſet, ſiue Senatus aliquis, tunc efficere, non punire aut caſtigare reos, quia omnes eſſent innocentiſ-
14 ſimi; non dirimere lites, quia nullæ orirentur; non reſoluere dubia, quia iudices non neceſſariò ſunt ſapientiores aliis; & pro dubiis ſoluendis nulla eſſet neceſſaria reſpublica; nam facilè erat accedere illum qui putabatur ſapientior, eúmque interrogare: nec erat neceſſum eum obligare ad reſpondendum, quia tunc ex amicitiæ amore & ſine vlla moleſtia cuilibet ſatisfaceret; non item ad conſtituendas nouas leges, quia vel non forent ibi neceſſariæ; vel licet Deus illas per vnum promulgaret, non propterea fieret reſpublica. *Obiicitur.* Dices, Quia homines etiam tunc futuri erant peccati capaces, poterat eſſe aliquis qui inuigilaret aliis ſpecialiter, ne caderent. *Soluitur.* Sed contrà, quia cùm tunc quilibet tam eſſet ſuæ ſalutis cupidus quàm ipſum caput reipublicæ, non videretur poſſe melius inuigilare caput illud multis quàm quilibet ſibi.

Poſſibilis, non tamen neceſſaria fuiſſet reſpublica. Secundò dico, Licet non videatur abſolutè neceſſaria ea reſpublica, non tamen propterea eſt impoſſibilis in eo ſtatu; & hoc ſaltem conuincunt rationes ſuprà factæ; quia eſſet commoda ad eos fines, licet non omnino neceſſaria. *Congruentia Prima pro hac ſententia.* Adde, eam nihil penitus indecens aut repugnans perfectioni illius ſtatus includere, ergo poſſibilis fuiſſet connaturaliſſimè in eo: & verò nihil indecens includere patet, quia, quod maximè alienum ab eo ſtatu videri poſſet, eſt ſubiectio vnius hominis erga alium, vt teneretur eius imperiis parere; at hoc non repugnat illi ſtatui, nam & in primis marito obedire
15 *Secunda.* debebat vxor, filij parentibus. Secundò, in Angelis etiam in gloriæ ſtatu id reperitur: nam in primis Michaël videtur eſſe caput militiæ cæleſtis, quod denotant ea verba Apocal.12. *Michaël & Angeli eius*: quòd enim eius Angeli vocentur, denotat fuiſſe illos quodammodò ſub ipſius directione. Secundò, communiter à Theologis (de quo nos in materia de Angelis) adſtruuntur aliqui Præſides Angeli prouinciarum, quibus Angeli alij pertinentes ad eam prouinciam obediunt; ergo in ea obedientia non eſt aliquid repugnans ſtatui innocentiæ, quandoquidem ea non eſt aliena à ſtatu beatitudinis; ergo ex iſto capite non poteſt dici repugnare ei ſtatui reſpublica; aliunde autem nihil *Tertia.* apparet, cur iudicetur minùs decens, ergo. Negari denique non poteſt, quin ad maiorem animorum coniunctionem talis modus reipublicæ valdè ſit conformis; ergo non ſolùm non eſt dicendus repugnans, ſed potiùs admodum congruens ei ſtatui.

Mens auctoris. Hinc dico Tertiò, licet non ſit omnino certum futuram fuiſſe tunc talem rempublicam, id tamen videtur longè probabilius; & hoc à fortiori ſentit communis ſententia, propter rationes ſuprà factas. neque in hac materia aliquid amplius addendum cenſeo.

Varia hinc dubia. Primum. Oriuntur autem hinc aliquot dubia. Primum eſt, an talis reſpublica habitura eſſet caput, & an illud futurum eſſet vnicum, an verò per modum ſenatus. Quoad primum, eo ipſo quòd eſſet reſpublica, debet ſine dubio habere caput: non enim eſt connexio & coniunctio membrorum in corpore, ſi caput abſit. *Non niſi ab vno capite ea reſpublica gubernata fuiſſet.* Quoad ſecundum dico pendere illam quæſtionem ab alia, quæ tractari alibi ſolet, an melior gubernatio ſit per vnum caput quàm per multa. Suppono communiorem ſententiam aien-
16 tem meliorem eſſe per vnum, quod maximè confirmatur in eo caſu, in quo ille vnus futurus eſſet rectiſſimus & ſanctiſſimus; vnde è contrario præciſè videtur monarchica gubernatio poſſe oppugnari, quia ſcilicet facilius eſt vnum deprauari quàm multos: ceſſante autem hoc inconueniente, maior eſt ſine dubio conformitas, maior vnio, minor occaſio diſſenſionum per vnum caput quàm per plura; ergo tunc vnicum tantùm foret.

Secundum dubium. Conſiliariis indiguiſſet. Secundum dubiū, an caput illud habiturū eſſet conſiliarios, & alios miniſtros ſubordinatos. Reſpondeo, ſine dubio habiturum; vt ſi aliis intimari aliquid neceſſum eſſet, haberet per quos id exequeretur. *Opponitur.* Dices, tam ſapiens eſſet princeps quàm alij, imò nihil occurrere poſſet aliis, quod nō principi, ergo non indigeret conſiliariis. *Reſpondetur.* Reſpondeo, non omnes futuros tunc æquales in ſcientia; nam felicitas eius ſtatus id non requirit. quod à fortiori ex beatitudinis ſtatu perſuadetur, in quo nec omnes æquè beati, æquè ſapientes, &c. ergo poſſet conſiliarius eſſe aptior ad aliquid inueniendum de nouo quod ipſi principi non occurreret, à fortiori autem, ſi eſſent multa conſilia.

Tertium,

Digitized by Google

Tertium dubium.

Tertium, an tunc poſſet eſſe dominium in homines tamquam in ſeruos ſeu mancipia, vel ſaltem tamquam in famulos: quia ſi non repugnat iuriſdictio, quæ eſt quoddam genus dominij, quare iſta duo alia repugnabunt? Reſpondeo, ſeruitutem omnino repugnare illi ſtatui; nam carere dominio in ſuas actiones, & teneri alteri pro omni li-

Nulla fuiſſet ſeruitus.

17 bitu in ſolum bonum imperantis obedire, abſque dubio maxima eſt imperfectio, & libertati ac ingenuitati humanæ ſummè contraria: quòd ſi alia mala, v. g. minimus error oculorum, aut auditus non erat permittendus, quomodo talis ſeruitus?

Limitatur concluſio.

Fateor, ſi aliquis cecidiſſet à iuſtitia, fore vt ille poſſet eſſe ſeruus, ſicut hoc tempore poſſunt ex ſe omnes: poſſet, inquam, eſſe ſeruus & alterius qui in iuſtitia eſſet, & aliorum etiam, qui è iuſtitia lapſi foris extra paradiſum habitarent. Ad ſecundum dico, licet incomparabiliter honeſtius ſit eſſe famulum quàm ſeruum, longè tamen probabilius eſt, neque tunc id futurum decens illum ſtatum; nam etiam famulari dicit imperfectionem & indecentiam aliquam: cuius ratio eſt, quia famulus vt talis ſolùm quaſi ordinatur vt inſeruiat & laboret hero ſuo in bonum illius præciſè, licet poſteà habeat inde aliquod ſalarium; id autem eſt indignum perfectione illius ſtatus.

Nullus famulorũ vſus.

Reſpondetur argumento in contrariũ.

Hinc reſpondetur ad obiectiones ex dominio directiuo & iuriſdictionis: dico enim, illud nullam prorſus indecentiam in ſubdito arguere, vt patet in vxore reſpectu mariti, cuius directiuo ſubeſt dominio; in filio reſpectu parentum; in religioſis reſpectu Prælatorum, &c. Vnde qui nunc eſt ſuperior, poſteà fit ſubditus, nec ideò vel minimam maculam indecentiamve contrahit. Ratio eſt, quia illa ſubiectio ordinatur propriè in commodum & vtilitatem ipſius ſubditi; & ex hoc capite differt ab illis aliis duabus, ſerui & famuli, quæ ordinantur præcipuè in bonum dominorum, ideò non ſunt in eodem quaſi ordine cum illo.

Maximè ſenem in principem vel parentem eligẽdum fuiſſe ex natura rei nõ ſequitur:

18 Quartum dubium, an tunc deberet eligi in principem maximè inter alios ſenex, aut qui eſſet parens omnium. Reſpondeo, difficultatem quoad ſecundum punctum in ſolo Adamo locum habere; nam, eo ad cælos aſſumpto, iam non maneret vnus idémque omnium parens; nam filij Adam fuiſſent multi, & quilibet haberet lineam poſterorum diſtinctam. Dico tamen breuiſſimè, ex natura rei non ſequi, vt omnium parens aut ſenior eligatur: ſæpè enim accipitur filius relicto parente, cui parens etiam tenetur ſubeſſe. Addo tamen, in Adamum, propter maiorem quamdam reuerentiam, tamquam primum omnium hominem à Deo immediatè productum, & in ſcientiis omnes alios longè ſuperantem, probabiliſſimum eſt conſenſurum omnes alios, eóque ſuperſtite non electuros alium; quid autem poſteà factum fuiſſet, quémve electuri eſſent, quis dicet?

Secus viuente Adamo.

Quintum, an in eo ſtatu eſſet futura bonorum diuiſio. Pater Suarius cap. 17. dicit communem ſententiam negare eam diuiſionem bonorum & dominiorum: quam reſolutionem ipſe ita approbando explicat, vt videatur in contradictorium conſentire. Placet autem vltima illius reſolutio admittens eam diuiſionem dominiorum; nam (vt benè ibi ait) ſi quis collegerat pro ſe fructus, ſine dubio iam in illos habebat ius, vt alter eo inuito non illos acciperet. Dein in domibus, ſi domicilium aliquod quale quale pro ſe, vxore liberíſque haberet, non poſſet alter illum extrudere. Prætereà etiam terra tunc ſaltem pro recreatione vel etiam pro fructibus excolenda erat, licet ſine labore; ergo non poterat alter accipere, quam vnus iam poſſidebat; vnde probabile eſt, eam manſuram poſteà pro filiis. Verum quidem eſt, quia facile aliam æquè bonam & fertilem poſſent habere, 19 non multum forent ſoliciti de ea in indiuiduo retinenda.

Futuram fuiſſe bonorũ diuiſionem probabile eſt.

Quibus in rebus ſe occupaſſent exponitur.

Vltimum dubium, quibus ſe actionibus eſſent occupaturi. Reſpondeo, illos vacaturos addiſcendis ſcientiis, contemplationi diuinæ & rerum naturalium, cultui item alicui externo paradiſi, colloquiis etiam inter ſe tam de rebus præteritis quàm de præſentibus, de Deo, de creaturarum naturis, &c. Dubium autem eſt, an ex artibus aliquas exercerent, quæ ſunt liberaliores, v. g. picturam; nam de inferioribus mechanicis non eſt dubium exercendas non fore. Reſpondeo. haud improbabile eſſe de pictura; ſed quia fortè nec telam nec aſſeres haberent, vbi pingerent, non omnino eſt certum. Vno verbo dico, multa nobis ſunt valdè moleſta propter extrinſecas cauſſas, illis futura facilia, ac ſe in illis occupaturos cum recreatione: nam ſi culturi erant terram, ergo ligones, palas, falces habituri erant. Rogo ergo, vnde acciperent ferrum, fuerúntne fabri ferrarij, foſſores terræ, &c. multa ſanè ipſi per recreationem facerent, ex his etiam inferioribus opificiis quæ nos reputamus iam abſurda: cultros enim ad comedendos maiores fructus & mundandos à corticibus habere certè debebant. Sed de his, quia omnino ſunt nobis incerta, ſatis.

SECTIO TERTIA.

An infantes in eo ſtatu naſcerentur perfecti in iuſtitia, gratia & ſcientia.

DE naturali animorum perfectione nihil dici- 20
mus, quia hæc independens eſt à ſtatibus innocentiæ aut peccati. Primò ergo dicendum, certum omnino eſſe in eo ſtatu infantes naſcituros in gratia iuſtificante. Hic eſt communis conſenſus Catholicorum, conſtátque ex Conciliis, Arauſicano II. c. 19. & Tridentino ſeſſ. 5. cap. 2. & ex locis Scripturæ apud Suarez cap. 8. in quibus per peccatum Adami mors dicitur intraſſe in mundum, ergo eo non peccante fuiſſet vita; quod tam de morte animæ quàm corporis intelligendum eſt; ergo infantes non fuiſſent nati mortui, nec cum priuatione gratiæ, ergo in gratia: vnde Concilia eadem dicunt nos perdidiſſe in Adamo ſtolam iuſtitiæ & gratiæ, quam habituri alioquin eramus. Alia etiam loca ſanctorum Patrum affert Suarez ſuprà. Ratio congruentiæ in hac materia eſſe poteſt, quia ſicut conſtituit Deus Adamum caput hominum, vt ſi ipſe peccaret, poſteri contraherent originale; ita connaturale fuit, vt etiam conſtitueret illum caput in ordine ad hoc, vt ſi non peccaret, poſteri quaſi contraherent iuſtitiam, quam Deus illi dederat. Quod de gratia dicitur, intelligendum etiam de habitibus ſupernaturalibus eam comitantibus.

Infantes fuiſſe naſcituros in gratia iuſtificante certum eſt.

Congruentia.

Nati quoque fuiſſent cum naturæ integritate.

Secundò dicendum eſt, in eo ſtatu etiam naſcituros paruulos cum naturæ integritate, ac conſequenter cum ea iuſtitia originali, quæ vel condiſtinguitur à gratia, vel conflatur ex gratia & ſubiectione appetitus, immortalitate, &c. Hanc etiam benè probat Suarez à n. 7. & videtur etiam ex præcedenti inferri, quia non in ſola gratia habituali, ſed in naturæ integritate conſtituit Adamum caput generis humani; ergo in omnes transferenda

21 *Probatur à nonnullis auctoritate Scripturæ, ſed malè.* transferenda erat ea integritas, ſi peccatum non obſtitiſſet Aduerto tamen, à nonnullis afferri pro hac opinione locum illum Eccle.7. *Fecit Deus hominem rectum, & ipſe ſe infinitis miſcuit quæſtionibus.* è quo inferunt, Ergo, ſi non peccaſſet homo, omnes nati fuiſſent cum rectitudine naturali. Ego tamen arbitror ex hoc teſtimonio nihil poſſe de filiis in ipſo conceptionis inſtanti probari; nam verba videntur de ſolo Adamo intelligenda; nam etiam dicitur, Et veſtiuit illum ſapientia. Atqui, vt admittunt qui hoc loco vtuntur, non erant infantes cum ſapientia concipiendi, ergo neque inde infertur, eos cum gratia concipiendos. *Meliùs probatur.* Ideò crediderim, difficulter eam ſententiam poſſe ex Scriptura ſuaderi quoad ſubiectionem appetitus; de immortalitate clariora ſunt teſtimonia: nam ſi *per peccatum*, vt ad Rom. 5. Paulus ait, *intrauit mors*, quis dubitet, peccato non exiſtente, eam non futuram, & conſequenter homines generandos immortales? Ex Conciliis & Patribus clariùs ea veritas ſuadetur, & quidem ex Tridentino ſuprà relato; quod non ſolùm gratiam, ſed totam originalem iuſtitiam amiſſam eſſe per peccatum docet: vbi clarè inſinuat, infantes in ea naſcituros fore, ſi peccatum non fuiſſet. Vide Suarium ſuprà.

Obiicitur. Solet contra hæc obiici Hugo de ſancto Victore, cuius teſtimonium fusè tractat Suarius à num.12. *Exploditur.* dico tamen, illius auctoritatem non eſſe tantam, vt poſſit debilitare communem & certam ſententiam.

Scientias naturales non fuiſſe tunc infantibus infundendas, probabilius eſt. Tertiò dicendum cum D. Thoma, Ægidio & Suario ſuprà, probabiliùs eſſe ſcientias naturales non fore tunc infantibus in inſtanti conceptionis infundendas. *Probatur.* Ratio eſt, quia nec ſufficiens ratio afferri poteſt pro tali infuſione, cùm) vt diximus ſuprà) infantes habituri eſſent infantilia corpora

22 & defectum ordinarium ſenſuum, ergo non erat neceſſarium eis infundere illas ſcientias pro eo tempore: neque item vt poſteà, quando peruenirent ad annos diſcretionis, ſtatim eis vterentur, quia licet illis id ſine dubio valdè commodum eſſet, non poſſumus tamen ſine ſolido fundamento concedere tale miraculum, de quo neque ex Scriptura neque ex Patribus quidquam infertur.

Oppoſitio. Solutio Prima. Dices Primò, Adamus eas habuit à principio, ergo & alij eaſdem habituri erant. Nego conſequentiam: etenim Adamus eſt productus in ætate adulta, in quâ iam erat earum capax: *Secunda.* deinde, cùm eſſet primus homo, non habebat à quo eas addiſceret, ceteri verò in infantili corpore creandi erant, & à parentibus, iuncta facilitate ingenij, citiſſimè poterant omnes addiſcere; non ergo fuit ita opportunum eas illis dare: imò, vt haberent aliquam honeſtam occupationem, in quâ pueritiam & adoleſcentiam inſumerent, expediens valdè fuiſſet eas ab initio non dare, vt eas paulatim addiſcerent.

Opponitur Secundò. Dices Secundò, Paulò antè ex Tridentino docuimus, nomine iuſtitiæ originalis, in qua infantes concipiendi erant, includi ea omnia quæ ſuprà ad eam iuſtitiam componendam diximus pertinere: inter quæ haud exiguum locum habere videntur eiuſmodi ſcientiæ; ergo ſicut intulimus, integritatem naturæ ex mente Concilij fuiſſe infantibus in inſtanti conceptionis concedendam, quia quidquid pertinebat ad iuſtitiam erat illis donandum ab inſtanti conceptionis, ita ex eodem

23 *Reſpondetur Primò.* Tridentino dicere debemus, eas ſcientias eiſdem infundendas. Reſpondeo Primò, ſcientias illas non fuiſſe per peccatum ablatas Adamo, vnde è contrario hinc argumentor: Tridentinum nihil dicit de his quæ per peccatum non ſunt amiſſa, ergo nihil de illis ſcientiis; & hinc apparet differentia inter integritatem naturæ & eas ſcientias; nam de integritate quoad ſubiectionem appetitus & immortalitatem expreſsè agit Tridentinum, de ſcientiis autem nihil dicit. Secundò addo, illas *Secundò.* non pertinuiſſe propriè ad rectitudinem ſeu iuſtitiam originalem; hæc enim per ſe reſpicit voluntatem. Tertiò, nec ex ipſa iuſtitia originali om- *Tertiò.* nes partes fuiſſe infuſas infantibus ab inſtanti conceptionis, ſed paulatim aliquæ acquiſitæ, vt habitus naturales boni. de quo infrà. quid ergo mirum, ſi non fuerunt infuſæ prædictæ ſcientiæ?

Occaſione huius difficultatis quæritur, an omnes eſſent eas ſcientias adepturi poſteà. Suarius ex Pe- *Opinio Suarij & Pererij de dotibus eorum ad ſcientias acquirendas.* rerio noſtro tangit à num.21. decem ſpecialia adiumenta, quæ habituri eſſent homines in eo ſtatu ad facillimè adipiſcendas ſcientias; ea autem ſunt, impaſſibilitas corporis: cùm enim non doleret caput ex ſtudiis, non defatigaretur corpus, non ſuperuenirent aliunde morbi, qui ſtudia impedirent, valdè inde iuuarentur. Summa corporis moderatio: non enim turbaretur variis deſideriis & cogitationibus. In ſomno & cibo breuiſſimum tempus inſumeretur; ex parte obiectorum ſcibilium haberent commoditatem, cùm omnia animalia illis paterent ad nutum: herbarum & fructuum magna eſſet experientia. Item nobiliſſimo- 24
rum præceptorum commoditas: nam primus parens Adamus ſicut ſpapientiam ſine fictione didicit, ita ſine inuidia communicaturus erat, iuxta Sapient. verba c.7. & quantum eſt ex ſe, tam doctum ferè redderet filium quàm ipſe fuerat. Denique, ingenij, memoriæ & iudicij maxima felicitas: ingenium enim conſiſtit magna ex parte in diſpoſitionibus corporalibus, quæ tunc futuræ erant nobiliſſimæ & aptiſſimæ ad hunc effectum: quod idem de memoria & iudicio dicendum eſt.

Addo ego, ſi verum eſt quod ſancti Patres ſæ- *Angelicis colloquiis illos fuiſſe beatos probabiliter aſſeritur.* pè docent de Adamo, eum in vita ea aſſueuiſſe colloquiis angelicis, ſine dubio eodem modo ceteros in eadem iuſtitia permanentes eiſdem colloquiis Dominus dignatus fuiſſet; tunc autem manifeſtè apparet, quomodo ab Angelis facillimè ſcire potuiſſent quæcumque optabant: quòd ſi fortè aliquando non poterant percipere, non proptereà triſtabantur; ſicut de facto in cælo, minùs Beati non ſunt triſtes ex eo, quòd non tam multa ſciant quàm beatiores, nec ea appetunt ſcire, niſi quando ordinatiſſimè poſſunt, tunc autem illis non deeſt Deus, ſicut nec defuiſſet in ſtatu innocentiæ hominibus per media iam aſſignata.

Quartò dicendum, probabilius eſſe habitus ip- *Probabilius eſt, habitus virtutum iis non infundendos.* ſos virtutum moralium non infundendos per accidens ſicut Adamo, ſed poſteà propriis actibus acquirendos; talis enim infuſio eſt miraculoſa: neque eſt fundamentum in Patribus aut Scriptura ad eam concedendam, ergo.

Dices, Ergo pueri nati fuiſſent cum rebellione *Obiectio.* appetitus, quia hæc maximè corrigebatur per eiuſmodi habitus, vt ſuprà oſtendimus; hoc autem eſt contra dicta ſuprà; diximus enim eos concipiendos cum integritate originali: quòd ſi de integritate negetur; etiam de gratia ipſa negari poteſt, quia ex Conciliis non videtur magis de vna 25
quàm de alia quidquam colligi. Reſpondeo ne- *Reſponſio.* gando ſequelam: nam licet in adultis rebellio appetitus tollatur per tales habitus, in infantibus tamen magna ex parte per ipſam ætatem tollitur: & quidem

quidem quoad motus carnis, manifeſta experientia conſtat eos tunc non eſſe; quoad motus verò iræ, etiamſi eſſe ſoleant in ea ætate, aliunde tamen à Deo ſufficienter erat huic rei prouiſum; quia nec minimam habituri erant moleſtiam aut dolorem: quid ergo mirum, ſi numquam iraſcerentur, numquam flerent, &c. haberent etiam perfectiſſimam diſpoſitionem corporis, vt poſteà ſuo tempore facilè eos motus comprimerent.

Replicatur. Replicabis tamen, Ergo illis ad vſum rationis accedentibus eſſet rebellio. Probo conſequentiam, quia dixi in adultis tolli eam rebellionem per habitus; atqui infantes cùm venirent ad vſum rationis, non haberent tales habitus, quia necdum elicuerant actus liberos, per quos tales habitus acquirere potuiſſent, ergo habuiſſent rebellionem rationis: hoc autem eſt abſurdiſſimum, ergo. *Soluitur Primò.* Reſpondeo iuxta dicta ſuprà, motus illos maxima ex parte impediri per complexionem bonam, quæ ſine dubio eſſet in illis; & ex hac parte in illis etiam eſſet ſubiectio, licet habitus non haberent. *Secundò.* Secundò, dixi per ſpecialem prouidentiam illos motus frenandos; hæc autem prouidentia etiam haberet locum in paruulis. *Tertiò.* Tertiò, in infantia ſanctiſſimè educati, 26 edocti etiam ante rationis vſum actus bonos elicere, iam ex illis acquiſiuiſſent habitus aliquos, licet remiſſos, inclinantes ad bonum; & ipſi intra breue tempus nouis aliis actibus acquiſiuiſſent intenſiores habitus, quibus poſteà cum ſpeciali etiam Dei aſſiſtentia eos motus impedire poſſent.

Colligitur, iuſtitiam originalem in ſuo perfecto ſtatu non futuram in inſtanti conceptionis in pueris. Hinc colligo vltimò, iuſtitiam originalem in ſuo integro & perfecto ſtatu, prout includit, iuxta dicta ſuprà, hos habitus tam ex parte voluntatis quàm intellectus, non futuram in pueris ſtatim ab inſtanti conceptionis, ſed acquirendam paulatim ſucceſſu temporis; licet quoad carentiam motuum inordinatorum, quæ in indiuiſibili conſiſtit, eſſet iam ab ipſo puncto conceptionis, vt explicatum eſt.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Adamo non peccante ceteri poſſent peccare.

IN ſuperioribus ſæpè diximus, omnino futuros poſteros Adami capaces peccati; at hoc ipſum fuſiùs deducere oportet propter Scotum, qui in *Opinio Scoti.* 2. diſt. 20. motus auctoritate Anſelmi lib. 1. Cur Deus homo cap. 18. & Gregorij lib. 4. Moralium cap. 56. aſſeruit, ſi Adamus non peccaſſet, ſed reſtitiſſet primæ illi tentationi, ſtatim eum confirmandum in gratia; & eodem modo poſteros ipſius, ſi cùm primum adepti fuiſſent vſum rationis, reſtitiſſent primæ tentationi, etiam conſeruandos in gratia. Denique putat ſolos prædeſtinatos tunc extituros futuróſque eoſdem numero qui iam ſunt. Quam ſententiam quoad hoc vltimum ſuprà reiecimus; quoad primum autem, adhuc cum maiori limitatione defendit Scotus illam quàm duo Patres citati, qui independenter ab ea tentationis victoria cuilibet propria, inſinuare videntur, 27 omnes Adami poſteros in gratia confirmandos, licet, quâ parte poſteà addit Scotus ſolos electos naſcituros, abſolutè cum Gregorio conueniat.

Nec Adamus nec poſteri, victa prima tentatione, fuiſſent confirmati in gratia. Dico Primò: Neque Adamus, victa ea prima tentatione, neque poſteri eius, etiam poſt primam victoriam, eſſent confirmandi in gratia. Ita communiter ſentiunt Scholaſtici; eſtque manifeſta ſententia Auguſtini lib. 4. de Ciuitate Dei cap. 10. Vide Suarium cap. 9. num. 3. *Ratio Diui Thomæ.* Ratio Diui Thomæ eſt, quia Adami poſteri eſſent viatores, ergo poſſent peccare. Patet conſequentia, quia viator ab intrinſeco eſt mutabilis, ergo & peccator. *Non conuincit.* Verùm hæc ratio ſic præciſè ſumpta non concludit: nam licet, quantum ex parte ſua, eſſent peccabiles, poterat tamen Deus negare concurſum ad peccandum, eo modo quo Apoſtoli manſerunt viatores, & tamē in gratia confirmati. Nec ſufficit, ſi dicatur ea confirmatio in gratia eſſe ſpeciale priuilegium ex Dei voluntate pendens: ſine dubio enim dicet Scotus, etiam tunc ex ſingulari Dei beneficio eam confirmationem prouenturam.

Reiicitur Scotus. Vrgeo tamen contra ſolutionem, & confirmo argumentum pro nobis factum: nam cùm natura hominis ſit per ſe libera, non debemus dicere illam eſſe neceſſitatam ad non peccandum, niſi ratio aut auctoritas nos ad id cogat. Atqui nulla ratio eſt, quæ probet, eos tunc ſuperata ea tentatione priuandos libertate: nec item auctoritas; nam Gregorius ſummùm ſtat contra ſecundam eam concluſionem ponendam; quòd enim dicat, tunc omnes futuros electos, non probat illos non habituros libertatem ad peccandum. Anſelmi autem 28 auctoritas ſola non ſufficit; maximè ſtante in contrarium Auguſtino, D. Thoma ceteriſque ferè Scholaſticis.

Multos tunc fuiſſe peccaturos probabilius eſt, quinimo & damnandos. Secundò dico, incertum valdè eſſe, an ſoli electi tunc eſſent naſcituri; & probabilius videtur multos tunc peccaturos, imò & aliquos damnandos. Hæc eſt eorumdem, quorum præcedens, & quodammodò ex ea ſequitur: nam ſi (vt dictum eſt) non erant confirmati in gratia, ergo poterant peccare; ergo probabilius eſt, multos de facto peccaturos. *Probatur.* Suadetur autem id ferè euidenter, ſi in materia libertatis poteſt argumentum ab vno ad alterum habere euidentiam: nam Adamus ipſe habuit tantam gratiam, & verò intenſiorem, habitus item naturales virtutum, ſubiectionem appetitus, cognitionem Dei, & cetera quæ habituri erant poſteri: idem ſuo modo dico de Heua, & tamen ſtatim primæ tentationi ambo ſuccubuere; quomodo ergo poterimus dicere, nullum planè ex Adami poſteris in innumeris quas habituri erant occaſionibus, nullum, inquam, ſimile quid facturum? nam licet ad inferendum, omnes eo modo caſuros, non benè diſcurratur ex vno ad omnes. At, niſi aliud obſtet, id quod ſtatim à primo homine factū eſt in prima occaſione; rectè colligitur, ab aliquo ſaltem inter innumeros alios in ſimili occaſione ponendos factum iri, niſi Deus contrarium reuelaſſet. Ex eo autem peccato etiam ſequitur, licet non tam certò, aliquos fore damnandos: ſicut enim liberè peccaſſent, ita potuiſſent in eo perſeuerare, & quidem faciliùs quàm cadere, quia minora iam haberent retractiua à peccato quàm anteà, & conſequenter tandem damnari imò potuiſſet Deus meritò poſt primum 29 peccatum eos ſtatim ad inferos detrudere, nulla eis data vlteriori mora.

SECTIO QVINTA.

Soluuntur aliqua dubia ex præcedentibus orta.

Primum dubium, an omnes ſtatim ſcirent alterum peccaſſe. PRimum ſit, à nobis ſuprà dictum eſt, iuſtitiam originalem nō ſolùm quoad gratiam, ſed etiam quoad ſubiectionem appetitus & impaſſibilitatem, per quodlibet peccatum etiam occultum amittendam; hinc autem fit, ſtatim ceteros ſcituros illum peccaſſe: hoc autem eſt valdè durum; ergo

Secundum. ergo dicendum eſt, nullũ in eo ſtatu futurum peccatum. Confirmatur: Si peccaſſent, erant ſtatim è paradiſo eiiciendi; ergo ſi mater habens infantem duorum vel trium v.g. dierum peccaſſet, debuiſſet deſerere infantem & maritum, ſoláque eiici ex paradiſo. quæ ſine dubio abſurda ſunt.

Sententia Suarij. Pater Suarez cap. 10. num. 4. ait, incertum nobis eſſe, quomodo Deus ſubuenturus eſſet his difficultatibus, quæ adhuc integræ manent, etiamſi tota vna familia peccaſſet, & extra paradiſum eiecta eſſet, quomodo illa foris debuiſſet ſe alere; cúmque filij etiam à parentibus peccatoribus & extra paradiſum nati haberent iuſtitiam originalem, vel eſſent reducendi ad paradiſum, vel priuandi commoditatibus ſibi debitis, & educandi inter parentes peccatores, à quibus certè facilè poterant malè inſtrui, ceſſaréntque rationes, quibus ſuprà oſtendimus, eos; qui in iuſtitia originali erant naſcituri, à parentibus educandos ſanctiſſimè, & inſtruendos omni perfecta diſciplina.

30 Quòd ſi propterea dicatur eos non eiiciendos è paradiſo, in quod propendet Suarius, ergo totus reliquus orbis erat manſurus incultus: quod eſt contra ipſum Suarez, qui lib. 1. hinc explicuit, cur non otioſè fuiſſet tota orbis machina creata, quia ſcilicet qui peccaſſent in eo ſtatu, erant eiiciendi extra paradiſum, reliquas terræ plagas exculturi. Fateor difficilia hæc, & quæ vix combinari perfectè poſſunt; non tamen propterea (vt benè obſeruauit Suarez,) dandæ manus, & dicendum, non futurum in eo ſtatu vllum peccatum. Nam eædem planè difficultates ſunt, ſi Heua peccante Adamus non peccaſſet; quod ſine dubio potuit contingere: neque enim debemus Deo ita manus ligare, vt non potuiſſet permittere vnum labi in peccatum, niſi & alter fuiſſet lapſurus; quomodo ergo in eo caſu fuiſſent ſuperandi Adam & Heua, & quid de filiis eorum, &c.

Reſpondetur difficultati, & approbatur opinio Suarij. Primò. Ego his difficultatibus Primò Reſpondeo iuxta doctrinam à nobis ſuprà traditam, probabile eſſe etiam illos, qui in iuſtitia originali permanerent, habitaturos extra paradiſum, ita vt in illum regredi quando vellent liceret; vnde dico ex hac parte non futuram reliquam omnino partem orbis vacuam, etiamſi aliquæ fortè remotiores incultæ manerent; quod non reputo inconueniens: multi etenim iudicant etiamnum aliquas mundi plagas eſſe inhabitatas,

Secundò. Secundò dico, à me ſuprà traditum vt probabiliſſimum, ſi per ſcientiam mediam Deus cognoniſſet Adamum non peccaturum, non creaturum tunc magnum orbem, quia non fuiſſent tot homines, & ex eis pauci extra paradiſum; aut fortè etiam in eo caſu paradiſum futurum multò maiorem quàm de facto fuerit.

31 Vnde ſi concedamus, homines peccantes non fore eiiciendos è paradiſo, non incidimus in inconueniens de ſeparatione matris à filio, deque ſolitudine in reliquis orbis partibus, quia & reliquum ſpatium paruum fuiſſet, & illud etiam innocentes circumcirca excoluiſſent.

Homines amiſſa iuſtitia originali non fuiſſent è paradiſo relegati, nec ſeparati coniuges. Probabiliter etiam dicitur amittendã quidem iuſtitiam originalem per peccatum quodlibet, non tamen extra paradiſum relegandos, aut ſeparandos inuicem coniuges, filios à parentibus, &c. Neque eſt inconueniens vllum, vt poſſent in paradiſo poſt peccatum manere, ſi dum actu peccarunt fuerunt ibi: & quoad hoc punctum non eſt eadem ratio de Adamo, qui ſtatim poſt peccatum eiectus eſt, ac de ceteris hominibus: nam in Adamo ſimpliciter periit ſtatus innocentiæ, & conſequenter ſimpliciter inhabitabilis redditus *Non eadem eſt ratio cum Adamo.* eſt paradiſus; at per aliorum peccatum non periiſſet ſtatus innocentiæ, & habitabilis manſiſſet paradiſus; ac propterea expediens fuit, vt etiam tunc permitteretur ibi aliquid de zizaniis, ne fortè dum eradicarentur, ſimul etiam triticum eradicaretur, quia alter coniux & filius innocens, qui erant frumentum Dei, debuiſſent etiam exire propter matrimonij coniunctionem & filiorum procreationem; non enim per peccatum illud matrimonium fuiſſet diſſolutum. quòd ſi etiam ante peccatum fuiſſent iam extra paradiſum, quia, vt dixi, potuiſſent innocentes etiam foris habitare, nullum eſſet inconueniens de ſeparatione. Vbi obiter quæri poteſt, an tunc licuiſſet vlli homini peccatori intrare paradiſum. Reſpondeo, licuiſſet, quia 32
Peccator potuiſſet ad libitum intrare paradiſum. cùm ſemel concedamus potuiſſe ibi habitare etiam peccatores, non eſt inconueniens, ob quod negemus illum foris peccantem potuiſſe deinde intrare quando voluiſſet.

Obiectio. Dices, Ille homo eſſet capax pœnarum; eas autem in paradiſo non poſſet pati, ergo non eſſet expediens, vt poſſet in illo manere. *Reſponſio.* Reſpondeo, Deum facilè potuiſſe diſponere, vt ille & ab intrinſeco & à cauſſis aliis dolores aliquos pateretur etiam intra paradiſum.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, illum ſtatim puderet ſe eſſe nudum, ergo non deberet inter alios nudos manere. *Reſpondetur.* Reſpondeo, fortaſſe in fauorem aliorum innocentium, Deum in eo impediturum talem pudorem, licet motus internos in ſe ſentiret.

Nunc reſtat reſpondere ad duo illa inconuenientia. Primum, quòd ex paſſibilitate ſtatim notaretur peccatum illius. Secundum, quòd parentes peccatores haud ita benè educarent ſuos filios. *Difficultatibus in contrarium ſatisfit.* Ad primum Reſpondeo, nullum fore inconueniens, quòd illud peccatum ſciretur: ſibi enim quilibet imputare debuiſſet eam infamiam, quam potuiſſet facilè vitaſſe non peccando; & fortaſſe illa fuiſſet tunc ei imputata in ſatisfactionem, ſi doleret de peccatis. *Secundò.* Secundò reſpondeo, non neceſſariò & tam facilè eam notandam; nam rebellio appetitus ab ipſo peccatore notabatur, ceteri non aduertebant: eodem modo paſſibilitas non ita poterat à ceteris notari, niſi fortè quia ſeneſceret paulatim. Sed & huic occurri poteſt, ſi dicamus, Deum non tamdiu eum relicturum in mundo, niſi egiſſet pœnitentiam. de quo ſtatim fuſiùs.

Ad ſecundum dico, ſi vel alter parens eſſet innocens, ab eo diligenter inſtruendum puerum: 33
Quid fieret erga puerum filium vnius parentis peccatoris. quòd ſi ambo peccaſſent, adhuc non inde neceſſariò ſequitur, eos malè inſtructuros ſuos filios; non enim omnis qui peccat; eò ipſo vult alios peccare, ſed ſæpè cupit alios eſſe bonos. Si denique caſus talis daretur (qui fortè à Deo non eſſet tunc permittendus) vt & ambo parentes eſſent peccatores, & optarent etiam prolem in peccatum inducere, Deum tunc ſpeciali ſua prouidentia per Angelos, qui hominibus innocentibus eſſent valdè familiares, vel per alios homines iuſtos ſuauiter rem diſpoſiturum, vt cùm accederent prædicti filij ad annos diſcretionis; à parentibus ſepararentur, aliiſque traderentur educandi.

Homines habituros tunc locum pœnitentiæ probabilius eſt. Sed iam hinc inſurgit ſecundum, quid ſcilicet eſſet faciendum de his qui peccarent, an poſſent conuerti; an ſi conuerterentur, reciperent iterùm totam iuſtitiam originalem.

Dico Primò cum Suario num. 7. probabilius eſſe homines tunc habituros locum pœnitentiæ. Ratio eſt, quia non eſt probabile, immediatè poſt peccatum eos occidendos, ergo manerent adhuc viatores; ergo poſſent dolere de ſuis peccatis, &

agere

Ratio.

agere pœnitentiam. Hæc ratio probat quidem de dolore ſeu pœnitentia naturali, at de ſupernaturali & vtili non probat, quia hæc eſt donum Dei; & potuit iuſtiſſimè negari poſt quodlibet peccatum, vt ſuprà diximus, Angelis peccantibus negatam fuiſſe. Fateor ita eſſe, vnde non poſſumus eam concluſionem ex natura rei probare, ideò eam probabiliorem dixi: non enim
34 perſuademus nobis, Deum tunc cum eis hominibus vſurum toto iuſtitiæ rigore, ſed miſericorditer daturum locum pœnitentiæ. De Angelis alia eſt ratio, quia ibi conſtat nobis ex aliis principiis moram illorum breuiſſimam fuiſſe, & nullum ex tot millibus egiſſe de facto pœnitentiam; vnde ſatis efficaciter infertur, non habuiſſe potentiam, addita etiam difficultate ex maiori eorum in propoſito obſtinatione. Quæ rationes ceſſant in homine, cuius vita diuturnior erat, & voluntas faciliùs emendabilis, & natura fragilior. Denique, quia non conſtat ex vllo loco Scripturæ aut Patrum, Deum decreuiſſe tunc temporis nullum dare homini auxilium ad reſurgendum à peccato. Confirmatur vlteriùs eadem doctrina; nam non eſſent futuri ceteri peioris conditionis quàm Adamus: nec enim peccatum aliorum fuiſſet ita graue, cùm Adamus vt caput toti generi humano nocuerit, alij verò ſibi præcisè; ergo ex hoc capite eſſent Adamo digniores venia; ergo ſicut Adamus obtinuit auxilia ad pœnitentiam agendam, credere etiam poſſumus, & alios eadem obtenturos.

Confirmatur.

Ad gratiam obtinendam indiguiſſent actu amoris ſuper omnia, & contritione ſupernaturali.

Secundò dico, eos tunc ad gratiam obtinendam indiguiſſe actu amoris Dei ſuper omnia aut contritione ſupernaturali; quam ſi habuiſſent, & talem, vt etiam pro pœna temporali perfectè ſatisfeciſſent, credendum eſt, recuperaturos non ſolùm gratiam, ſed & immortalitatem ac ſubiectionem appetitus, &c.

Obiicitur.
Reſpondetur.

Obiicies, Adamus ſolùm recuperauit gratiam, ergo etiam ceteri ſolam eam recuperarent.
35 Nego conſequentiam: nam Adamus amiſit penitus pro omnibus eum ſtatum; & non debuit per pœnitentiam illius particularem ea iuſtitia omnibus reſtitui, licet potuiſſet Deus, ſi voluiſſet, eam reſtituere, quia verò conſtat nobis non voluiſſe id aſſerimus. At in noſtro caſu ſtatus ille non periiſſet ſimpliciter, quia ſaltem in aliis manſiſſet, vnde fuiſſet conueniens, vt qui tunc ageret perfectam pœnitentiam, rediret cum ceteris ad eumdem ſtatum.

Satisfit difficultati.

Rogabis, Quid ſi non egiſſet perfectam pœnitentiam, etiam pro pœna temporali. Reſpondet benè Suarez, illum in integrum non recuperaturum iuſtitiam; quod ego ſolùm quoad paſſibilitatem aliquorum dolorum, per quos ſatisfaceret, verum cenſeo; nam immortalitatem corporis crediderim reſtituendam, ne poſſent ceteri ſuſpicari illum eſſe damnatum; ſimiliter quoad rebellionem appetitus omnino dixerim eam fore iterùm eis concedendam. Vtrùm autem eſſet in eo ſtatu pro peccantibus aliquod inſtituendum Sacramentum, dubium eſt; an verò illi acturi eſſent pœnitentiam ex meritis Chriſti. Puto omnino non acturos; dixi enim ſæpè, Chriſtum non venturum Adamo non peccante.

SECTIO SEXTA.

An in ſtatu innocentiæ futura eſſet maior intentio gratiæ quàm iam.

Quanta foret in eo ſtatu gratia.

MVlta ſub hoc titulo dubia occurrunt breuiter expedienda. Primum, an in prima ſanctificatione, quam infantes tunc haberent in vtero materno, plus gratiæ eſſent accepturi, quàm iam accipiant infantes per baptiſmum. 36 Non agimus de prima ſanctificatione Adami & Heuæ, quia hæc fuit extraordinaria & valdè intenſa: erant enim illi capita totius generis humani, & immediatè à Deo producebantur, vnde debuit eis copioſior gratia infundi, quàm quæ tunc infantibus in vtero materno danda foret, & nunc per baptiſmum de facto detur: agimus ergo de ceteris hominibus. Reſpondeo rem eſſe incertam; in mea tamen ſententia negante Chriſtum tunc venturum veroſimiliùs videri maiorem nunc propter merita & paſſionem Chriſti infundi quàm tunc: imò addit Suarez, etiamſi tunc foret Chriſtus venturus, quia tamen non in carne mortali aut paſſibili, non dandam fuiſſe per Chriſtum tantam gratiam quantam iam per paſſionem; mors enim Chriſti Domini incomparabiliter auget gratiam. Quidquid verò de hoc ſit, in noſtra ſententia res videtur probabilior. Confirmatur ex illo Pauli Rom 5. *Vbi abundauit delictum, ſuperabundauit gratia*; ergo abundantior gratia datur nunc in baptiſmo quàm tunc in inſtanti conceptionis.

Plus dari nunc in baptiſmo gratia quàm tunc in inſtanti conceptionis, probabile eſt.

Oſtenditur ex D. Paulo.

Opponitur.
Diluitur.

Dices, Ille ſtatus eſſet perfectior quàm iſte, ergo plus gratiæ deberet in eo conferri quàm iam. Reſpondeo negando conſequentiam, quia licet ille ſtatus eſſet in ſe melior, nos tamen ratione Chriſti Domini mediatoris ſumus quodammodò feliciores, iuxta illud ſancti Leonis: *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* Omitto comparationem, quam hîc faciunt nonnulli, baptiſmi cum circumciſione, & infantium ante Chriſtum natum conceptorum cum aliis poſt Chriſtum: Sicut enim, 37 inquiunt, nunc datur propter merita Chriſti iam exhibita plus gratiæ per baptiſmum quàm fuerit olim per circumciſionem, ita in eo ſtatu plus fuiſſet datum poſt Chriſtum quàm ante illum. Omitto, inquam, hanc comparationem, quia & minùs probabilem ſupponit doctrinam de Chriſto venturo tunc, & adhuc ea data non videtur illatio bona: nam ideò nobis in baptiſmo plus datur gratiæ (quod tamen non eſt omnino certum) quia baptiſmus eſt actio Chriſti Domini, qui per miniſtrum baptizat, circumciſio verò non fuit nomine Chriſti inſtituta. At hæc differentia in eo ſtatu innocentiæ nulla fuiſſet; nam ſupponunt hi auctores nulla futura Sacramenta, vnde non video vllam rationem ſolidam, cur ante aduentum Chriſti minùs gratiæ dandum eſſet infantibus quàm poſt Chriſtum, cùm in vtroque caſu ſemper daretur per merita Chriſti, & in neutro ſpecialiter applicaretur Sacramentum aliquod nomine Chriſti exhibitum.

Comparatio cum circumciſione cur omittatur.

An adultis daretur maior gratia ob diſpoſitionem quàm nunc ſe conterenti.

Secundum dubium, an in adulto maior eſſet futura prima gratia data per propriam diſpoſitionem quàm iam detur adulto reſurgenti. Aduerto, in eo ſtatu non poſſe eſſe ſermonem de prima omnino gratia; nam hæc ſemper infantibus conferebatur ſine propria diſpoſitione; ſolùm ergo eſt difficultas, ſi ille peccaſſet, ageretque pœnitentiam, an tunc per illum actum ac-

ciperet plus gratiæ quàm iam homo agens pœnitentiam. Reſpondeo, quæſtionem eſſe dubitam, quia neque nunc eſt certa aliqua gratia, quæ detur omnibus adultis pœnitentiam agentibus; pendet enim id ex meliori diſpoſitione, contritione ſcilicet aut attritione intra Sacramentum, & in eo ſtatu etiam penderet id à diſpoſitione qua ille deteſtaretur peccatum; quod nobis omnino eſt ignotum, quia nec omnes id æqualiter præſtarent, ideò fortè nunc aliqui intenſiùs quàm aliqui tunc, alij verò remiſſiùs.

An tunc adulto ob propriam diſpoſitionem maior gratia danda eſſet quàm iam adulto reſurgenti, incertum eſt.

38

An opus cõtritionis tunc magis fuiſſet meritorium quàm iam. Quid ſentiat D. Thomas.

Vt ergo difficultas præcedens habeat meliorem locum, ſic poteſt proponi, & ſit tertium dubium, an, ceteris paribus, opus contritionis eiuſdem intenſionis, &c. in ſtatu innocentiæ ratione ſtatus fuiſſet magis meritorium quàm iam ſit. Difficulter in hac materia loquitur D. Thomas q. 9. art. 4. videtur tamen ſupponere in ſtatu innocentiæ & gratiam habitualem, à qua procederent opera, futuram maiorem, quia nullum eſſet tunc obſtaculum gratiæ; vnde ſimpliciter opera tunc eſſent maioris præmij eſſentialis meritoria, ideóque propterea in ſe maiora futura, quia magis tunc homo poſſet; at ratione difficultatum huius ſtatus noſtra eſſe maiora: ſicut plus dedit vidua pauper *æra minuta duo in gazophylacium mittens*, quàm dux aliquis dans centum aureos.

Reſpondetur difficultati. Primò.

Huic difficultati reſpondeo Primò, ex parte gratiæ habitualis, à qua prodirent opera, non futura maiora in ſtatu innocentiæ quàm iam. Primò, quia fortè plus gratiæ habitualis erit in hoc ſtatu quàm in illo fuiſſet, vt ſæpè inſinuaui ex illo loco Pauli Rom. 5. *Superabundauit gratia.* Secundò, quia, iuxta probabiliorem opinionem, ex maiori gratia habituali non creſcunt merita; de qua alibi; ergo ex hoc capite non eſſent ibi maiora merita. Secundò dico, probabilius eſſe, maiorem intentionem operis & difficultatem illius non ſolùm augere præmium accidentale, vt ibi docet D. Thomas, ſed etiam ſubſtantiale ſeu eſſentiale. Vt enim ſuppono ex materia de merito, ſi actus intenſus vt duo meretur duos gradus, certè intenſus vt quatuor merebitur quatuor; quia quò intenſior, eò magis Deo placet, & eò homo laudabilior eſt. Et ſicut qui dat vnum aureum, emit vlnam panni; qui dat duos, poteſt emere duas: ita dico de intenſione operis, &, proportione ſeruata, de difficultate illius operis, quæ ſine dubio auget meritum ſubſtantiale; quanta autem difficultas debeat eſſe, vt poſſit æquare vnum aut alterum gradum intenſionis operis, nobis planè eſt incognitum, ideò nihil in eo puncto decidere volo. Hinc dico Tertiò, dubium eſſe, an homo in ſtatu innocentiæ ſimpliciter plus meritus fuiſſet. Primò, quia licet habuiſſet plures gradus intenſionis in operatione ob maiorem facilitatem, nos tamen habemus plus difficultatis; non conſtat autem, quanta ſit difficultas maior in nobis, & quanta in illis futura eſſet maior intenſio; nec denique conſtat, quanta debeat eſſe difficultas maior, vt compenſet duos vel tres gradus intenſionis. Secundò etiam id eſt incertum, ex eo quòd licet multi homines tunc habituri eſſent maiorem facilitatem quàm multi etiam in hoc ſtatu, non tamen poteſt ſimpliciter de omnibus fieri comparatio. Sæpè enim aliqui viri ſanctiſſimi nunc ad tantum aſcendunt amorem Dei & talem contemplationis ſuauitatem, vt meritò credantur tam facilè tam intenſos actus amoris efficere poſſe, ac poſſent homines ordinarij in illo ſtatu. An verò ſupremi huius ordinis ſint futuri minores an maiores, an æquales cum ſupremis illius, dico, non obſtante ea ratione dubitandi, ob merita tamen Chriſti probabilius eſſe, in hominibus aliquibus ſanctioribus plus gratiæ nunc eſſe de facto quàm foret in ſupremis illius ſtatus (& verò de humanitate Chriſti & beatiſſima Virgine res eſt extra controuerſiam, ſcilicet in eo ſtatu nullum illis futurum æqualem.)

39 Secundò.

Tertiò. Dubium, an in ſtatu innocentiæ forent maiora merita.

40

Probabilius eſt, nunc eſſe plus gratiæ in ſanctioribus aliquibus quàm tunc fuiſſet in ſupremis illius ſtatus.

Probatur Primò.

De aliis ergo probatur Primò in Apoſtolis, in Ioanne Baptiſta, in Martyribus maximè inſignioribus, quos omnes habuiſſe merita maiora, quàm habuiſſent vlli in eo ſtatu innocentiæ, communiter omnes docent, tum propter miniſterium Apoſtolatus, tum propter martyrium ipſum, quod in eo ſtatu innocentiæ eſſe non poterat; tum propter dolores & alias moleſtias patienter toleratas, pro quibus in eo ſtatu nulla eſſet occaſio: eiuſmodi enim actus ſæpè ſunt longè maioris meriti quàm alij quaſi ſpeculatiui, qui in contemplatione aut meditatione exerceri ſolent, vt & præciſè fuiſſent exerciti in eo ſtatu innocentiæ.

Secundò.

Secundò, in hoc eodem puncto videtur probabile, reliquum vulgus prædeſtinatorum in eo ſtatu innocentiæ habiturum maiora merita quàm habeant iam ordinarij prædeſtinati. Ratio eſt, quia illi frequentiſſima elicuiſſent merita, quæ iam ordinarij prædeſtinati non habent ob difficultates magnas occurrentes, & ob occupationes in aliis rebus corporalibus.

41

Actus æquè intenſi non fuiſſent tunc maioris meriti quàm iam. Probatur.

Vltimò dico, Actus æquè intenſi & cum eiſdem circumſtantiis facti, non fuiſſent ratione ſtatus maioris meriti in ſtatu innocentiæ quàm iam ſint. Probatur id benè à Suario, eſtque per ſe res valdè certa; nam circumſtantia illa ſtatus eſt extrinſeca in ordine ad meritum: rectitudo enim corporis, impaſſibilitas ceteráque dona non faciunt hominem formaliter amicum Dei, neque eſt circumſtantia augens laudabilitatem operis; meritum autem ſolùm creſcit vel ex maiori perſonæ operantis ſanctitate, vt aliqui volunt, vel ex maiori operis bonitate aut difficultate; ergo cùm nihil horum accreſcat ex ea rectitudine corporis, non poteſt etiam valor operis ſeu præmium in ratione talis inde creſcere; ergo qui in hoc ſtatu habuerit tam intenſum actum, &, vt ſuppono, tam intenſam gratiam quàm tunc, idem omnino merebitur.

An nunc prædeſtinati, ſi tunc fuiſſent, permanſiſſéntque in iuſtitia, habituri fuiſſent maiorē gratiam, dubium eſt.

Quartum & vltimum dubium ſit, vtrùm, ſi iidem qui nunc ſunt prædeſtinati, tunc etiam fuiſſent, v. g. Adamus & Heua, atque tunc permanſiſſent in iuſtitia, habituri fuiſſent maiorem gratiam quàm de facto habeant: & idem quæri poteſt de quolibet alio, qui ſub vtroque ſtatu foret prædeſtinatus. Reſpondeo, rem dubiam eſſe; nam attendendo ad opportunitates, quas tũc ad operandum habuiſſent, certum omnino videtur tunc habituros merita maiora: quia verò aliunde dubium eſt, an tunc tamdiu ſuperuicturi eſſent quàm nunc, & an ob merita Chriſti nunc ſint habituri vberiora auxilia ad maiora merita, perplexa eſt reſolutio circa Adamum & Heuam alióſque communiter. At quia in aliquibus, v. g. Apoſtolis & aliis inſignioribus Sanctis, diximus ſuprà maiora eſſe merita quàm fuiſſent in vllo Sancto in eo ſtatu innocentiæ; ideò de his ſimpliciter dicendum eſt, quòd ſi in eo ſtatu prædeſtinandi etiam fuiſſent, non tamen ad tanta merita ad quanta iam. 42

Reiicitur Suarius.

Hinc diſplicet P. Suarez, qui cùm priùs abſolutè benè docuiſſet, Apoſtolos & alios inſigniores habere maiora merita quàm haberet vllus in ſtatu innocentiæ, malè hîc docet, in quolibet in particulari dubium eſſe, an ſi in vtroque ſtatu

ſtatu eſſet prædeſtinatus, habiturus eſſet maiora merita in eo quàm in hoc, aut è contrario: iam enim Apoſtoli, eo ipſo quòd habeant maiorem gratiam quàm tunc vllus haberet, habent haud dubiè maiorem quàm ipſimet tunc haberent; & conſequenter de illis iam eſt certum, quod nunc ſint ad maiorem gloriam quàm tunc forent prædeſtinati.

SECTIO SEPTIMA.

An tunc reprobi fuiſſent mortui.

QVi in eo ſtatu iuſtitiam retinuiſſet, non fuiſſe moriturum docuimus ſuprà vt omnino certum; multos verò qui peccaſſent, acturos fuiſſe tamen pœnitentiam, & eo ipſo non morituros, vt probabilius paulò antè defendimus; de iis ergo, qui in mortali perſeueraſſent, an morituri eſſent corporaliter, & poſteà damnandi, dubitari poteſt. Eſt autem ratio dubitandi; nam cùm illi poſteà per æternitatem corpore & anima cruciandi eſſent, ſicut & nunc, ſi priùs mortui fuiſſent, debuiſſent reſuſcitari poſteà: vt quid eſſent ergo mortui, nónne melius fuiſſet vt ex hoc mundo
43 do viui acciperentur æternùm cruciandi? Neque poteſt contra hoc obiici, quòd de facto etiam peccatores moriantur, licet ſint poſteà reſuſcitandi, ergo & tunc idem fieri poterat: hoc, inquam, non poteſt obiici, nam de facto moriuntur tam boni quàm mali, & ſtatuta eſt dies vniuerſalis, in qua omnes iudicandi ſunt, ante quam non fiet reſurrectio. At tunc temporis ſicut boni accepti fuiſſent viui ad cælum, ita etiam potuiſſent mali ad inferos accipi; neque enim poſſumus dicere etiam tunc futurum iudicium, ergo nec peccatores tunc fuiſſent morituri.

Ratio dubitandi.

Peccatores corporaliter mortui fuiſſent. Probatur auctoritate Scripturæ.

Nihilominùs tamen dicendum eſt, omnino eos morituros. id quod ex Scriptura ſatis manifeſtè colligitur; cùm enim dictum fuerit Adamo, *In quocumque die comederis, morte morieris*, & id de morte temporali intelligendum etiam eſſe, conſtet ex fide, manifeſtè ſequi videtur, ſi Adamus, poſtquam habuiſſet filios innocentes, & conſequenter non eſſet deſtructus ſtatus innocentiæ, comediſſet de illo ligno, illum moriturum temporaliter; nam τὸ *in quocumque die* omnes complectitur dies, etiam penultimum manſionis ſuæ in hoc mundo. Quod idem dictum creditur de omnibus eius poſteris, ſcilicet, quòd ſi ex ea arbore guſtaſſent, eſſent morituri; & inde probabiliter inferimus, eam pœnam etiam extendi ad alia mortalia, niſi pœnitentiam agerent: ergo licet alij immortales eſſent, peccatores tamen mortui fuiſſent.

Ad rationem in contrariū reſpondetur Primò.

Ad rationem in oppoſitum reſpondeo Primò, dubium eſſe, an tunc illi in inferno eſſent corpore & anima cruciandi: nam licet de facto id in
44 hoc ſtatu futurum ſit, non conſtat tamen nobis, quid Deus eſſet in eo ſtatu voliturus; nam reſurrectio eſt miraculoſa, non ex natura rei debita; vnde ex eo, quòd Deus in aliquo ſtatu eam voluerit, non conſtat etiam eam voliturum in omnibus aliis; & ad puniendum eos peccatores ſufficienter non videtur neceſſaria ſimpliciter; nam animæ ſunt quæ propriè peccarunt; maximè in eo ſtatu, vbi nulla fuit rebellio corporis; & animæ ſunt quæ propriè ſentiunt dolores; ergo non videbatur neceſſarium tunc eos iterùm ſuſcitari.

Secundò.

Secundò reſpondeo, adhuc fuiſſe opportunum vt morerentur, licet poſteà iterùm reuocandi eſſent ad vitam: nam ipſa mors temporalis eſt grauis pœna, quæque homines peccatores maximè reuocare ſolet à peccatis, præſertim ſi ſcirent ſe agendo pœnitentiam poſſe illam vitare; & ex hoc capite in eo ſtatu vtilis valdè eſſet, licet non eſſet futurum iudicium vniuerſale. Adde denique, fortaſſe etiam futurum neceſſarium iudicium, quia multi, qui alioquin viſi fuiſſent exteriùs ſancti, damnati eſſent; vt autem conſtaret omnibus de diuina iuſtitia, rectiſſimè conſtitutum fuiſſet iudicium, ante quod nondum corpore & animo torquerentur reprobi; hac ergo ſuppoſita veritate de morte reproborum.

SECTIO OCTAVA.

Quàm citò & quomodo finirent prædeſtinati ſuam vitam.

PAter Pererius lib. 5. in Geneſ. diſp. 2. de excellentia ſtatus innocentiæ quæſt. 5. putat, veroſimile eſſe in eo ſtatu homines ad tria vel quatuor annorum millia ſuperuicturos; quia ſi in natura lapſa vixerunt ad initium mille circiter annis, etiam ſine fructu ligni vitæ, quid non in ſtatu in- 45
nocentiæ? Meritò P. Suarez capite 12. n. 3. ait hanc coniecturam carere probabilitate; nam poſt peccatum diuturnitas vitæ à cauſſis naturalibus pendebat, licet illæ ſemper eſſent ſub directione & gubernatione Dei: permittebat enim Deus vitam, quamdiu naturales cauſſæ illam protrahere & conſeruare poterant. At in ſtatu innocentiæ non poſſet id dici, quia in eo vita nō ſolùm ad quatuor millia annorum, ſed ad centum millia & in æternum protrahi poſſet; numquam enim erant morituri; ergo neceſſum fuit, vt præſcriberentur termini manſionis in hoc mundo homini, benè licet valenti & integro corpore, &c. ex ſola & pura voluntate Dei, de qua non habemus in Scriptura aut alibi vllum teſtimonium, ex quo nobis conſtet eum voliturum hominem tamdiu conſeruare; & hinc apparet maxima incertitudo in hac quæſtione, & pro ea parum iuuare eſum ligni vitæ, vt inſinuat Pererius.

Refellitur ea opinio à P. Suarez.

Omnes in eo ſtatu ad vſū rationis & adultā ætatem venturos communis ſententia docet.

Ratio.

Dico Primò cum communi Scholaſticorum, omnes in eo ſtatu peruenturos ad vſum rationis, imò ad ætatem adultam, perfectam ſeu conſiſtentem, in qua iam ampliùs creſcere deſinerent. Videtur enim valdè decens, vt omnes infantes per obedientiam probarentur Deo fideles, priuſquam ex hoc mundo transferrentur. Hæc ratio patitur ali-
quam difficultatem ex illis verbis Sapientiæ 4. de 46
Henoch, *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius*: quæ denotant, congruentiſſimè etiam tunc potuiſſe Deum aliquos infantes, quos præuiderat, ſi ſuperuixiſſent, peccaturos, rapere, ne malitia mutaret intellectum eorum. Nec ſufficit dicere, ſi volebat Deus eos ſaluare, potuiſſe in illis iam adultis impedire peccatum illud per auxilia congrua, quæ ſine dubio per ſcientiam mediam nouit ſe habere etiam pro illis: hoc, inquam, dici non poteſt; nam de facto certum eſt, multorum infantium ſuſcepto baptiſmo mortem eſſe effectum prædeſtinationis, & raptos, ne malitia mutaret intellectum eorum, vt ex proximo loco de Henoch manifeſtè conſtat; & tamen etiam poſſemus dicere, quòd Deus non debuiſſet transferre Henoch propter illam cauſſam, ſed dare illi poſteà alia auxilia quæ præuiderat congrua, vt ſic, licet maneret in mundo, non tamen deciperetur, & eodem modo diſcurri de infantibus poſſet; ergo vel hæc ratio nulla eſt, vel certè dicendum

Difficultas data rationi oppoſita.

dum,etiam in ſtatu innocentiæ, licet potuiſſet Deus illum infantem iam adultum miris modis conſeruare in gratia,voluiſſe tamen auferre illum, quia præuidebat lapſum illius iuxta naturales curſus cauſſarum,quas non volebat Deus inuertere;vnde,vt infantem ſaluaret, accepit illum ad ſe ante vſum rationis.

Suarez ratio quid valeat.

Fateor ex vi huius diſcurſus eam rationem, quam Suarez ſuprà affert, oſtendi non admodum efficacem; & niſi auctoritas communis obſtaret, poſſe dici ſatis probabiliter aliquos eo modo accipiendos. *Concluſio.* Dico tamen adhuc probabiliorem eſſe reſolutionem ſuprà poſitam,tum propter auctoritatem communem; *Probatur* tum quia, cùm accipiendi eſſent viui ad cælum, vbi non erant futuri corpore

47 infantili,congruentius fuit, vt iam haberent corpora perfecta,ne eſſet neceſſum facere tunc noua miracula, addendo illis alias partes materiæ pro augmento debito. In quo magna eſt differentia inter hunc & illum ſtatum;nam in hoc non accipiuntur homines immediatè ad cælum,ſed poſteà miraculosè formanda ſunt corpora; ideóque tam facilè formabuntur ex terra corpora eorum qui in infantia ſunt mortui, quàm eorum qui ætate perfecta. At in eo ſtatu cùm aſſumerentur viui, eſſet neceſſarium magnum facere miraculum nouum, vt illud corpus in perfecta magnitudine conſtitueretur, ergo conuenientius fuit, vt non aſſumerentur infantes.

Difficultati in oppoſitum reſpondetur.

Iam ad rationem in oppoſitum reſpondeo, etiamſi nunc ſit effectus prædeſtinationis mors ante vſum rationis,tunc tamen non futuram;poteſt autem aſſignari duplex diuerſitas; vna quaſi à poſteriori altera à priori: à poſteriori iam eſt paulò antè data, quia ſi eodem modo aſſumerentur, cogeretur Deus prædictum miraculum facere; non eſt ergo credibile id ita factum, ſed ex præuiſione ſcientiæ mediæ eos ſolos prædeſtinaturum, quos perſeueraturos in adulta ætate præuiderat,vel quos acturos pœnitētiam, ſi caderent. Altera ratio differentiæ à priori poteſt eſſe, quia in eo ſtatu ſine tanta naturalium cauſſarum perturbatione poterat Deus impedire in adultis peccata faciliùs longè quàm nunc in ſtatu naturæ lapſæ: in qua ſæpè & propter complexionem na-

48 turæ ac rebellionem appetitus, & propter aliorum nequitiam ac innumeras occaſiones peccandi, vix niſi cum magno miraculo impediri poſſunt:ideò Deus,qui ſuauiter omnia diſponit, permittit vt talis moriatur in infantili ætate. At in ſtatu innocentiæ,quia & nulla erat rebellio carnis, & tentationes extrinſecus occurrentes multò minores,etiamſi Deus præuidiſſet per ſcientiam mediam illum in vna occaſione peccaturum, præuidebat tamen eumdem in multis aliis, quæ facilè occurrere poterant,non peccaturum;ideò nullam cauſſis ſecundis inferendo violentiam,potuit ſuauiſſimè & eum relinquere vſque ad adultam ætatem,& ſimul in ea impedire,ne vllum eſſet peccatum, aut ad pœnitentiam de eo faciendam ſuauiter allicere.

Quamdiu poſt adultam ætatem victuri fuiſſent, dubium eſt.

Secundò dico: Poſt ætatem eam conſiſtentem dubium eſt,quamdiu eſſent permanſuri,probabile tamen eſt,non tamdiu fuiſſe victuros quàm ſentit Pererius; quia & ipſa tanta beatitudinis dilatio eſſet magna quodammodò pœna, in eo maximè ſtatu,in quo ſummè anhelaret homo ad viſionem beatam. Nec dici poteſt, eam dilationem mortis futuram vtilem ad augendum præmium æternæ vitæ;hoc,inquam,dici non poteſt,quia eadem ratione poſſet illa vita per multa centena annorum millia differri, vt ſemper augeretur præmium; quod benè vrget Suarius ſuprà contra Pererium; & ob idem fundamentum, in Angelis debuiſſet mora viæ eſſe multorum annorum, vt ſemper creſceret idem præmium. *Intendiſſet illis Deus certum gradũ gloriæ.* Probabilius ergo eſt, Deum certum cuilibet gradum gloriæ intendiſſe ſiue efficaciter, ſiue inefficaciter, à quo iam abſtraho;cùm autem homo merita ad illum gradum neceſſaria compleuiſſet, Deum ad ſe illum accepturum,quando autem id tempus impleretur,dubium valdè eſt;fortaſſe tamen non extenſum fuiſ- 49
ſet vltra noſtram vitam ordinariam ſeptuaginta vel octoginta annorum, quia non fuiſſent tunc electi ad maiorem gloriam quàm iam, & in eo tempore, liberi omnino ab aliis occupationibus & diſtractionibus, potuiſſent facillimè multiplicatione actuum ad grande valdè meritorum culmen peruenire.

Omnes in eadem ætate è vita deceſſuros fuiſſe improbabile eſt.

Tertiò dico, non videri etiam probabile,omnes in eadem ætate accipiendos,quia nec omnes æquè intensè operati fuiſſent, neque æquè citò merita cōpleſſent, ergo nec omnes eadem ætate accepti: vnde poſſet tunc maritus eſſe ſuperſtes vxore mortua,& è contrario;non tamen propterea vlla afficeretur moleſtia, quia cùm eſſet de æterna eius beatitudine certus,& eam amaſſet ſancto ac puro amore in Deo fundato, fortaſſe gauiſus potiùs fuiſſet ob bonum illius, quàm triſtatus ob ſolitudinem propriam; ſi tamen tunc ſolitudo dicenda eſſet; vbi omnes ſe æquè tenerè & intensè amaſſent,iuuiſſent, benefeciſſent ſibi ac ſi coniuges, fratres aut parentes eſſent.

Nec omnes homines ſimul in cælum fuiſſent accepti, nec priùs ad locum alium mediũ. Probatur Primum.

Quartò dico: Non accepti fuiſſent omnes omnino homines ad cælum ſimul, ſed ſucceſſiuè, prout tempus cuiuſlibet completum fuiſſet,vt docuit Auguſtinus lib.9.de Geneſi ad litteram c.6.& quidem tunc immediatè in cælum, non ad alium locum medium; in quo tamen ſecundo puncto anceps fuit ibidem Auguſtinus. Prima pars probatur, quia eſſet valdè durum dicere, Adamum 50
debuiſſe tunc in hoc mundo expectare,donec tandem finis eſſet illius; quòd ſi, vt paulò antè diximus,illi breuiori aut certè non longiori vitæ ſpatio quàm nos ſua eſſent completuri merita, cur tamdiu poſteà quaſi inutiliter in hoc mundo detinerentur? cùm adhuc in ſtatu naturæ lapſæ à Chriſti aſcenſione,poſt mortem animæ iuſtorum, ſi nihil habeant purgandum, ſtatim beatitudinem conſequantur;ergo in eo ſtatu completo vitæ termino non eſſent ampliùs detinendi in hoc mundo. *Secundum.* Vnde etiam probatur ſecunda pars,quòd ſcilicet nec ad alium locum medium, ſed immediatè ad cælum eſſent transferendi; quia ſi nihil haberent quod impediret illos videre Deum, cur non ſtatim accepti eſſent ad viſionem?vt & nunc animæ iuſtorum, quæ poſt plenam ſatisfactionem accipiuntur. quod etiam intelligitur de aſſumptione corporum ad gloriam: nam cùm non eſſet interuentura mors,tunc ſimul debuit corpus cum anima aſſumi. Hæc circa prædeſtinatos.

SECTIO NONA.

Quid de reprobis.

Reprobos non ſtatim poſt peccata morte temporali mulctandos probabilius eſt.

CIrca reprobos dubitari poteſt, quamdiu ibi eſſent ſuperuicturi, & quo tempore ſurrecturi, vt corpore & anima punirentur. Dico Primò, probabilius eſſe, non ſtatim poſt peccata illos fuiſſe morte temporali puniendos, vt ſuprà inſinuaui, etiamſi ſtatim debitum illius incurriſſent, ſed aliquamdiu ſuſtinendos; imò,

quia eſſent capaces mortis naturalis, videtur connaturale fuiſſe, vt Deus non citiùs vitam eis auferret, quàm per morbos, ſenium aliámve violentam mortem, à cauſſis naturalibus prouenientem, tollerentur.

51 *Obiectio.*

Obiicies, ſuprà à nobis dictum, in paradiſo manſuros etiam reprobos, ergo poſſent illi comedere de ligno vitæ, & æternùm viuere. quod graue eſt abſurdum.

Reſponſio.

Reſpondeo, etiamſi illi manſiſſent in paradiſo, Deum facilè impediturum ne comederent de ligno vitæ; vel quia ſicut Angelus eiecit Adamum, ita impediiſſet viſibiliter alios peccatores ne accederent; vel quia interiùs illis Deus infudiſſet timorem, ob quem accedere vererentur, vel aliis multis modis.

Replicatur Primò.

Sed vrgebis adhuc, Quid ſi immediatè antequam peccarent, quando eis licitum erat comediſſent? ſine dubio valdè diu protraxiſſent vitam.

Reſpondetur.

Reſpondeo, Eſto illi comediſſent, inde tamen ſolùm ſequi, quod ab eo inſtanti comeſtionis quaſi incepiſſent viuere reſtituto temperamento in perfectum ſtatum; non tamen propterea æternùm manſiſſent.

Replicatur Secundò.

Replicabis Secundò, Ergo ſaltem ad mille annos & ampliùs protraxiſſent illi vitam, vt ferè protraxerunt primi parentes & ceteri vſque ad diluuium; qui tamen ex ligno non comederant.

Reſpondetur.

Reſpondeo Primò, nullum eſſe in eo abſurdum, quia ſine dubio de facto multi reprobi, maximè ex ſemine Cain, ad nongentos annos vixerunt, cur ergo & idem non poſſet tunc euenire illis? imò probabile eſt, multò pluribus victuros, quia illi, vtpote nati in integritate naturæ, & diu etiam in ea educati, ſine dubio habuiſſent meliorem longè complexionem quàm habuerint de facto ceteri ab Adamo & Heua procreati: tanta autem dilatio mortis permiſſa eſſet illis, quia naturalis fuiſſet, & non voluiſſet Deus in naturalibus punire; vel quia aliquot ſine dubio bona opera in innocentia effeciſſent, permiſiſſet Deus eos diutiùs viuere, 52
vt ſic mercedem ſuam in hoc mundo haberent, per æternitatem poſteà luituri peccata. Præterea eſſet vtilis ea dilatio, ad oſtendendum omnibus à Deo illis datum locum pœnitentiæ.

Notatio.

Vbi obiter noto, ex hac ipſa diuturna duratione & minori naturæ corruptione ac perfectioribus ſcientiis valdè fieri probabile, pauculos tunc futuros qui in peccatis obſtinati permanerent: & hinc etiam confirmatur quod dixi ſuprà, pauciores multò homines tunc futuros quàm iam; quia prædeſtinatorum numerus minor aliquantulùm, reprobatorum verò incomparabiliter foret etiam minor.

Reſpondetur Secundò.

Quòd ſi adhuc nolis tam longam eis concedere vitam, Secundò reſpondeo obiectioni ſuprà poſitæ, Deum potuiſſe tunc ita cauſſas naturales diſponere vel permittere, vt vel æſtu aliquo violento, vel exceſſu in cibo & hauſtu, vel bello aut peſte extinguerentur citiùs, non obſtante meliori & robuſtiori complexione, quæ pro ſimilibus mortis miniſtris ſolet parum iuuare.

Quoad reſurrectionem verò eorum dicimus etiam tunc futurum finem generationum omnium hominum ſeu viæ eorum in hoc mundo, & poſt illum terminum, mundum eodem modo quo nunc in melius mutandum, reſurrecturos reprobos, ac in iudicio publico (vt probabiliter credi poteſt) damnandos; quamdiu verò tunc eſſet mundus duraturus, ſolus ille ſcit, qui adhuc in hoc ſtatu ſibi ſoli finis illius notitiam reſeruauit.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAQVARTA.

De occaſione & cauſſa peccati primorum parentum.

1 EXPLICVIMVS huc vſque ſtatum iuſtitiæ originalis tam prout de facto in Adamo & Heua extitit, paucis licet horis aut diebus, quàm prout futurus in poſteris Adamo non peccante probabiliter in re dubia coniectari poteſt, iam de ipſius amiſſione & ingentibus inde ſecutis damnis aliquid breuiter dicendum erit. In hac tamen diſputatione ſolùm de præcepto, quod fuit occaſio, & de ſuggeſtione, quæ cauſſa exſtitit peccati Adami.

SECTIO PRIMA.

Quædam ſupponuntur.

Vera & phyſica arbor fuit, de cuius fructibus Adamus comedit.

SVpponendum Primò, quæ de arboris eſu dicuntur in Scriptura non eſſe metaphoricè ſolùm intelligenda, ſed veram & phyſicam arborem illam fuiſſe, ac verè & realiter de illius fructibus Adamum comediſſe, rationem ſæpè ſuprà reddidimus; nam ea quæ hiſtoricè narrantur non ſunt ad metaphoram transferenda, niſi vrgente grauiſſima aliqua ratione aut manifeſta in contrarium auctoritate; quarum neutra in præſenti reperitur.

Supponendum Secundò, Etiamſi multi putent illam arborem fuiſſe ficulneam, ideóque in eius typum Chriſtum Dominum ficulneæ maledixiſſe,

Cuius ſpeciei fuerit, incertum eſt.

alij verò malum, alij vitem, alij frumentum ex ſpica; rem tamen eſſe omnino dubiam, quia nihil ea de re reuelatum eſt: niſi quòd ex Scriptura ipſa videatur certum nec fuiſſe frumentum; quia ſpica nullo modo eſt lignum; quo nomine vocatur in Scriptura id vnde ſumptus eſt fructus ille; ob eamdem rationem nec fuiſſe vitem, quia etiam vitis non eſt propriè arbor: & licet Scriptura eo loco non vocet niſi lignum, alibi tamen vocatur
arbor. & ita omnium communis ſenſus ſuppo- 2
nit. De ficulnea in neutram partem res eſt certa; probabilius tamen crediderim non fuiſſe, quia potiùs eam horruiſſent, quàm auſi fuiſſent ſe foliis illius tegere, maximè cùm Heua tactum illius ſibi prohibitum putaſſet. Quod de ficulneâ, cui Chriſtus maledixit, affertur, non vrget; quia ſolùm eſt diuinatio quædam ſine auctoritate aut ratione: maledixit enim, quia tunc illa occurrit arida, ſi alia fuiſſet cum eis circumſtantiis eodem modo illi maledictus. Neque poteſt dici, cùm primùm comederunt ſtatim ex ea ficulnea accepiſſe folia, tum quia fortè Adam non erat iuxta lignum ſcientiæ, vt diximus ſuprà; tum quia poterant etiam eſſe aliæ vicinæ arbores; tum quia, poſtquam ſe agnouere nudos, quæſierunt maiora folia & aptiora ad

ad ſe tegendos, ideò ex ficulnea ea acceperunt. Vtrùm autem in ſignum pœnitentiæ ea acceperint, quia ſunt aſpera, vt nonnulli cenſent, incertum videtur; & fortè probabilius, eos, licet nuditatem ſuam tunc agnouerint, de pœnitentia adhuc non cogitaſſe, vt in excuſationibus ſui peccati oſtenderunt paulò pòſt. Quod denique de malo dicitur non eſt ad rem; quia malus eſt valde genericum nomen: vnde non infertur inde, cuius ſpeciei illa arbor fuerit. Conſtet ergo, hac de re nihil certò conſtare, illud obiter quæri poteſt, quomodo ſibi conſuerunt folia: non enim inſtrumenta neceſſaria ad id habebant. Reſpondeo accepiſſe aliquas herbas longiores & ſolidiores, quibus loco fili vterentur: non enim pro perforandæ ficulneæ foliis acubus indiguerunt.

Folia, quibus ſe tegebant, herbis longioribus colligarunt.

3 Suppono Tertiò, illam arborem non ideò prohibitam, quia natura ſua fuiſſet mala: nam cùm Deus eam iam produxiſſet, quando videns cuncta quæ fecerat, dixit eſſe valdè bona, dici non poteſt eam fuiſſe ex ſe malam. Neque item credenda eſt homini nociua; ſi enim id eſſet, Deus non produxiſſet illam in paradiſo, vbi ſummas voluit pro hominibus eſſe delicias: ſed vel ſimpliciter non produxiſſet, vel certè alibi; vnde Auguſtinus lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 6. & 13. ſupponit vt certum, illam fuiſſe ſanam arborem.

Arbor ex ſe mala non fuit.

Supponendum Quartò, eam non habuiſſe virtutem naturalem cauſſandi cognitionem boni & mali, quia talis virtus valdè aliena eſt à fructu materiali: nam licet fructus aliquis cauſſando meliorem diſpoſitionem poſſit ſine dubio conducere ad ſcientias faciliùs obtinendas, ex ſe tamen eas non cauſſat, ſed reddit ſubiectum cum maiori capacitate, vt faciliùs queat recipere poſteà ſpecies, & meliùs per eas cognoſcere; vnde ex hac parte non magis diſponit ad ſcientiam boni & mali quàm ad ſcientiam rerum naturalium & indifferentium. Nec poteſt dici à Deo diuinitus data ei arbori talis virtus, tum quia gratis confingitur tale miraculum; ſi enim prohibebatur homo comedere de illo fructu, ad quid fuiſſet data ea virtus, quæ non eſſet futura in vſu? tum quia Adam ſine dubio ante eſum illius habuit eam ſcientiam, alioquin non potuiſſet peccare. Dicta eſt ergo arbor ſcientiæ boni & mali ab effectu, quia comedendo ex illa experti ſunt præſens malum; abſens verò bonum quod amiſerunt, tunc melius agnouere; ſicut ſolemus dicere non æſtimari bonum niſi quando amittitur. Vide Suarium lib. 5. cap. vlt. num. 6. vbi eam rationem dicit eſſe communem.

Non habuit virtutem cauſſandi cognitionem boni & mali.

4 Supponendum Quintò, fuiſſe Adamo impoſitum verum præceptum non comedendi de ea arbore; quod enim nonnulli hæretici id negent, eò quòd, vt ait Paulus 1. ad Timoth. 1. *lex iuſto non ſit poſita*; hoc, inquam, eſt pura ſtultitia, alioquin iuſtus non teneretur etiam præceptis naturalibus, quia illa etiam ſunt quædam lex. Paulus ergo ibi ſolùm innuit, iuſtum abſtinere facilè ab his quæ ex ſe ſunt mala, nec indigere comminationibus & pœnis, &c. Porrò Adamo fuiſſe impoſitum præceptum, ipſa verba Geneſis 2. manifeſtè declarant: *De ligno autem ſcientiæ ne comedas: in quocumque enim die comederis, morte morieris.* Vtrùm autem illa alia verba, *Ex omni ligno paradiſi comede*, fuerint etiam præcipientia, an verò ſolùm facultatem concedentia, dubitari poſſet: crediderim non obligaſſe, alioquin debuiſſet omnes fructus guſtare. quod eſt abſurdum. Permiſit ergo Deus illorum eſum; naturalis autem obligatio vitam ſuſtentandi Adamum adſtringebat ad comedendum aliquem; poterat autem comedere ex quocumque, excepto fructu ſcientiæ. his poſitis, quæ certa ſunt, ſit.

Adamo verum præceptum impoſitum eſt non comedendi de ea arbore.

SECTIO SECVNDA.

Quanta fuerit eius præcepti obligatio.

QVærimus, an illud præceptum obligauerit ſub mortali. Ratio verè dubitandi ea eſt, quia eſus vnius mali aut ficus, v.g. non eſt materia capax obligationis grauis, etiamſi Deus voluerit illum grauiter prohibere: ſolet enim dici, non eſſe in poteſtate legiſlatoris rem leuem efficere grauem; item, vouentem rem leuem non poſſe, etiamſi velit, ſe obligare ſub mortali, quia materia non eſt capax tantæ obligationis; ergo illud præceptum, licet fortè in ordine ad non comedendum multùm fuerit mortale, ſicut nunc præceptum non comedendi carnes die Veneris etiam obligat ſub mortali quoad magnam quantitatem, non tamen in ordine ad vnum vel alterum bolum. Ex altera verò parte effectus ipſe oſtendit peccaſſe mortaliter, quia gratiam & amicitiam Dei amiſerunt, & incurrerunt grauiſſimas pœnas, quæ venialibus non ſolent reſpondere. 5

An prohibitio illa obligauerit ſub veniali.

Reſpondeo certum eſſe, ex grauitate verborum, quibus impoſitum eſt præceptum, ex comminatione & ex effectu, illud obligaſſe ſub mortali etiam in ordine ad leuem alioquin ex ſe manducationem. Et hic eſt ſenſus totius Eccleſiæ, imò & hæreticorum; Adamum enim grauiter peccaſſe vix vllus negat. Ad rationem in contrarium facilè reſpondeo, poſſe aliquando contingere, vt materia, quæ ex ſe eſt leuis, fiat grauis ex aliqua circumſtantia, & tunc eo ipſo eſt capax obligationis grauis. Theologi enim ſolùm dicunt, ſi res maneat in ſe leuis, non fieri ex obligatione ſola grauem; & hoc probat exemplum de voto circa rem paruam; nam ſupponitur eam relinqui in ſua paruitate, ideóque dicitur votum non poſſe obligare ſub mortali ad illam. Quia ergo in ea abſtinentia voluit Deus ſpecialiter oſtendere dominium ſuum in Adamum, vim legiſlatiuam & coërcitiuam, item per eam ſibi aliquas reddi gratias pro tantis beneficiis, inde factum eſt, vt eſus ille, omnibus penſatis, fuerit hîc & nunc materia grauis: ſicut ſi Rex aliquis credens alteri domum ac dominium omnium rerum diceret illi, Hanc tamen rem licet in ſe paruam ego volo ſeriò mihi ſeruatam, non quia illa indigeam, ſed quia ex hac obedientia volo experiri te eſſe mihi fidelem, & me eſſe dominum huius & aliarum rerum, potuiſsétque tibi cetera etiam non credere; certè in tali caſu non eſt dubium quin grauis materia eſſet eius leuis rei cuſtodia, aut non diſtractio in alios vſus. Idem planè contigit in præcepto impoſito Adamo. 6

Adam tranſgrediendo præceptum peccauit mortaliter.

Rationi in contrarium reſpondetur.

Hinc decido duo dubia, quæ ſolent hîc tractari. Primum eſt, an potuerit Adamus in eo eſu peccare venialiter tam parum comedendo, vt non ſufficeret ad mortale. Abſtraho nunc ab inaduertentia ſeu ſubreptione; ex hac enim certiſſimũ eſt, etiam ipſum expreſſum odium Dei, ſi cum ſemiplena aduertentia fiat, non eſſe peccatum mortale, quia fundamentum eſſentiale omnis peccati mortalis eſt plena libertas; abſtraho ergo nunc ab hac inaduertentia, quæ fortè in Adamo tunc non habuit locum, ſolùm ago ex parte materiæ: cui reſpondeo ex dictis, ob eas circumſtantias fuiſſe omnem

Duplex dubium deciditur. Primum, an peccauerit venialiter.

Omnis propria comeſtio ob circumſtãtias fuiſſet peccatum mortale.

nem alioquin materiam in ſe leuem factam grauem, ſi propriè eſſet comeſtio; nam ſi acciperet vnum vel alterum quaſi indiuiſibile, vt nec percipere poſſet quid eſſet, aut quem ſaporem haberet, ſicut propriè non eſt comeſtio, ita non eſſet etiam mortale; ergo omnis propria comeſtio ſeu guſtatio eius fructus fuiſſet peccatum mortale.

Si pomum non maſticaſſet, non ideo à mortali potuiſſet excuſari.

Secundum dubium eſt, an ſi integrum deuoraſſet pomum non maſticando peccaſſet mortaliter: non enim videtur comeſtio ea deuoratio. Crediderim tamen peccaturum, quia ſimpliciter eſt comedere; & maſticatio ſolùm eſt in ordine ad meliorem concoctionem in ſtomacho & maiorem ſaporis perceptionem. Vnde ſi quis integrum bo-
7 lum panis manè deglutiat, ſine dubio non poteſt Euchariſtiam licitè ſumere, quia iam cenſetur verè comediſſe. Hinc è contrario dico, ſi præciſè maſticaſſet, & animum non habuiſſet illum comedendi, nec comediſſet, ſine dubio non peccaturum mortaliter: ſicut ſi quis die ieiunij cibum maſticans, non tamen illum ad palatum demittat, non frangit ieiunium; ſicut etiam qui os abluit aqua, ieiunus manet; ergo tunc non eſſet, niſi ſummùm, peccatum veniale. Quòd ſi à Deo ipſa etiam acceptio eſſet prohibita, tunc eodem modo de illa foret diſcurrendum ac de comeſtione diximus.

SECTIO TERTIA.

Quod fuerit motiuum eius præcepti: vbi contra quam virtutem fuerit eius tranſgreſſio.

Finis præcepti fuit, vt probaretur obedientia Adami.

QVærimus, quis fuerit finis aut motiuum, vt Deus præceptum illud imponeret. Reſpondeo fuiſſe, vt obedientiam Adami probaret in ea re, quæ alioquin ex ſe mala non erat, ſed indifferens: nam licet in aliorum præceptorum naturalium obſeruatione obedientia etiam oſtendatur, quia tamen ea præcepta (ſic liceat dicere) non tam ex voluntate libera Dei proueniunt quàm ex indecentia & repugnantia, quam ex ſe habent obiecta per illa prohibita cum natura rationali, expediens fuit, vt vna materia eligeretur, in qua nulla alioquin ſupponeretur malitia & indecentia, ſed præciſè inueniretur ratio obedientiæ, & dominium Dei magis appareret. Vnde eſus illius ligni non fuit prohibitus, quia malus, ſed malus, quia prohibitus; eodem modo ac nunc dicimus de eſu
8 carnium die Veneris: nam iam oſtendi paulò antè arborem non fuiſſe ex ſe malam, nec nociuam homini, ideò benè dixit D. Thomas Opuſculo 2. cap. 188. Eius ligni eſus non ideò prohibitus eſt, quia ſecundùm ſe malus eſt, ſed vt homo ſaltem in hoc modico aliquid obſeruaret ea ſola ratione, quia *eſſet à Deo præceptum.* Quæ vltima verba declarant rationem à nobis traditam, ob quam fit illud præceptum poſitum.

Obiectio.

Dices, Hæc ratio ſufficienter oſtendit, fuiſſe conueniens vt imponeretur aliquod præceptum, verùm non oſtendit, cur potiùs lignum ſcientiæ quàm quodlibet aliud fuerit prohibitum.

Reſpondeo. Cur Deus hanc potiùs quàm illam arborem prohibuerit Adamo.

Fateor ita eſſe; at huius rei in particulari non poſſumus nos rationem reddere, quia fortè etiam Deus non habuit ſpecialem, ſed elegit eam arborem, cùm potuiſſet eodem modo quamcumque aliam elegiſſe; vt ad aliud propoſitum oſtendimus ex D. Thoma, Deum, vt hanc partem materiæ præ alia eiuſdem ſpeciei eligeret ad formationem Adami vel huius mundi, non habuiſſe ſpecialem rationem; ſicut antequam quidquam boni aut mali egiſſent, vt eligeret Iacob, Eſau verò odio haberet. quod exemplo figuli benè confirmat D. Thomas, & nos ſuo loco eo vſi ſumus.

Hinc oritur dubium, vtrum per illud præceptum ea abſtinentia fuerit conſtituta in aliqua ſpeciali virtute; nam leges ſemper conſtituunt obiecta, quæ prohibent in ſpecie alicuius vitij, & è contrario, actus quos imperant in ſpecie alicuius virtutis: ſic licet non auditio Sacri ex ſe non 9
ſit contra aliquam virtutem, tamen quia auditio eſt actus religionis, inde fit, vt eo ipſo quòd Pontifex ferat legem de audiendo Sacro, iam non auditio ſit non ſolùm contra obedientiam, ſed etiam contra religionem; ita in præſenti quærimus, vtrùm comedere de ligno vitæ fuerit contra aliquam aliam virtutem diſtinctam ab obedientia. Duæ autem præciſè ſunt de quibus dubitari poteſt: vna eſt iuſtitia, quia edere rem alienam ſine licentia domini, eſt actus iniuſtitiæ: altera eſt temperantia, ad quam videtur ſpectare moderari inordinatum affectum gulæ.

Eſum pomi fuiſſe peccatum contra iuſtitiam probabile eſt.

Reſpondeo Primò, probabiliſſimum eſſe, eſum illum fuiſſe peccatum contra iuſtitiam, quia erat vſus rei alienæ inuito domino; addo tamen, contra eam virtutem vt ſic non fuiſſe peccatum mortale, quia vna ficus aut pomum non eſt peccatum mortale in materia furti. & ita cenſet Suarius numer. 12.

Dubium, an peccauerit Adam contra temperantiam.

Reſpondeo Secundò, dubium eſſe, an etiam fuerit contra temperantiam. Pater quidem Suarius vbi proximè duo dicit, & fuiſſe contra temperantiam, & in ea ratione non fuiſſe mortale, ſed veniale, quia vnum pomum non frangit ieiunium grauiter, præcipuè ſi ex eodem Adamus vnam partem, alteram Heua comedit. Hoc vltimum, quòd non fuerit mortale in materia gulæ, mihi videtur certum; primum verò abſolutè contra temperantiam fuiſſe magis dubium crediderim, quàm quod fuerit contra iuſtitiam: nam tunc ſummùm lex videtur conſtituere actum imperatum in materia alicuius virtutis, quando obligat 10
ad illum actum, non vt præciſè obedientiam probet, ſed quia intendit in homine honeſtatem, quæ in tali actu reperitur, verbi gratia, præceptum audiendi Sacrum non imponitur ab Eccleſia vt probet, an homo ſit obediens Eccleſiæ an non; ſed quia Eccleſia reſpexit ad honeſtatem quæ reperitur in Sacri auditione, & eam intendit per ſe; vnde quia ea honeſtas eſt religionis, eo ipſo carentia auditionis Sacri conſtituitur in materia religionis. Et idem dico de præcepto non comedendi carnes; intendit enim & mortificationem quæ in ea abſtinentia reperitur, & vtilitates, quæ inde homini ſequuntur. Dixi, *ſummùm tunc eſſe contra virtutem*, quia ſequenti tomo diſputat. 41. id ipſum adhuc verum non eſſe oſtendam; nunc tamen id admitto & vrgeo ſic: Deus in præſenti præcepto non videtur intendiſſe vtilitatem & honeſtatem, quæ in abſtinentia vt abſti-

Secundò, contra obedientiam, non verò temperantiam.

nentia à tali pomo reperiri poteſt: cùm enim dederit illi amplam in alia poma fortè meliora facultatem, planè non reſpexit ad bonum temperantiæ, ſed ad honeſtatem quæ reperitur, iuxta verba Diui Thomæ paulò antè citata, in hoc, quod eſt hominem aliquid obſeruare ea ſola ratione, quia ſibi à Deo præceptum eſt; ergo non eſt ille eſus contra temperantiam ſeu contra gulam, ſed contra obedientiam. Confirmo: Si Deus prohibuiſſet illum cibum, quia malè ſanus, & homo comediſſet illum non ad ſatietatem, ne-

que immoderatè,ſed pro pellenda fame, caſu quo illam habuiſſet,certè ille non peccaſſet in materia gulæ, ſed contra amorem ſeu charitatem erga ſe: ſicut qui ſitim extinguit temperato hauſtu aquæ ſtomacho nociuæ non peccat in materia gulæ,ſed contra charitatem propriam, qua ſaluti attendere tenetur;ergo cùm Deus non propter honeſtatem temperantiæ, ſed propter obedientiam impoſuerit illud præceptum, non ſequitur, eſſe contra virtutem temperantiæ, ſed tantùm contra obedientiam.

Ratio à priori. *Non peccat contra eleëmoſynam qui furatur, vt eam det.*

11 Rationem à priori huius rei deſumo ex doctrina, quam in materia de peccatis tradidi, ſcilicet hominem,qui die Feſto ſtudet,non peccare contra præceptum ſtudendi,ſed præcisè contra præceptum audiendi Sacrum. Quæ doctrina eſt communiſſima,licet pauci aliqui recentiores eam negauerint;dixique rationem eſſe, quia virtus ſtudioſitatis non prohibet ſtudium,eò quòd ſit contra aliam virtutem, id enim præſtatur præcisè ab aliis illis virtutibus, quibus tunc opponitur ſtudium;ſolùm ergo ab ea virtute ſtudium prohibetur, quando eſt per ſe nimium;quando autem detur ea nimietas declaraui ibidem. Vnde in præſenti infero, Ergo temperantia non prohibet cibum,eò quòd hic ſit nociuus ſanitati, aut ſit impedimentum ad audiendum Sacrum; ergo eſus arboris, quia non erat alioquin in ſe nimius, nec contra regulas præſcriptas à temperantia,ſed præcisè contra obedientiam eò ſolùm animo impoſitam,vt dictum eſt,non vt eſſet temperatus, ſed vt aliquid omitteret præcisè,quia eſſet à Deo prohibitum,non putatem fuiſſe propriè peccatum contra temperantiam,licet ſoleat frequenter ita dici; quia omne peccatum in materia cibi vocare ſolemus gulam.

Oppoſitio. Reſponſio.

Replicabis hinc ſequi, neque fuiſſe contra iuſtitiam;quod tamen antè defendimus. 12 Reſpondeo negando conſequentiam; nam accipere rem alienam inuito domino,eaque vti, quomodocumque fiat, eſt contra iuſtitiam; at non qualiſcumque comeſtio ex alio capite mala eſt eo ipſo contra temperantiam,vt declaratum eſt.

SECTIO QVARTA.

Dubia aliqua circa illud præceptum.

An licitè tetigerint arborem, dubium eſt.

PRimum,an Deus etiam præceperit, ne tangerent illam arborem. Ita enim Heua dixit, *Et ne tangeremus illud.* Reſpondeo tamen non poſſe id certò aſſeri;nam totum præceptum illis verbis Scripturæ videtur incluſum, *De ligno autem ſcientiæ boni & mali ne comedas*; ibi autem de tactu nihil. Vnde ſanctus Ambroſius lib.de Paradiſo cap. 12. putat ab Adamo,quando intimauit Heuæ præceptum,poſitam eam cautionem, vt eò longiùs ab eſu abeſſet,quò etiam nec tangere auderet.

Nec conſtat, an vtrique immediatè impoſitum fuerit præceptum.

Secundum, an vtrique immediatè fuerit impoſitum illud præceptum; an ſoli Adamo, qui poſteà illud Heuæ ſignificarit. Quidam dicunt ſoli Adamo, alij vtrique. Ego cenſeo rem eſſe dubiam, probabiliterque vtrumque poſſe defendi: nam licet Heua dicat, *Præcepit nobis Deus*, quo videtur inſinuare vtrique impoſitum; non tamen ideò intendit ſignificare immediatè etiam ſibi id à Deo ſignificatum: veriſſimè enim dicimus, *Superior mihi hoc mandauit*, etiamſi immediatè ipſe mecum locutus non ſit, ſed per alium; & fortè probabilius eſt ita contigiſſe, vt ſic magis oſtenderetur ſubordinatio Heuæ erga Adamum, vt erga ſuum caput; ſicut de Angelis diximus, Deum infimos per medios, & medios per ſummos illuminare.

Tertium dubium, an illud præceptum ſenſibili voce an interiori tantùm traditum ſit. 13 Dico, non poſſe nos id decidere, quia nihil penitus eſt in textu, vnde pro vna potiùs quàm pro altera parte quidquam inferatur; & vtroque modo potuit contingere: nam licet Scriptura vtatur verbo *dicens*,quod locutionem ſignificare videtur; non tamen id de externa & ſenſibili neceſſariò intelligitur; in re tamen dubia crediderim factum per externam vocem: nam is videtur eſſe connaturalior modus loquendi cum homine dependenter à ſenſibus operante.

Præceptum ſenſibili voce iis indicatum fuiſſe probabile eſt.

Quartum, an illud præceptum fuerit impoſitum pro tota poſteritate,ita vt,ſi Adamus retinuiſſet innocentiam, etiam filij eius eſſent obligati ad non comedendum de ea arbore. Pater Suarez ait,non eſſe rationem dubitandi,quin lex illa fuerit perpetua;tenor enim verborum id videtur indicare; nec in ea perpetuitate eſt vlla difficultas: & denique ſicut licentia ad comedendum de omni ligno erat perpetua, ita & prohibitio ligni ſcientiæ debuit eſſe perpetua.

Sententia Suarij.

Pererij opinio probabilis.

Probabilior tamen mihi videtur ſententia Pererij lib. 4. in Geneſ. quæſt. 2. docentis incertum eſſe, an illud præceptum obligaturum fuiſſet filios. quod ſic oſtendo: Certum omnino eſt, Deum potuiſſe imponere vnum præceptum pro ſolis Adamo & Heua,quod non obligaret poſteros, & quidem id connaturaliſſimè: non enim benè ſequitur, *Mandat Deus hoc vni,ergo & alteri*; atqui ſi hoc voluiſſet Deus, non fuiſſet vſus aliis verbis quàm de facto; ſic enim dicit, *In quocumque die comederis, morte morieris.* Ecce verba Scripturæ particularia, & ex ſe non comprehendunt filios; ergo non aliis vſus fuiſſet, ſi ſolum Adamum & Heuam voluiſſet obligare: neque enim fuit neceſſum dicere, Vobis duobus & non aliis,quia *τὸ vobis* non ſignificat in rigore alios. Imò ſi alios comprehenderet, videbatur neceſſariò addendum *& filiis tuis*; ſicut, quando dedit præceptum circumciſionis, quia illud erat vniuerſale pro filiis,expreſsè dixit, *& filij tui*, &c. ergo non poteſt dici, 14 textum Scripturæ oſtendere illud præceptum eſſe vniuerſale, multò minùs benè dicitur, non eſſe rationem dubitandi in oppoſitum; quia eò ipſo quòd verba non ſignificent poſteros, ſatis magna eſt ratio dubitandi. Quod affertur de licentia comedendi non vrget, tum quia fortè ibi etiam idem dicam, ſcilicet ex vi eorum verborum,niſi ſpecialis explicatio Adamo fuiſſet tradita, illam licentiam non futuram perpetuam;tum quia magis videtur eſſe ex natura rei vniuerſalis licentia comedendi ad ſe ſuſtentandum,vt ad poſteros traducatur,quàm prohibitio comedendi de eo ligno.

Præceptum totam poſteritatem fuiſſe obligaturum probabilius eſt.

Addo tamen, licet ex vi verborum non conſtet illam prohibitionem futuram perpetuam, probabilius videri in re dubia omnino perpetuam futuram pro omnibus etiam poſteris;vt quia omnium rerum copiam & abundantiam habituri erant, haberent eamdem occaſionem ſeruandi aliquid,quia à Deo præcisè mandatum erat,vt diximus de Adamo. Confirmo: Quando communitati alicui imponitur præceptum, eo ipſo videtur eſſe & pro poſteris; atqui Adamus & Heua repræſentabant tunc totam communitatem, ergo præceptum illis impoſitum erat vniuerſale & perpetuum.

Argumento in oppoſitum ſatisfit.

Ad inſtantiam ex præcepto circumciſionis 15 Abrahamo impoſito reſpondeo, illum fuiſſe tunc particularem perſonam; vnde obligatio ipſi impoſita

poſita non cenſebatur impoſita filiis, niſi ſpecialiter id denotaretur, ideò debuit magis explicari quàm in Adamo, qui erat caput generis humani. Vtrùm autem illud præceptum ad poſteros ita tranſiturum eſſet, vt Deus numquam vſque ad finem mundi illud reuocaturus fuiſſet, planè eſt dubium; nec poſſumus quidquam probabiliter dicere pro vna parte potiùs quàm pro alia.

Quintum dubium, vtrùm præceptum illud fuerit verum pactum cum Adamo. Explicata voce *pactum*, arbitror rem hanc facillimè decidi poſſe: de ea fusè Suarius à numer. 18. Pactum vocari ſolet ſæpè voluntas abſoluta Dei de concedendo aliquo beneficio homini, aut imponendo illi aliquo præcepto. Magis preſsè ſignificat mutuum conſenſum duorum faciendi hanc vel illam rem; ita vt neuter poſſit deſiſtere, ſi alter nolit. Hoc ſuppoſito breuiſſimè.

Pactum minùs propriè ſumptum ad obligandum requirebatur.

Dico Primò: Vt homo eſſet obligatus ad non comedendum de ligno, ſine dubio fuit neceſſarium pactum priori modo, prout denotat voluntatem abſolutam Dei de obligando Adamo: ſi enim de facto obligauit, ergo voluit ſine dubio illum obligare.

Secundò dico: Vt Deus teneretur dare poſteris gratiam non peccante Adamo, neceſſaria etiam fuit ea voluntas abſoluta & determinata Dei, qua eam gratiam dare decreuit poſita tali conditione; & in hoc ſenſu neceſſarium fuit pactum iuxta primam eius acceptionem.

Ad illud pactum nō opus erat conſenſu Adami.

16 Dico Tertiò: Pactum, quatenus dicit acceptationem ſeu conſenſum liberum ex parte Adami, nullatenus fuit neceſſarium, neque vt Adamus eſſet obligatus ſub mortali ad non comedendum de ligno ſcientiæ; quia vt ego tenear obedire meo Superiori, non eſt neceſſarium vt illius mandatum acceptetur à me; teneor enim acceptare; quòd ſi nolo, iam eo ipſo pecco. Neque item requirebatur ea acceptatio ex parte Adami ad hoc, vt Deus daret gratiam poſteris, quia hoc non pendebat ex voluntate Adami; nec tertiò, vt Adami poſteri obligarentur ad non comedendum de eo ligno: nam ſi, vt ipſe obligaretur, non fuit neceſſarius proprius conſenſus, multò minùs vt alij diſtincti ab ipſo obligarentur. Denique, neque, vt voluntates omnium poſterorum in Adamum transfunderentur, neceſſarius fuit conſenſus illius; Deus enim dum illum conſtituit caput omnium in ordine ad conſeruandam aut amittendam gratiam, tranſtulit in ipſum poſterorum voluntates; hoc autem totũ independens eſt à conſenſu ipſius, licet poſteà amiſſio aut retentio gratiæ pro ſe & poſteris pendeat non quidem à conſenſu, ſed ab impletione conditionis à Deo poſitæ, nempe non comedendi de ligno ſcientiæ boni & mali.

Qua voluntas Dei fuerit neceſſaria pro transferenda voluntate Adami.

Dico tamen Quarto & vltimò, ad effectum transferendi voluntates poſterorum in Adamum, ita vt cenſerentur in eo non ſolùm obligati, ſed & peccare, iuxta illud Pauli Rom. 5. *In Adam omnes peccauerunt*, licet non fuerit neceſſarius con-
17 ſenſus Adami, vt dixi; non tamen ſufficiebat quæcumque voluntas Dei obligandi Adamum ad non comedendum: nam ea voluntas ex ſe (vt paulò antè dixi) non obligat neceſſariò etiam filios; poteſt enim parenti aliquid imperari, quod non imperetur filio. Prætereà, etiamſi ſit obligatoria pro filio, non tamẽ actu obligat antequam exiſtat filius. Tertiò, licet dicamus iam tunc filios obligari, quod fortè ad quæſtionem de nomine pertinebit, non tamen, eò quòd parens tranſgrediatur præceptum, filius peccat & tranſgreditur; nec quia lex impoſita reipublicæ non ſeruetur nunc à ciuibus, ſed illi peccent eam tranſgrediendo, propterea ſucceſſores ſeu futuri ciues dicuntur eam legem tranſgredi, ſed expectatur, quouſque videatur, quid illi in perſona ſua propria facturi ſint; ergo ex ſola generali voluntate obligandi Adamum non proueniebat neceſſariò ille effectus; ergo debuit ſpecialis voluntas Dei interuenire, qua vellet non ſolùm obligare poſteros Adami, ſed vt illi in ipſo continerentur vt in capite, & tranſgreſſio Adami cenſeretur moraliter tranſgreſſio filiorum. Hæc autem voluntas licet, vt ſuum effectum ſortiretur, non requiſierit ex parte Adami conſenſum vllum, vt probatum eſt; quia tamen fuit ea voluntas quaſi conditionata ad tranſlationem iuſtitiæ in poſteros, dependénſque in ſuo effectu ab operatione libera Adami, ſolet vocari pactum; non tamen inde licet inferre, fuiſſe neceſſarium conſenſum ex parte Adami, & conſequenter fuiſſe pactum in ſecunda & rigoroſa acceptione pacti ſuprà poſita.

Specialis Dei voluntas poſteros in Adamo obligauit.

Hinc autem dices, Ergo non fuit neceſſum vt 18
Obiectio.
Adamus cognoſceret Deum in ſe transfudiſſe voluntates poſterorum: cùm enim ſine conſenſu Adami ipſum obligauerit, & ob ſolam obligationem videretur neceſſaria cognitio, non fuit abſolutè neceſſarium vt illud noſceret; id autem eſt abſurdum, quia alioquin non creuiſſet illud peccatum ex ea circumſtantia, quòd poſteri omnes in eo peccarent; cùm tamen ſupponant communiter Theologi inde grauiſſimè peccaſſe Adamum.

Reſponſio Prima.

Reſpondeo Primò, Aliud eſt, vt lex aliqua me obliget, requiri vt ego illam noſcam; aliud; requiri vt ego ſim contentus eam acceptare ſeu illi conſenſum præbere: hoc ſolùm nos ſuprà negauimus, non primum, vnde patet, malè in argumento dici, propter ſolum conſenſum neceſſariam eſſe cognitionem illius pacti ſeu voluntatis diuinæ.

Secunda.

Secundò malè infertur, *Non fuit neceſſaria ea cognitio ad obligationem, ergo de facto eam non habuit*: potuit enim Deus liberaliter ob alios fines dare Adamo talem cognitionem. Primò, vt noſceret maximum beneficium quod Deus illi conferebat, conſtituendo illum caput totius generis humani, maioréṁque inde amorem erga Deum conciperet, & maiores ipſi haberet gratias. Secundò, vt eò magis fugeret peccatum, quò videbat ſe vnius pomi eſu totum genus humanum priuaturum gratia & donis ſupernaturalibus, illúdque redditurum inimicum Deo ac filium iræ; & hinc creuit illius peccati grauitas penè in immenſum. Ideò do libenter argumenti, ſi Adamus ignoraſſet ſe eſſe caput generis humani, tunc non habiturum inde peccatum ipſius vllam maiorem
grauitatem, quia circumſtantiæ non præcognitæ 19
Adamum non latuiſſe Dei pactum certum eſt.
non aggrauant peccatum. Vnde concludo, non ſolùm probabilius (vt ait Suarez num. vltimo) ſed omnino certum videri, Adamum ſciuiſſe illud pactum; quia omnes Patres & Scholaſtici ſupponunt, peccatum Adami fuiſſe ex ea circumſtantia maximum; non potuiſſet autem inde creſcere, ſi ignoratum id ab eo eſſet, ergo.

SECTIO QVINTA.

De tentatione ſerpentis.

EXplicato præcepto occurrit ſtatim tentatio, quæ illius tranſgrediendi prima fuit cauſſa; quia verò Geneſ. 3. dicitur Heua tentata à ſerpente, Primò occurrit, qualis fuerit ille ſerpens. Quidam

Stulta hæreticorum de ſerpente opinio.

dam ſtultiſſimi hæretici apud Auguſtinum, Epiphanium & Irenæum, quos citat Suarius lib.4.c.1. n.2. dixerunt, Chriſtum fuiſſe ſerpentem illum; quo nihil dici poteſt ſtultitius, cum Chriſtus tunc ſecundùm humanitatem non exiſteret, & inde ſequeretur, Deum ipſum fuiſſe tentatorem & mendacem: cuique Deus maledixit, & in pœnam impoſuit vt graderetur ſuper pectus ſuum. quæ ſine ingenti blaſphemia & ſtultitia dici non poſſunt.

Caietanus Geneſis 3. ait, dæmoné non apparuiſſe neque in vero ſerpente neque in ficto ex aëre alióve corpore, neque exteriùs cum Heua locutum, ſed interiùs eam tentaſſe, eodem modo quo nos de facto idem dæmon tentare ſolet; Quia (inquit) multa ibi ſunt quæ non poſſunt de ſerpente materiali aut ficto intelligi: vt, quòd eſſet *callidior cunctis animantibus*; quòd loqueretur; quòd Heua non fuerit territa audiens animal irrationale ſecum loquens, & alia multa quæ ibi Caietanus ponderat. Quòd autem, inquit, dicatur ſerpens non vrget, quia paſſim diabolus in Scriptura vocatur ſerpens & draco; ergo non colligitur fuiſſe verum ſerpentem ex eo, quòd eo nomine vocetur in Scriptura.

Caietani periculoſa.

20 Hanc ſententiam meritò P. Suarez ſuprà dicit eſſe valdè periculoſam: eiuſmodi enim narrationes non debent ad metaphoras transferri, niſi quando aliunde manifeſtè conſtat metaphoticè dictum; in præſenti autem nec ratio nec auctoritas ſuadet ibi eſſe metaphoram, ergo liberaliter id eſt intelligendum, vt & intellectum eſt à D. Thoma 2.2. quæſt.165. attic. 2. ad 2. & 3. & Theologis omnibus, à Patribus, Baſilio Homilia de Paradiſo, Ambroſio lib. de Paradiſo cap. 12. & lib. de Fuga ſæculi cap.7. Auguſtino lib.4. de Ciuitate cap. 11. Theodoro quæſt. 34. & 35. in Geneſin, Ruperto lib.3. in Geneſin, Chryſoſtomo Homil. 16. in Geneſin, aliiſque apud Suarium num.3. Idem probat contextus ipſe Scripturæ: nam verba illa, *Serpens dixit ad mulierem, &c, reſpondit mulier*, non poſſunt de tentatione purè interna intelligi, ſed neceſſariò denotant colloquium aliquod verum externum. Confirmatur id ipſum à D. Thoma 2.2. q.66. art.2. ad 2. quia in ſtatu innocentiæ non habebat dæmon poteſtatem immutandi interiùs phantaſiam mulieris; nam ille modus immutandi arguit ſubiectionem quamdam ex parte hominis: non enim eſt dubium, quin ſit magna imperfectio, quòd poſſit mihi turbari aut immutari phantaſia ab altero; vt cùm nihil re ipſa ſit quod cognoſcam, putem me verè cognoſcere; ergo non potuit ſerpens ve-

Arguitur Primò auctoritate Patrũ; Secundò. Scriptura.

21 rè internè Adamum tentare. Vide Suarium benè vrgentem hoc argumentum, oſtendentémque non eſſe eamdem rationem de immutatione quæ fit per ſenſus in corpore ficto, quia tunc homo ipſe in ſe non tangitur, ſed corpus quod aſſumitur; homo autem agnoſcit id quod in eo corpore verè cognoſcibile eſt, quia reuera ibi ſunt qualitates quæ emittunt tales ſpecies ſufficientes ad efficiendam viſionem, ſicut in iride collóve columbæ: at ſi immediatè ipſa phantaſia turbaretur, id eſſet agere immediatè in hominem, & quidem in malum illius; quod ſine dubio repugnabat perfectioni illius ſtatus, vbi nec minimus poterat error eſſe. Additque benè Suarius, Si ſemel poterat eo modo diabolus phantaſiam immutare, vix poſſe explicari, cur non & motus appetitus excitare etiam poſſet. Conſtet ergo Caietani ſententiam periculoſam nimiùm eſſe.

Argumenta ipſius ſoluuntur.

Argumenta illius valdè ſunt debilia; nam oſtendemus ſtatim, facilè ea inconuenientia vitati. Quòd enim *ſerpens* dicatur *callidior cunctis animantibus*, ſicut Caietanus intelligit de ſolo dæmone, & tamen de illo vt ſic facit comparationem cum animantibus, poſſumus nos etiam de ipſo dæmone in ſerpente loquente idem intelligere; & tunc adhuc meliùs fiet comparatio illius cum animantibus, quatenus ſaltem in apparentia ſe oſtendit vt animal; quod non habet, ſi accipiatur dæmon ſecundùm ſe. Fortaſſe autem poteſt etiam dici ſerpens vt animal eſt & ſecundùm ſe callidior: proptereà enim Chriſtus voluit nos eſſe prudentes ſicut ſerpentes; quod ſine dubio denotat eſſe animal aſtutum & prudens: in quo autem ea prudentia conſiſtat non eſt huius loci. Vide P. Pererium lib.6. in Geneſin, q.1. Cur autem Heua non ſit territa, dicetur paulò pòſt.

Quod denique aliquando in Scriptura ipſe 22
diabolus independenter à corpore aſſumpto dicatur ſerpens & draco, non probat in hoc loco illum ita accipi; nam ex textu contrarium hìc conſtat. Adde, fortè ideò in aliis locis eum dici ſerpentem & draconem, quia alluditur ad hunc, in quo per ſerpentem primò locutus eſt: quòd ſi in hac tentatione non fuiſſet vſus forma ſerpentis, fortè in aliis locis non vocaretur ita abſolutè ſerpens; vnde potiùs oſtenditur debuiſſe aliquando verè per ſerpentem loqui, vt tale nomen retineret.

Aliorum ſententia refellitur.

Aliorum oppoſita ſententia eſt, ſerpentem verum & materialem ita eam tentationem cauſſaſſe, vt virtute naturali & propria fuerit locutus; quia verò durum videtur talem virtutem ſerpenti tribuere, dicunt alij tantùm ſupernaturaliter & ex eleuatione diuina, verè locutum in proprio ſuppoſito independenter ab vlla rationali perſona ibi apparente. Tota tamen hæc ſententia improbabilis eſt tam in Philoſophia quàm in Theologia; quæ non admittunt vllum animal rationis capax, quódque loqui propriè, intelligere & reſpondere queat, niſi hominem; quod autem naturaliter id non effecerit, vt primi dixère, patet: nam ſi ille habuiſſet eam virtutem, ceteri qui nunc exiſtunt eamdem haberent, intelligerent, loquerentur, &c. quod euidenti experientiæ repugnat; ſequela verò probatur; nam Deus non abſtulit illis naturam vímque intellectiuam naturalem, ſi quam habe-
bant. Quòd verò Secundò alij dicunt id factum 23
diuinitus, etiam eſt improbabile; quia ſi natura ſua ſerpens non eſt intellectiuus, formare quidem verba poſſet, non poſſet tamen diuinitus fieri intelligens; ſicut & pſittacus ea de facto format, at neque ea intelligere poteſt etiam diuinitus, nec colloqui cum hominibus propriè. Adde contra eam ſententiam, etiamſi diuinitus eleuari poſſet ſerpens ad intelligendum, non tamen vllo modo debere in præſenti admitti; quia in ordine ad mentiendum & decipiendum hominem non potuit Deus tale facere miraculum.

Diabolus in vero ſerpente tentauit Heuam.

Dicendum ergo eſt, diabolum in forma ſerpentis vel in vero ſerpente locutum & tentaſſe Heuam. Quòd diabolus verè locutus ſit conſtat ex illis locis, in quibus diabolus dicitur cauſſa illius peccati; hoc enim non potuit efficere inſtigando ſerpentem (vt ſupponimus) quia ſerpens non eſt rationis capax; ergo debuit immediatè id præſtare per ſe formando in ſerpente voces eas. Quòd autem forma ſerpentis interuenerit contra Caietanum oſtenſum eſt. Vtrùm autem fuerit verus ſerpens, an fictus ſeu apparens, non eſt ita certum, quia ex vna parte Angeli tam boni quàm mali non ſolent aſſumere vera animalium corpora quando apparent aut loquuntur,

loquuntur, ergo non fuit verus ſerpens: aliunde autem, niſi dicamus in vero ſerpente illum locutum, non intelligimus loca Scripturæ cum tanta proprietate quantam videntur exigere; neque eſt quòd impugnet veri ſerpentis aſſumptio-
24 nem: nam licet ordinariè non aſſumant Angeli vera corpora animalium, certum tamen eſt poſſe ea aſſumere. Et fortaſſe Angelus ille, qui linguam aſinæ Balaam mouit, dici poteſt aſſumpſiſſe aſinæ corpus quoad illum effectum. quod ad quæſtionem de nomine reduci poteſt. Vtraque ſententia eſt probabilis; probabiliorem tamen iudico hanc ſecundam propter dicta; neque in hoc puncto iudico neceſſum eſſe recurrere cum aliquibus ad prohibitionem Dei, quaſi non permiſerit dæmonem per fictum & apparentem ſerpentem, ſed per verum loqui: non enim video quæ ſpecialis ratio vel in ordine ad minuendam vim tentationis aut ad alium finem fuerit poſita, in eo quòd per verum potiùs quàm per fictum tentaret, nec puto diabolum id ex ſe vllo modo curaſſe; vnde, etiamſi fuerit in eius electione, poteſt dici verum elegiſſe; quia faciliùs poterat non laborando in formatione corporis per verum loqui; & quoad

Occurritur obiectioni. intentum ſuum idem erat. Indecentiam autem, ſi quæ ibi poteſt eſſe maior in aſſumptione veri quàm ficti corporis, non eſt credendus curaſſe dæmon, qui haud ita eſt ſcrupuloſus & teneræ conſcientiæ: ſi enim apud Gentiles corpora lapidea & lignea aſſumpſit paſſim, cur non & ibi aſſumeret vnius veri animalis, quod longè perfectius eſt quàm ſtatuæ mortuæ idolorum? addo tamen, probabile eſſe, Deum illi prohibuiſſe, ne eligeret alia animalia perfectiora, columbam v. g. aut leonem, elephantem, &c. quæ fuit ſententia D. Auguſtini lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 3. cuius ea reddi poteſt ratio, ne animalia ea perfectiora & homini magis familiaria redderentur ab ea tentatione toti generi humano inuiſa.

25 Qualis autem fuerit ille ſerpens, & cuius ſpeciei, eſt incertum; neque habet probabilitatem quod aliqui dicunt, fuiſſe vnum qui faciem habet virginis: talis enim ſerpens à nullo agnoſcitur.

Colubrum fuiſſe probabilius eſt. Si autem in re dubia aliquid determinari poteſt, probabilius eſt fuiſſe colubrum, qui eſt ordinarius ſerpens; & de quo intelligunt communiter omnes dictum Chriſti, *Eſtote prudentes ſicut ſerpentes:* Chriſtus autem videtur ad illum alludere de quo dicitur, *Sed & ſerpens erat callidior cunctis animantibus terræ.*

Reſtat iam explicare, quomodo Heua non fuerit territa, dum ſerpentem ſecum loquentem audiret. In quo puncto difficultas non eſt, cur non horruerit ſerpentem: cùm enim tunc omnia animalia eſſent ſubiecta homini, & nullum ei nociuum, non erat cur horreret illum. Et fortè diabolus, qui iam decreuerat antè Heuam tentare, mouerat priùs ſerpentem, vt ad Heuam frequentiùs accederet, fierétque illi magis familiaris, vt videtur inſinuare Damaſcenus lib. 7. de Paradiſo capite 10. Eſt ergo difficultas, quî factum eſt, vt Heua non fuerit territa au-

Sententia Magiſtri & aliorum. diens animal irrationale loquens. Cyrillus, Magiſter Sententiarum, Abulenſis & alij apud Suarium numer. 29. docent, Heuam putaſſe cetera etiam animalia, aut ſaltem aliqua, loqui poſſe, ideóque non fuiſſe miratam ſerpentis loquelam. Verùm D. Thomas hîc quæſt. 94. art. 4. ad 1. ait, non debere eam ſententiam Magiſtri defendi. Ratio autem eſt manifeſta, quia ille error Heuæ fuiſſet craſſiſſimus, & maior multò quàm iam ſit in vlla ferè quantumuis ſtulta femina.

Refutatur. quod abſurdum eſt. Vt enim diximus ſuprà ex Auguſtino, vel minimus error etiam nullius mo- 26 menti repugnabat illi ſtatui; longè ergo magis hîc. Nec ſufficit dicere, illum non fuiſſe errorem, ſed carentiam cognitionis: id, inquam, non ſufficit, quia ibi non ſolùm ignorauit Heua bruta non loqui, ſed debuit habere abſolutum iudicium, quòd loquerentur; tale autem iudicium poſitiuus error eſt, ergo.

Sententia probabilior: Heua aliquid intellexerat de Angelis. Probabilior huius difficultatis ſolutio eſt, Heuam aliquid intellexiſſe de Angelis, quòd loqui poſſent cum hominibus per animalia, ideóque putaſſe aliquem ex illis ſecum loqui per ſerpentem, ideóque haud fuiſſe miratam.

Obiectio Prima. Dices Primò, Ergo ſaltem errauit, quòd putauit illum eſſe ſpiritum bonum: ſi enim iudicaſſet eſſe dæmonem, non crediſſet illi, ſed fugiſſet potiùs.

Reſponſio. Reſpondeo, poſſe dici eam quoad illud punctum non attendiſſe, nec ſe reflexiſſe ad conſiderandum, eſsétne bonus an malus: in quo locum habere videtur inconſideratio. Ita reſpondet Suarius ſuprà. Habet tamen hæc reſponſio maiorem quàm apparet difficultatem; nam inde ſequitur, potuiſſe in eo ſtatu eſſe peccatum ex inconſideratione: ſi enim illa tunc ſe non reflexit, an eſſet bonus ſpiritus an malus, & cum illo locuta eſt; ergo ſi fuiſſet prohibitum non loqui cum malo ſpiritu, permiſſum verò cum bono, illa tunc venialiter peccaſſet ex inaduertentia; quod tamen conſtantiſſimè à P. Suario negatum eſt ſæpè ſuprà.

Confirmatur. Confirmo interrogando, an ea carentia reflexionis fuerit libera & voluntaria in femina, an

27 non. Si primum, iam ſupponitur peccaſſe reſpondendo, quia affectauit ignorantiam periculoſam; quod videtur eſſe contra omnes negantes in eâ locutione peccatum: ſi verò non fuit voluntaria, ergo etiamſi ex ea ſecutum fuiſſet aliquid in ſe grauiter prohibitum, non fuiſſet peccatum mortale, ſed veniale ex inaduertentia, quia apprehenſa fuiſſet aliqua malitia, non tamen diſtinctè, an grauis, an leuis, ſicut dicitur apprehendiſſe ibi eſſe Angelum, non tamen an bonus, au malus. Quòd ſi dicatur, illam ſciuiſſe Angelos etiam bonos per corpora loqui ſine hæc ſiue illa, adhuc difficultati non fit ſatis; quia illa non ſolùm iudicauit in communi eos loqui per corpora, ſed in particulari de ea locutione, ergo tunc formauit hoc iudicium, *Hic loquitur Angelus bonus*; tale autem fuit erroneum, quidquid ſit de altero vniuerſali abſtractiuo; ergo non liberatur femina ab aliquo errore.

Ideò fortè alius reſpondebit, illam formaſſe hoc iudicium, *Probabile eſt, Angelum bonum mihi loqui:* quod iudicium videtur verum; nam licet reuerà non fuiſſet Angelus, fuit tamen probabile Angelum eſſe. Sed neque hæc ſolutio ſatisfacit, quia nec quidem probabile fuit Angelum loqui bonum; nam improbabilie erat, Angelum bonum aſſumpturum tam vilis animalis formam. Secundò, quia improbabile etiam fuit, Angelum beatum dicturum aliquid contra Dei præceptum, & incitaturum ad tranſgreſſionem illius; ergo nec quidem probabiliter potuit ſine errore tale iudicium formari.

Heua peccauit protrahendo colloquium cum ſerpente. Ideò ego crediderim, non abſque culpa ſaltem leui Heuam colloquium illud cum ſerpente habuiſſe; docui enim ſuprà, potuiſſe in illo ſtatu eſſe peccatum veniale. Vel ſi videtur durum aſſerere, incepiſſe primò feminam à venia-

li

femina dixerit quaſi dubitanter, *Ne fortè moriamur*, non tamen verè dubitaſſe in fide, ſed tantùm dubitaſſe, quando eſſet ea mors incurrenda; aut, an tantùm comminatoriè, an omnino abſolutè ea pœna à Deo impoſita eſſet. Tertiò argumentantur: Illud peccatum non potuit eſſe veniale, quia in eo ſtatu non potuit eſſe initium à veniali; neque item mortale, quia parua res erat audire ſerpentem, ergo nullum fuit. Quia verò ſaltem mentiendo videtur Heua peccaſſe, dum dixit præceptum ſibi eſſe ne tangeret arborem; eam hi excuſant, dicúntque fortè ab Adamo ita intimatum Heuæ præceptum; per hoc tamen faciunt hi authores Adamum falſi reum, licet Heuam liberent. Secundò, eam excuſant à prædicto mendacio, quia fortè Deus ipſe etiam tactum prohibuit, licet à Moyſe non fuerit explicatum; vel denique quia ita intellexit Heua ea verba, *Ne tangeremus in ordine ad comedendum*. Hæ tamen duæ excuſationes videntur non ſubſiſtere, quia, vt ipſi excuſantes docent, dum agunt, vtrùm Adam ſeductus fuerit, explicatio textus, quæ aliquid addit textui quod ex illo non colligitur, aut neceſſarium non eſt ad textus intelligentiam, miſera eſt; at ex verbis Moyſi nequaquam quidquam de tactu colligitur, ab Heua autem vt valdè diſtincta ſunt ea duo poſita, *Ne comederemus & ne tangeremus*. quod ſine dubio aliquid eſt diſtinctum ab eo ne tangamus in ordine ad comedendum: iam enim id ſupponitur dictum in τὸ *Ne comederemus*, ſi enim non poteſt comedere, non poteſt etiam tangere animo comedendi. Ad punctum principale redeundo dico, non eſſe improbabile, ante illa ſecunda verba ſerpentis fuiſſe iam peccatum aliquod Heuæ. quæ eſt manifeſta ſententia Chryſoſtomi homil. 16. in Geneſ. vbi Heuam grauiter reprehendit, quòd ſtatim initio colloquium non interruperit, & id magnæ Heuæ negligentiæ tribuit. Reſpondebis cum P. Suarez, Chryſoſtomum moraliter potiùs locutum quàm hiſtoricè; hæc tamen explicatio haud ſufficiēs eſt, quia eodem modo omnes abſolutas Patrum ſententias eludere liceret. Stant item pro eadem ſententia Caietanus in Geneſin, & Pererius lib. 6. in Geneſin quæſt. 1. licet fortè non eodem modo explicent, quale fuerit illud primum peccatum. Ego eam probo oſtendendo ab omnibus ferè debere concedi aliquod interueniſſe peccatum, qualecumque illud ſit: nam (vt ſuprà oſtendi) explicando cur Heua non fuerit territa audiens ſerpentem, videtur neceſſariò illa iudicaſſe fuiſſe dæmonem, alioquin decepta fuiſſet; deceptionem autem vllam ei negat Suarez & alij: arqui eò ipſo quòd iudicauerit eſſe dæmonem, tenebatur non conferre cum eo ſermonem: tentatori enim non erat neceſſarium reſpondere: tenebatur enim fugere occaſionem illam, quam ſine dubio iudicauit eſſe periculoſam, ergo aliqua culpa interuenit ibi in continuando eo colloquio; ideò benè ait Chryſoſtomus ſuprà, Congruum erat ſtatim, vt ipſa auerſaretur & fugeret eius conſuetudinem. Nec ſufficit dicere, id quidem futurum melius, at non propterea malum fuiſſe continuare ſermonem; quia nulla neceſſitas naturalis talis interruptionis oſtenditur; hoc, inquam, non ſufficit: nam ſi nouit eſſe conſultius interrumpere, certè id nouit, eò quòd per colloquium in periculum aliquod peccati ſe coniiciebat; at eo ipſo aliqua debuit eſſe culpa non vitare tale periculum, ergo non continuauit ſine peccato. Malè autem dicitur, non oſtendi rationem naturalem neceſſitatis fugiendæ occaſionis, quia hoc ipſo quod apprehenditur periculum graue, naturalis ratio dictat illud eſſe vitandum, niſi ſubſit aliqua alia cauſſa; quæ quodammodo vrgeat; qualis tunc non interueniebat: præterquam, quod ſermonem cum diabolo miſcere diſputando, cur Deus nobis aliquid præceperit, videtur eſſe ex ſe malum; neque hoc ignorabat tunc Heua, quia & nos id ſcimus; qui tamen minorem longè habemus ſcientiam quàm Heua habuerit.

Tertium. 3 *Oppoſita ſententia probabilior eſt.* *Probatur Primò.* 4 *Heua agnouit dæmonē, & peccauit cum eo loquens.* *Fugienda occaſio peccati.*

Secundò probatur, quia ſicut Suarez aſſerit fuiſſe in Heua excitatum appetitum peccaminoſum excellentiæ diuinæ, eò quòd ſerpens dixit, *Eritis ſicut Dij*, ita probabiliſſimè diſcurrit Pererius ſuprà, dum ait, eo ipſo quòd ſerpentem audiuit cum quadam quaſi admiratione & indignatione dicentem, *Cur præcepit vobis Deus vt non comederetis?* Heuam ſtatim prorupiſſe in aliquam diſplicentiam, quòd Deus ſibi id prohibuerit, & poſuerit legem illam, non verò reliquerit perfectam libertatem ad comedendum de eo fructu; ad eum modum quo multi dicunt, Angelos peccaſſe, eò quòd non libenter habuerint ſibi à Deo imponi præceptum aliquod præter naturalia: quod peccatum non negatur à Suario in Angelis, ſi de impoſitione eius præcepti liberi conſtaret; cùm ergo in præſenti de præcepto conſtet, & ex modo quo interrogauit ſerpens, potuiſſet excitari ea cognitio in Heua, quæ anteà non erat excitata, potuit ipſa indignè ferre eam impoſitionem præcepti, in qua iam includitur ſuperbia: eſt enim nimius affectus non ſubiacendi alteri, & inordinatus amor propriæ excellentiæ & libertatis, nolle, aut indignè ferre, ſibi à Deo impoſitum præceptum. Quæ ratio etiam mouit Caietanum vt opinaretur, à ſerpente non ſola ea duo verba propoſita etiam prima vice, ſed multa alia, quibus grauitatem & moleſtiam illius prohibitionis perſuadere poſſet. Ego tamen non puto neceſſarium eſſe ea plura verba ponere, ſed in illis ſolis ſpeciali modo prolatis potuiſſe denotari à ſerpente ſufficienter moleſtiam eius præcepti. Sic ſolùm interrogando poteſt vnus alium concitare ad indignationem contra Superiorem præcipientem dicendo, Cur tibi talem rem Superior prohibuit? ea enim maximè ex ſono & modo multum ſolent innuere; & non eſt dubium quin à ſerpente fuerint cum acrimonia prolata; ergo potuit Heua tunc concipere eam diſplicentiam & indignationem ob rationem datam.

Probatur Secundò. *Heua indignata in Deum.* 5

Hinc Tertiò argumentor: Data poſſibilitate talis peccati, & ſaluatur auctoritas communis, quod à ſupebia initium ſumpſerit omne peccatum, & non eſt neceſſum laborare ad defendendam Heuam ab omni culpa in ea colloquij protractione; quod valdè difficile eſt, & expreſsè contrarium Chryſoſtomo, vt oſtendimus: cur ergo non dicemus eam tunc peccaſſe? Iam oportet reſpondere his quæ pro oppoſita ſententia allata ſunt. 6
Ad D. Thomam, fateor ea quæſt. 163. art. 1. ad 4. id indicare; fortè autem non voluit negare aliquam ſuperbiam ante ſecunda verba ſerpentis, ſed completam & integram: nam ex appetitu non ſubiacendi Deo, & ex appetitu ſimilitudinis in ſcientia boni & mali integratur vna ſuperbia. & hoc modo intelligendi ſunt, qui dicunt Adamum peccaſſe appetendo ſimilitudinem cum Deo: nam ea prior ſuperbia fuit quaſi fundamentum ſecundæ, & ita pro vna reputatur. Ad locum autem Scripturæ, quòd Deus irriſerit Adamū dum dixit, *Ecce Adā quaſi vnus ex nobis factus eſt*, dicimus inde

Probatur Tertiò. *Rationibus in contrariū allatis reſpondetur Primò.* *Secundò.*

inde optimè probari eum appetiiſſe ſimilitudinem in ſcientia; non tamen ſequitur, feminam non priùs indignatam propter prohibitionem poſitam. Meliùs nos ex hoc loco arguemus infrà contra aliquos, ad probandum Adamum etiam fuiſſe deceptum. Ad rationem verò inde ſumptam, quòd peccatum illud non potuerit eſſe mortale, facile dicimus, ex ſe valdè graue eſſe, indignè ferre Deo ſubiici, & ſibi ab eo legem imponi: item iam eſt oſtenſum, etiam protrahendo colloquium cum ſerpente peccaſſe; at hoc fortè fuit poſt peccatum impatientiæ & ſuperbiæ, iuxta hucuſque dictum.

Tertiò.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quale fuerit Heuæ peccatum.

PRimò inquirimus, vtrùm habuerit peccatum infidelitatis credendo dicto ſerpentis, & qualem poſtcà ſimilitudinem cum Deo deſiderauerit.

7 Illi qui Heuam peccaſſe negant ante ſecunda verba ſerpentis, vt defendant initium omnis peccati fuiſſe ſuperbiam, docent, antequam femina vel de dictis Dei dubitaret, vel ſerpenti crederet, appetiiſſe ſimilitudinem cum Deo. Vt verò explicent, quòd iudicium præceſſerit hanc apprehenſionem, dicunt non fuiſſe neceſſarium vllum iudicium erroneum, non ſolùm contra fidem, ſed nec in materia naturali, ſed ſolùm apprehendiſſe excellentiam illam in quadam ſcientia ſibi ſufficienti ad vitam, & ad regendam ſeipſam, & illam appetiiſſe ſine ordine ad Deum; ad quod ſufficiebat apprehendere illam ſcientiam vt poſſibilem, prout reuerà poſſibilis erat: inordinatio autem quæ adiungebatur, non fuit ex parte obiecti cognita, ſed ex parte modi, quia nimiùm ſe amando eam appetiit.

Aſſertio quorumdam.

Hæc doctrina non videtur ſatis clara, éſtque haud conformis multis aliis principiis auctorum illius, maximè in materia de peccato Angelorum: & in præſenti vix explicari poteſt illud peccatum ſine aliquo præuio errore, licet non contra fidem, ſaltem contra rationem naturalem. quod non volunt vllo modo admittere. Iam ergo oſtendo quod dixi, & in primis rogo, in quo conſiſtebat ille nimius amor ſui (ſimili argumento ipſi vtuntur contra Scotum dum agunt de peccato Angelorum) non in eo, quòd fuerit valde intenſus; nam intenſio actui bono non dat malitiam, ſed auget bonitatem: non in eo, quòd Heua ſe amauerit, quia ipſa erat obiectum honeſtum, ideóque amor ſui honeſtus fuit; ergo ex amore ſui vt tali non poteſt deſumi vlla ratio malitiæ, quando non tranſitur ad aliud obiectum malum ſibi amatum, vt benè in ſimili concluſimus cum P. Suario contra Scotum de peccato Angelorum. Malè ergo eam inordinationem ponunt in modo ſeu nimietate amoris ſui; debemus ergo venire iam ad excellentiam ſeu ſcientiam volitam, vbi rurſus rogo, an ſolùm appetierit illam ſcientiam, quam hi dicunt fuiſſe poſſibilem feminæ; cùm autem illa ſcientia eſſet obiectum bonum, non potuit eſſe amor ille malus, multò minus ſuperbiæ. Neque

Refellitur Primò; & oſtenditur variè error Heuæ.

8 ſatisfacit quod reſpondetur, ideò ibi eſſe inordinationem, quia illa ſcientia ſine modo & menſura proponebatur. Rogo enim, quid eſt, *Proponebatur ſine modo & menſura?* An quod iudicium illud nihil dixerit, quanta futura eſſet ea ſcientia? at hoc non eſt peccatum, tum quia ſe non tenet ex parte voluntatis, ſed iudicij antecedentis omne peccatum; tum quia ea ſolùm eſt præciſio in eo iudicio, quæ non cauſſat vllam deformitatem. Si verò dicat propoſitam eam ſcientiam ſine modo, id eſt per actum iudicij valdè intenſum, tunc etiam id eſt impertinens ad peccatum; præterquam quod id non denotatur propriè per τὸ *ſine modo*: ſi verò dicat, quòd intellectus propoſuerit vnam ſcientiam ſine menſura quaſi infinitam, tunc iam id ſe tenet ex parte obiecti; & conſequenter cùm crediderit Heua eam ſibi eſſe poſſibilé, iudicauit aliquid falſum; ergo non poteſt ibi explicari peccatum illud ſine aliquo præuio errore.

Secundò idem probo ex doctrina D. Thomæ & omnium ferè Theologorum, qui ſupponunt feminam non appetiiſſe rem honeſtam inordinatè, ſed appetendo rem ſibi repugnantem peccaſſe: nam expreſsè dicit D. Thomas eâ quæſt. 163. art. 1. in corp. eam appetiiſſe, vt per virtutem propriæ naturæ determinaret ſibi quid eſſet bonum, & quid malum; vel vt per ſe ipſam præcognoſceret, quid eſſet bonum & malum. Ecce obiectum volitum in ſententia D. Thomæ. Atqui totum hoc eſt impoſſibile homini; nam per virtutem propriæ naturæ non poteſt eam ſcientiam habere, nec quidem diuinitus: non enim erit per virtutem propriæ naturæ, ſi per eleuationem eam obtinet; ergo aliquid impoſſibile ex parte obiecti appetiit. Hinc argumentor in ſententia aduerſa: Non poteſt eſſe appetitus alicuius obiecti, niſi præcedat iudicium de illius poſſibilitate; ergo antequam Heua appeteret eam excellentiam, illam iudicauit vt poſſibilem; ergo debuit præcedere error in intellectu ante peccatum. Nos, qui ante hunc appetitum iam agnouimus peccatum illud impatientiæ & ſuperbiæ ex affectu libertatis & fugæ ſubiectionis Deo, facilè poſſemus in præſenti concedere, illam erraſſe, ſed de hoc ſtatim. 9

Secundò. Heua appetiit rem malam, non verò bonam malè.

Denique Tertiò idem ſuadetur, quia inexplicabile eſt, quomodo Heua appetiiſſet eam excellentiam, quam ſerpens propoſuit, ſi non crediidiſſet illam eſſe poſſibilem, vel ſi verbis ſerpentis fidem non adhibuiſſet; id enim in nobis experientia patet: ſi enim quis tentet nos inducere ad aliquid, non poſſumus efficaciter appetere, niſi illud credamus eſſe nobis poſſibile. Dico *efficaciter*; nam appetitus inefficax poteſt fortè eſſe in ſola apprehenſione; at talis non videtur eſſe peccatum; ergo aſſenſum præſtitit Heua verbis ſerpentis: hic autem in primis negauit eos morituros; vnde moraliter videtur eſſe certum, Heuam ſaltem de illa morte dubitaſſe. Secundò, propoſuit illis ſimilitudinem cum Deo obtinendam per cibum, ergo illam iudicauit vt poſſibilem per illam viam; atqui hoc erat falſum, ergo habuit aſſenſum falſum ante ſecundum eum actum.

Tertiò. Heua credidit ſibi poſſibilem excellentiam à ſerpente promiſſam.

Reſpondebis, non eſſe credibile, Heuam ex ſola atteſtatione ſerpentis, qui non eſt vſus rationibus ad perſuadendum, crediidiſſe tam facilè ſe non morituram, maximè cùm eſſet benè in fide fundata. Sed contrà, quia in re quam Heua non videbat, ſed ſolùm obſcurè crediderat marito atteſtanti, facilè, cùm primùm alter dixit, *non ita futurum*, potuit ſaltem dubitare; imò quia res videbatur per ſe rationi contraria, vt cùm alij fructus non nocerent, ille ſolus tam pulcher aſpectu noceret ſtatim ad primam oppoſitionem ſerpentis, maximè adiuncta ea ratione, *Scit enim Deus, quòd in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi veſtri*, &c. cùm nec aſſueuiſſet diſputationibus, nec vereretur fraudem in ſerpente (vt ſupponit ipſe Suarez) facillimè potuit, antequam eam 10

Replicatur.

Soluitur.

excellentiam

excellentiam appeteret, iudicare illam eſſe poſſibilem. Neque obeſt, quod fuerit bene in fide fundata; nam in primis ſæpè homini etiam optimè fundato in fide occurrit tantùm ſimplex propoſitio contra fidem v.g. Non erit dies iudicij; Deus non eſt trinus; aut non eſt Purgatorium: & licet non excitentur ſimul rationes, quibus id videatur probari, vexare tamen hominem ſolet tentatio. Et noui aliquos, qui hoc ſolo modo tentati vix poterant ſe extricare. Ergo potuit hoc modo Heua tentari, & tandem ſuccumbere; etiamſi ſerpens non poſuerit probationes ſui intenti. Adde, Heuam fortè ab Adamo, qui non putauerat ita tunc eſſe neceſſarium, non fuiſſe admodum in eo puncto inſtructam; & quia primus erat conflictus, nec pro illo præmonita, potuit facilè decipi. Denique, licet inſtructionem bonam dediſſet Adamus, potuit eam tunc non reuocare in memoriam, ſed quaſi illius oblita, magis credere ſerpenti contrarium dicenti.

Heua decepta eſt ante peccatum ſuperbiæ. Igitur in quæſtione præſenti probabilius iudico, ante illud ſecundum peccatum Heuam fuiſſe deceptam. quæ eſt ſententia P. Cornelij à Lapide in locum Pauli 1. ad Timoth. 2. vbi in ſenſu litterali ad hoc propoſitum interpretatur iſta verba Pauli ibidem, *Mulier ſeducta in præuaricatione fuit*: id eſt, Vbi ſeducta eſt, præuaricari incepit & peccare. Et verò nec dubitat ibi Cornelius de iſto ſenſu, quem & per ſe notum tradit; nec vllum alium ab aliquo interprete refert traditum. Clariùs autem diſtinguendo duo peccata ſuperbiæ, vnum ante infidelitatem, alterum poſt, eamdem
11 doctrinam tradidit noſter Pererius: & ſanè ſi P. Suarez agnouiſſet peccatum in Heuâ ante ſecunda verba ſerpentis, non negaſſet illud fuiſſe infidelitatem ante ſecundum peccatum ex appetitu ſimilitudinis cum Deo; nam tunc ceſſaret argumentum, quo mouetur, ſcilicet quòd non fuerit error ante peccatum; & aliunde clarius explicuiſſet, quale iudicium præceſſerit ante illum ſecundum appetitum; vnde in hanc iuiſſet manibus & pedibus. Nos ergo, qui probabilius putamus illud peccatum præceſſiſſe, conſequenter infidelitatem ponimus ante ſecundum deſiderium. Addo etiamſi illud primum peccatum non poneretur, videri tamen probabilius fuiſſe deceptionem ante iſtum appetitum; quia verè non poteſt explicari quale iudicium verum præceſſerit ſufficiens ad talem appetitum, vt oſtenſum eſt. Et in hoc ſenſu Cornelius ſuprà locum Pauli intelligit, vt omnem præuaricationem ſeu peccatum præceſſerit deceptio; & vrgetur ex ipſa Heuæ excuſatione: cum enim totam cauſſam peccati refundat in deceptionem, *Serpens decepit me*, ſatis apertè innuit, ante omne peccatum fuiſſe deceptam; alioquin pro illo peccato, quod præceſſit deceptionem, non dediſſet excuſationem vllam.

Oppoſitio. Dices, Hinc deſtruitur altera pars noſtræ ſententiæ, de qua ſubſect. 1. ſcilicet ante errorem Heuam peccaſſe: quæ etiam expreſsè ab Auguſtino traditur lib. 11. de Geneſi ad literam cap. 30.

Solutio. Reſpondeo, Cornelium noſtrum, dum ita vniuerſaliter interpretatur locum illum Pauli, non placere nobis; nam Paulus ſolùm dicit fuiſſe ſeductã Heuam, initium verò peccati à ſeductione ſumptum non dicit; ſolùm ergo admittimus errorem ante appetitum illum, quo voluit eſſe ſicut Deus: ſi enim non credidiſſet id eſſe poſſibile, non
12 id appetiiſſet; & de hoc peccato vltimo, vt de maximo & propriè contra præceptum non comedendi, loquitur Paulus: nam illa prior ſuperbia, qua indignè tulit ſibi poſitam legem, non fuit voluntas tranſgrediendi præceptum. Poteſt enim quis indignari Superiori, quòd ſibi præcipiat, & nihilominùs ſimul velle facere quod iubetur, paſſim enim id contingit, maximè quando timetur pœna, ſi non obediatur; prout timebatur ab Heuâ antequam crederet ſerpenti promittenti, *Nequaquam morte moriemini*: & de hoc etiam peccato vltimo vt grauiori & directè contra legem & præceptum putauit ſe reprehendi à Deo. Primum autem illud tamquàm minoris momenti & purè internum non putauit ſibi obiici à Deo, ideò neque illud excuſauit: quoad vltimum verò rectè dixit deceptionem fuiſſe illius cauſſam, licet non ſuffecerit ea excuſatio, quia nec credere debebat ſerpenti; & licet credidiſſet non eſſe veram illam pœnam, nihilominus tamen debebat adhuc obedire Deo mandanti ne comederet. Non enim Deo obeditur propter ſolum timorem, ſed propter excellentiam & iuriſdictionem ipſius in nos.

Duo autem in præſenti reſtant declaranda: vnũ eſt, quæ tandem fuerit ea ſimilitudo cum Deo, quã falsò credidit: alterum, an fuerit formalis hæreſis; & quomodo crediderit ſe non morituram. Circa primum reſpondeo, facilè credidiſſe fructum illũ habuiſſe virtutem ad cauſſandam in ipſa ſcientiã boni & mali, qua eſſet ſicut dij, non quidem Deo in naturâ pares; hoc enim (vt benè docet S. Thom. ſuprà) non cadebat in hominem prudentem, qualis erat Heua; ſed per ſimilitudinem quamdam in eâ perfectione omniſcientis: in eâ autem ſimilitudine ſine dubio includitur magna excellentia, vnde potuit ea eſſe materia ſuperbiæ; appetiit enim per malum medium ſeu inordinatè propriam excellentiam, in quo conſiſtit propriè ſuperbia. *Heua credidit parem ſe fore Deo non in natura, ſed ſcientia.*

Quoad ſecundum benè docet Suarez num. 25. Heuam, licet peccauerit contra fidem, & amiſerit ſine dubio habitum fidei, non tamen peccaſſe cum pertinaciâ, ſed ex leuitate. Non enim eſt credibile, ait Suarez, illam reſolutè iudicaſſe. Deum fuiſſe mentitum, aut ex inuidia, ne fierent ſicut dij, prohibuiſſe illis eſum ligni: hoc enim eſt contra naturale lumen, quod non erat in Heua extinctum. Verùm hæc ratio non videtur eſſe bona; nam vix vllus vmquam hæreticus adeò ſtultus extitit, qui iudicauerit Deum mentiri: & tamen paſſim ſunt formaliſſimi hæretici, quia ad formalem hæreſim non requiritur iudicium de Dei mendacio, ſed ſufficit, ſi iudicetur, Deum non id dixiſſe; imò in hoc conſiſtit ordinaria hæreſis. Atqui non eſt ita improbabile Heuam tunc dubitaſſe, aut iudicaſſe etiam, Deum nihil tale dixiſſe Adamo, quia (vt ſupponimus) ipſa non audierat immediatè Deum, ergo ex hoc capite benè potuit habere formalem hæreſim. Aliunde ergo probanda eſt reſolutio, quia licet habuerit dubium formale non de veracitate Dei, ſed de reuelatione, & fortaſſe etiam iudicium in contrarium, non tamen eſt fundamentum ad dicendum id fuiſſe cum obſtinatione & pertinacia: neque enim fuit ibi occaſio ad eam obſtinationem, neque conſtat aliunde, ergo non eſt aſſerenda. Quòd ſi dicamus, eam iudicaſſe, à Deo non fuiſſe eam comminationem factam, ſed ab Adamo fictam, tunc non eſt cur ſimus ſoliciti in explicando ſenſu, in quo dubitauit de veritate verborum, quia abſolutè nec ea verba agnouit. Poſſumus tamen vlteriùs dicere, eam non dubitaſſe, talia verba Adamo à Deo dicta, & conſequenter non erraſſe negando ſimpliciter reuelationem, ſed iudicaſſe, non eſſe in eo ſenſu à Deo dicta. In quo puncto etiam eſt

Heuâ non peccauit cum pertinacia, ſed ex leuitate. 13

Probatur.

error contra fidem, vt de facto errat Caluinus; qui licet agnoſcat à Chriſto Domino dictum, *Hoc eſt Corpus meum*, ait dictum non eſſe de vero & reali corpore, ſed de figurâ illius: licet Heua agnouerit à Deo ea verba eſſe dicta, & ex hac parte non errauerit, potuit tamen eſſe infidelis, non credendo ea eſſe dicta in ſenſu quem præ ſe
14 ferunt, ſed cogitando fuiſſe ſolùm comminationem, vel facilè ſe obtenturam veniam, in quo fortè ſenſu Auguſtinus aliquando dicit Adamum putaſſe ſuam culpam futuram venialem. Vtrumque autem fuit hìc falſum, quia Deus id dixerat abſolutè & ſine limitatione; potuit ergo eo vtroque modo dubitare: probabilius autem videtur tantùm hoc ſecundo modo. Sic enim non erat ita iniurioſa in maritum, vt putaret eum finxiſſe eam comminationem, ſed vt ſummum ei tribuit malam intelligentiam illius comminationis, quod longè aliud eſt. Vltimò, Heua poſt ea peccata interna prodiit in eſum fructus, & tandem facta eſt cauſſa peccati in marito; cuius peccatum iam eſt declarandum.

SECTIO SECVNDA.

De peccato Adami.

IMportunis precibus vxoris illectus Adamus conſenſit in totius generis humani ruinam; & nolens contriſtare vxorem, ſe, illam poſteroſque perdidit omnes: circa cuius peccatum varia occurrunt diſcutienda.

SVBSECTIO PRIMA.

An primò peccauerit nimio in vxorem amore.

Status quæſtionis. QVærimus, an Adamus, dum, ne petitioni vxoris renueret: eamque contriſtaret, comedit de ligno peccauerit nimio in eam amore, nullum tūc aliud obiectum malum appetens quàm placere vxori; an verò propoſitis per vxorem verbis ſerpentis etiam fuerit in ſuperbiam elatus, & comederit, non tam animo vxori annuendi, quàm vt propoſitam conſequeretur excellentiam.

15 *Opinio Scoti.* Scotus apud Suarium ca 3. aſſerit ſolo nimio amore vxoris fuiſſe proſtratum. quod verba illa in excuſationem adducta denotant, *Mulier quàm dediſti mihi ſociam, dedit mihi de ligno, & comedi.* Et videtur eſſe expreſſa ſententia Auguſtini lib. 11. de Geneſi ad literam cap. 42. & clariùs adhuc lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 11. Addit Scotus rationem, quòd ſcilicet in Adamo cognitio ſui ſit, poſt cognitionem aliarum rerum; ergo non potuit primò peccare amore nimio ſui ſeu ſuperbiæ,
Reiicitur ratio Scoti. ſed amore nimio vxoris. Ratio tamen hæc leuiſſima eſt: nam licet cognitio ſui non fuerit prima, potuit tamen, poſtquam habuit cognitionem aliarum rerum, & etiam ſui, incipere peccando ex amore ſui: non enim neceſſarium fuit vt eo ordine quo cognouerat obiecta, eo peccauerit poſteà in illorum amore.

Suarij ſententia examinatur. Suarius verò à num. 4. cenſet omnino fuiſſe ſuperbiam initium peccati in Adamo; aitque illa verba ſerpentis, *Eritis ſicut dij*, occaſionem præbuiſſe peccandi tam viro quàm feminæ: quod probat num. 10. quia Deus ipſe Geneſis 3. videtur alludere ad hoc, dum ironicè dixit, *Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt, ſciens bonum & malum.* Adducit prætereà verba Chryſoſtomi homil. 18. in Geneſim, vbi in plurali loquens de Heuâ & Adamo ait, *Vult Deus per hæc verba in memoriam referre, quomodo decepti fuerint à diabolo per ſerpentem.* & infrà: *Ecce quod expectaſti factum eſt.* & homil. 31. in Matthæum in eumdem ferè ſenſum diſcurrit. Miror tamen hæc teſtimonia à Suario pro ſe citari, cùm in illis totum ſit de deceptione vtriuſque; ipſe autem cap. 4. fusè probet non fuiſſe Adamum ſeductum. Quòd ſi in eumdem ſenſum loquuntur (vt ſæpè ibi ait) Theodoretus, Nyſſenus, & Albinus, tunc etiam hi omnes erunt contra illum. Citat etiam Auguſtinum 16
14. de Ciuitate Dei cap. 13. vbi ait: *In occulto mali eſſe cœperunt: vt in apertam inobedientiam laberentur.* quod magis declarans Auguſtinus ait, *Vt vel illa verum crederet dixiſſe ſerpentem, vel ille Dei mandato vxoris præponeret voluntatem.* Adhuc magis miror hoc teſtimonium; nam in prima parte ſolùm dicit Auguſtinus peccatum interius fuiſſe ante comeſtionem. quod veriſſimum eſt, ſiue illud fuerit ſuperbia, ſiue nimius affectus erga vxorem. de quo iam diſputamus. In ſecunda verò parte expreſſiſſimè contra illum loquitur Auguſtinus, & pro Scoto; nam Adamo ſolùm tribuit præpoſuiſſe Dei mandato voluntatem vxoris. quod Scotus dicit, & à Suario hìc negatur.

Aliqua alia teſtimonia adducit, in quibus de vtroque, Adamo ſcilicet & Heua, dicit Auguſtinus, quòd rapere voluerint diuinitatem; ergo ambo peccarunt ex ſuperbia. Verùm neque hæc vrgent. Primò, quia non probant Adamum incepiſſe ab ea ſuperbia. Secundò, etiamſi Adamus numquam per ſuperbiā peccaſſet, dummodò Heua peccaſſet, poſſent abſolutè dici ambo peccaſſe per ſuperbiam; quia illud Heuæ peccatum fuit radix alterius: ſicut dicitur inuidia diaboli intraſſe peccatum in mundum, licet Adamus, per cuius peccatū mundus fuit deſtructus, non peccauerit tentatus à dæmone; ergo ex illis locis nihil infertur pro P. Suario.

In hoc puncto dico Primò: Si neceſſarium eſſet defendere Adamum non fuiſſe deceptum (vt credit Suarez propter locum Pauli, de quo paulò poſt) dicendum putarem, Adamum non peccaſſe eo peccato ſuperbiæ, quo appetiiſſet ſimilitudinem cum Deo à ſerpēte propoſitam: nam ſuprà vidimus, non 17
poſſe explicari, quomodo voluerit Heua comedere propter eam excellentiam obtinendam, niſi iudicauerit eam ſibi ex cibo prouenturā; & conſequenter niſi fuerit decepta: quod argumentum eodem modo probat, Adamum ſine deceptione non potuiſſe idem appetere; ergo ſi ei negamus deceptionem, debemus negare & ſuperbiam. Vnde concludo, non benè cohærere duas eas Suarij ſententias.

Secundò dico, abſolutè loquendo, probabilem *Probabile eſt, Adamum nimio vxoris amore proſtratum.*
eſſe ſententiam Scoti: quæ ſine dubio locis ſuprà citatis, maximè vltimo, quem pro ſe Suarius attulerat, valdè confirmatur. Et videtur eſſe communis ſenſus Catholicorum, quòd Adam comederit, vt placeret vxori. Idem perſuadet excuſatio *Probatur.*
ipſius: nam licet ſufficiens omnino non fuerit; non enim debebat magis amare vxorem quàm Deum; amor tamen naturalis in vxorem aliquo modo minuebat grauitatem peccati. Sicut ſi Abraham non obediiſſet Deo imperanti mortem filij, minùs peccaſſet, quàm ſi non obediiſſet mandanti, vt ſacrificaret arietem; & ſane potuiſſet, ſi non omnino delere culpam per illum amorem, eam ſaltem eleuare.

Hinc apparet non benè obiici à nobis, Ada-

Oppoſita difficultas ſoluitur.

mum peccatum peccato excuſaturum, ſi amorem nimium vxoris, qui peccatum eſt, pro excuſatione transgreſſionis attuliſſet, dicimus enim ſe non excuſaſſe amore illo vt peccaminoſo, ſed naturali & vehementi ex ſe bono, à quo facilè promanauit alter nimius & peccaminoſus; vt in Abrahamo contigiſſet, data eâ hypotheſi quam pro declaratione poſui.

18 Solùm videtur obeſſe huic reſolutioni illa Domini Dei ironia. Reſponderi tamen poteſt, ibi non de Adamo vt diſtincto ab Heuâ, ſed de vtroque dici, non quia vterque id appetierit; ſed quia Heua appetiit, & inde totum peccatum propagatum eſt; vnde quod eſt cauſſæ tribuitur effectui.

Æqualitas cum Deo, quā Adam appetiit, non fuit primum ipſius peccatum.

Tertiò tandem dico, probabilius fortè eſſe Adamum peccaſſe appetendo eam æqualitatem cum Deo, non tamen id fuiſſe primum peccatum illius. In primâ parte conuenio cum Suario propter aliqua Patrum teſtimonia, quæ abſolutè de vtroque dicunt habuiſſe illum appetitum; & maximè propter dicenda paulò poſt contra ipſum Suarium, quod ſcilicet Adamus fuerit verè deceptus, ex ea enim deceptione ſecutus eſt inordinatus ille ſuperbiæ affectus.

Probatur.

Secundam autem partem pono, quia, vt ſtatim dicam, ante peccatum non eſt Adamus deceptus, ergo non primo peccauit eam excellentiam appetendo; quia ſæpè dixi, talem appetitum non ſtare ſine errore intellectus; ergo primum peccatum non fuit ſuperbia, ſed amor inordinatus vxoris. Per hanc autem concluſionem ſic poſitam ſatisfacio Auguſtini teſtimoniis, qui ait, amorem vxoris fuiſſe cauſſam transgreſſionis, per quod non negat aliud poſteà ſuperbiæ peccatum ſubſecutum. Satisfacio item Patrum locis quæ pro ſe affert Suarius: concilio denique vtrumque teſtimonium Scripturæ; nam primum de excuſatione conciliatur per hoc, quod inceperit peccatum ab amore vxoris. Alterum verò de ironiâ, *Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt*, explicatur vt ſonat, concedendo etiam Adamum appetiiſſe ſimilitudinem cum Deo per cibum; ergo omnia perfectiſſimè ſaluantur per hanc vltimam concluſionem bimembrem: cuius vltimam partem adhuc magis confirmabo in ſolutione obiectionis ſequentis.

Pererij obiectio.

19 Ea fit ex Pererio lib. 7. in Geneſin ad illa verba, *Deditque viro ſuo*, ſic diſcurrente: Heua non eſt auſa Adamo proponere promiſſionem factam à ſerpente; ſtatim enim fraudem agnouiſſet Adamus: imò putat Pererius ſerpentem expreſsè monuiſſe Heuam ne quidquam diceret marito de ea promiſſione; vnde infert, Ergo Adam non potuit habere cogitationem eius excellentiæ & ſimilitudinis, quia nullus ei illam propoſuit; à ſe autem non potuit in talem cognitionem deuenire, ergo non potuit neque primò nec ſecundò peccare appetitu inordinato ſimilitudinis cum Deo. Quòd ſi propterea non negetur ab vxore fuiſſe Adamo propoſitam ſerpentis promiſſionem, & dicatur ipſe credidiſſe, tunc conſequenter dici poterit, primum peccatum illius fuiſſe nimium amorem non vxoris, ſed eius excellentiæ, quàm vxor illi propoſuit; ergo duæ concluſiones à nobis poſitæ non videntur conſiſtere poſſe.

Solutio Prima. Heua quid inſinuauerit Adamo.

Reſpondeo, probabilius eſſe, Heuam etiam inſinuaſſe Adamo ſibi promiſſum à ſpiritu quodam ſe futuros per illud lignum ſicut deos, & non morituros; & cùm nullum adhuc in ſe mortis ſignũ etiam poſt eſum experiretur; putauit fortè in vtraque promiſſione verum dixiſſe ſerpentem, & ſic perſuadere faciliùs potuit Adamo vt appeteret per cibum illam eamdem excellentiam. Et S. Auguſtinus lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 30. licet ſub dubio: vtitur enim aduerbio *fortaſſis*; putat Heuam cum ſuaſione propoſuiſſe Adamo eſum cibi, & idem ſentit Bellarminus, quem refert & ſequitur Suarez. Iam autem ad replicam, quòd 20
ſcilicet inde ſequeretur Adamum potuiſſe primò peccare ex ſuperbia, reſpondeo negando ſequelam, quia antequam Adamus audiret Heuam proponentem ſerpentis promiſſa, grauiſſimè peccarat ex nimio in vxorem amore: nam cum primùm eam vidit portãtem illud pomum: tenebatur eam reprehendere, & vt abiiceret à ſe obligare; erat enim caput illius, & debebat vitare in illa malum illud. Secundò peccauit Adam audiendo vocem vxoris, quia contra præceptum ſibi immediatè impoſitum à Deo non debebat permittere ſibi quidquam proponi ab vxore, multò autem minùs audire perſuaſionem: & ſanè Deus ipſe ſatis apertè inſinuat in ipſa auditione Adamum peccaſſe, ideò eum reprehendit diſtinctè, *Quia audiſti vocem vxoris tuæ*, &c. Vbi cùm benè Pater Suarius agnoſcat n. 13. Adamum peccaſſe audiendo vxorem, quia nimis remiſsè & indulgenter ac ſine vlla reprehenſione illam audiuit, non benè poteſt explicare, quomodo hæc remiſſio quæ primum peccatum eſt, ad ſuperbiam pertinuerit, aut quomodo fuerit poſt illam: nam ſi iam Adamus appetebat eam excellentiam, non poterat peccare remiſsè audiendo vxorem.

Solutio Secunda. Adamus grauiter peccauit ex nimio in vxorem affectu.

Confirmatur

Declaratur ratione à priori.

Declaro id ratione à priori: nam audire remiſsè & indulgenter in ipsâ actuali auditione conſiſtit; non poſt illam, ergo antequam perfectè audiret vxoris rationes, tenebatur filum abrumpere, & eam corripere: ergo ante ſuperbiam fuit peccatum illud remiſſionis. Confirmo: Non ſolùm ille ſubditus cenſetur contra Regem infidelitate peccare qui conſentit alteri ſuadenti necem Regis, ſed & ille qui audit alterum proponentem ſibi eas rationes: tenetur enim, ſtatim à ſe excutere, & aures obturare talibus ſermonibus. Quòd ſi ſit ſimul alterius caput, & ſuperior eius qui proponit, tene-
tur illũ ſtatim reprehendere, & ab eo iniquo pro- 21
poſito reuocare, aut ſaltem efficere quantum poſſit vt reuocet; ergo Adam peccauit etiam antequam integrum audiret ſermonem Heuæ, licet ſecundò poſteà grauiùs deliquerit approbando factum & ſuperbiendo.

Confirmatur.

Solutio Tertia. Cur Adam non fuerit ſuſpicatus fraudem.

Hinc etiam facilè reſponderi poteſt ad primam admirationem, quod non fuerit ſtatim ſuſpicatus Adam fraudem ſerpentis, quando proponebatur ea ſimilitudo cum Deo: dicimus enim eum peccato illo mortali iam perturbatum, &, amiſsâ iuſtitiâ, facilè non attendiſſe prout debebat. Secundò, cũ femina illi diceret ſe comediſſe, & videret non eſſe mortuam, veràque in hoc ſerpentis appareret prædictio, credidit facilè alteri promiſſioni de ſimilitudine cum Deo: & in hoc maximè aſtutia ſerpentis apparuit: ſciebat enim optimè dæmon, Deum non comminatum actualem mortem temporalem in ipſo momento quo comeſturi erant, ſed debitum moriendi; alioquin Deus tunc eis peccantibus debuiſſet mundum vacuum relinquere: ſciebat etiam illud debitum non notandum ſtatim à femina, vt ergo ſuis dictis fidem faceret, prædixit Heuæ non morituram; vt videns ſe adhuc viuere, facilè Adamo ſuaderet; ſerpentem verè dixiſſe, & quidem contra dictum Dei; & inde illi etiam prædictionem de ſimilitudine cum Deo veram eſſe perſuaderet, & ad comedendum induceret.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quam excellentiam appetierit Adamus; & an fuerit deceptus.

Primum dubium facile.

Circa primum de excellentia nihil ampliùs occurrit dicendum, quàm quod ſectione præcedenti de Heua diximus; idem enim ambo appetiiſſe videntur.

Secundum grauius. Opinio Suarij negatiua.

22 Secundum ergo & præcipuum dubium ſit, an Adam verè fuerit deceptus. Hac de re Suarius toto cap. 4. in quo cùm multa teſtimonia Patrum adduxiſſet, ad probandum eum fuiſſe deceptum, concludit tamen negatiuè. Vnicum fundamentum illius eſt teſtimonium ſæpè tactum ſuperiùs ex Epiſt. 1. ad Tim. 2. *Adam non eſt ſeductus, mulier autem ſeducta in præuaricatione fuit.* Ex quo loco infert, neque ante præuaricationem Adamum fuiſſe ſeductum, quia neque Heua fuit ſeducta ante præuaricationem, neque poſt; quia alioquin nullum eſſet inter vnum & alterum diſcrimen. Nec poteſt dici, ideò Adamum non eſſe ſeductum, quia Heua, quæ illum perſuaſit, non habebat animum illum ſeducendi, quem habuit ſerpens perſuadens Heuam. Hoc, inquam, dici non poteſt, quia ea circumſtantia nimis eſt materialis ad punctum deceptionis, & ad intentum Pauli eo loci, vbi volebat oſtendere feminas non docturas, quia ſeductæ ſunt: nam ſi reuerà inductus eſt Adamus in falſam opinionem, quocumque animo fuerit tentatus, non redditur propterea aptior ad docendum. Reiicit etiam ibi Suarez aliquas particulas quæ addi ſolent eo loco Pauli; nempe quòd Adã non ſit ſeductus primo, ſed ſecundo loco; nam & hoc dicit eſſe impertinens ad intentum Pauli: & nec continetur, nec ſequitur ex verbis textus talis limitatio, ergo explicatio ex illis deſumpta erit miſera, iuxta regulam Iuriſtarum. Denique idem confirmat ex Auguſtino, qui lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 42. opinatur Adamum non fuiſſe ſeductum.

Adamũ fuiſſe ſeductum probatur Primò.

23 Ego tamen omnino cenſeo Adamum fuiſſe ſeductum; & quidem id manifeſtè inſinuare videtur ironia illa Domini Dei, *Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt*; quam Suarez ad ipſum Adamum dictam intelligit: in ea autem Deus clarè innuit, Adamum grauiſſimè deceptum credendo ſe futurum tamquam vnum ex diis, & ſperando ſe obtenturum quod reuerà non obtinuit. Ad quem locum, præter Patres omnes; quos hîc citat contra, ſe Suarius, ſtant etiam quotquot ſuprà citauerat, ad probandum peccatum Adami fuiſſe ſuperbiam, maximè Chryſoſtomus & alij, vt & ſuprà obſeruaui contra eumdem Suarium.

Confirmatur.

Vrgeo efficaciter: Adamus, vt ex ea ironia conſtat, deceptus eſt non obtinendo quod voluit obtinere; alioquin non fuiſſent illi obiicienda illa verba, *Quaſi vnus ex nobis factus eſt*, ſi id non appetiiſſet, vt ex terminis eſt euidenter notum. Atqui nemo poteſt efficaciter appetere per aliquod medium id quod non iudicat eſſe poſſibile per illud medium, ergo iudicauit Adamus per eſum ligni poſſe ſe eam qualem qualem ſimilitudinem acquirere; in hoc autem deceptus eſt, quia per illum eſum non poterat obtineri vlla ſimilitudo cum Deo. Vnde Pater Cornelius à Lapide eumdem locum (quo Suarez mouetur) pertractans ait, non poſſe negari Adamum eſſe ſeductum; & inducit ad id probandum verba à nobis adducta, *Ecce Adam*, &c.

Probatur Secundò.

Secundò idem ſuadeo ex communi ſenſu Patrum: nam expreſſè id aſſerunt Ignatius Martyr Epiſt. 5. ad Trallianos, Tertullianus lib. 2. contra Marcianum c. 2. Irenæus lib. 3. cap. 37. Cyrillus Alexandrinus lib. 2. in Ioannem cap. 5.
Cyprianus lib. de Vnitate Eccleſiæ, Proſper contra Collatorem cap. 19. lib. 2. de Vita contemplatiua cap. 19. 24
Fulgentius lib. de Incarnatione & gratia c. 22. Hilarius Can. 3. Ambroſius lib. de Paradiſo c. 4. & Elia, Leo Papa Serm. de Natiuitate. & Auguſtinus ipſe idem ſatis clarè docet in multis locis. Nec ſufficit dicere, eos Patres intellexiſſe deceptionem, pro eo quòd omnis peccans eſt ignorans in actu quaſi exercito: nam ea explicatio eſt violenta; ſeductio enim propriè denotat actum erroris. Quod verò dicit Suarius à Paulo aliter vſurpari ad Gal. 6. *Si quis exiſtimat ſe aliquid eſſe, cùm nihil ſit ipſe ſe ſeducit*; inde potiùs argumentor contra illum, quia ibi eſt verus error: plus enim iudicat ſe habere quàm verè habeat. Addo, *ſe ſeducit* non ſignificat ex ſe niſi errorem practicum peccati, non debuiſſet Paulus abſolutè negare, Adamum non fuiſſe ſeductum. Denique ea explicatio non poteſt Patribus applicari, quia Adamum peccaſſe eſt extra controuerſiam; & non erat neceſſarius magnus diſcurſus ad probandum illum in eo ſenſu fuiſſe deceptum, ſi non aliam deceptionem quàm communem omni peccato voluiſſent tradere; ergo de propria agunt deceptione. quod probant ex appetitu ſimilitudinis cum Deo. Et paſſim S. Auguſtinus docet illum putaſſe, peccatum illud eſſe veniale: quod licet à Suario explicetur de facilitate ad obtinendam veniam, non poteſt ab eo errore vindicari, vt ſtatim dicam.

Argumentum ex Patribus.

Iam autem ex Patribus his formo tale argumentum: Omnibus illis fuit notus locus ille Pauli *Adam non eſt ſeductus*, & tamen eo non obſtante concedunt eſſe reuerà ſeductum; ergo intellexerunt ibi non negari omnem errorem ſimpliciter. Magis autem videtur ſtandum tot & tantorum Patrum auctoritati quàm ſolius Auguſtini, 25
maximè cùm & ipſe contrarium ſæpè doceat; & ex eo, quod Proſper & Fulgentius, per omnia Auguſtiniani, aſſerant fuiſſe Adamum ſeductum, manifeſtè oſtenditur, Auguſtinum non fuiſſe in contraria ſententia. Quò argumẽto ex his Auguſtini diſcipulis, ad probandum, quid ſenſerit ipſe ſæpè Suarius & alij vtuntur in aliis materiis.

Probatur Tertiò.

Tertiò argumentor, quia Adamus, iuſta Auguſtinum, poſtquam vidit Heuam non mortuam, dubitauit de illis verbis, *In quocumque die*, &c. *morte moriemini.* quod & Suarius negare non potuit num. 17. ergo Adamus errauit circa fidem.

Solutio.

Negat hanc conſequentiam Suarez: Non enim dubitauit (ait) de veritate verborum Dei, ſed de ſenſu illorum, an immutabilem ſententiam includerent.

Reiicitur.

Error eſt contra fidem aliter explicare Scripturam quàm à Deo fuerit intentum.

Verùm hanc ſolutionem clarè reiicio eiuſdem Suarij verbis; cap. enim 2. agens de Heua, probanſque eam erraſſe, ait non ſolùm errare contra fidem eum qui negat veritatem verborum, aut reuelationis, ſed qui aliter explicat verba quàm dicta fuerint à Deo. Sicut qui aſſerit Chriſtum, dum dixit, *Hoc eſt corpus meum*, ſolùm locutum de repræſentatione corporis, eſt hæreticus. vnde infert hanc conſequentiam Suarez, *Ergo quomodocumque Heua fuerit decepta circa illa verba, vel circa ſenſum, quo propriè à Deo prolata ſunt, errauit in materia fidei.* Hæc ſunt formalia verba eo cap. 2. num. 23. Ex quibus euidenter infertur; in præſenti Adamum erraſſe, etiamſi

etiamſi ſolùm dubitauerit, an Deus abſolutè fuiſſet comminatus mortem, an verò tantùm ad terrendum; cùm tamen reuerà (vt ipſe benè ſupponit) eam comminatus ſit ſine ſpe veniæ obtinendæ; & ita Adamus ipſe anteà dictum Dei intellexerat: non enim fuit illi res confusè propoſita,
26 maximè cùm & Suarez doceat, fuiſſe declaratum Adamo pactum Dei de transfuſione eius iuſtitiæ in poſteros, & de amiſſione in omnibus illis per illud peccatum; ergo poſteà, quomodocumque circa hæc dubitauerit, errauit circa fidem.

Paulus explicatur. Satisfit argumento Suarij.

Ad teſtimonium ergo Pauli, quod nobis obiicitur, reſpondet Cornelius ſuprà (quod & prius dixerat Pererius) intelligi ibi propriam deceptionem, quando v. g. aliquis animo ſeducendi aliquid mihi dicit, & ego illi credo, non autem intelligi ſeductionem, quando ſine eo animo fit: ſi aliquis v. g. id quod ipſe putat verum, licet reuerà ſit falſum, mihi dicit, & ego ei credo, non propriè me ſeducit. Cùm ergo mulier iam credens eam rem eſſe veram, marito dixerit non animo illum fallendi, non dicitur ſeduxiſſe illum, è contrario verò ſerpens dicitur ſeduxiſſe Heuam.

Replicatur à Suario.

Neque obeſt replica Patris Suarij, quòd ſcilicet id ſit per accidens ad intentum Pauli eo loci, qui non animum, ſed veram deceptionem negat Adamo. Non inquam, obeſt hæc replica; nam & in primis ipſe Suarius cap. 4. num. 14. ait, licet concedatur Adamum erraſſe, non ex his quæ Adamo dixerat vxor aut ſerpens per vxorem, ſed ex his quæ videbat,
27 non ideò debere concedi illum propriè ſeductum, quia ſeduci eſt ab alio; neque putat inde quidquam ſequi contra verba Pauli. Ego tamen retorqueo obiectionem, quam ipſe contra nos vrget: nam ad intentum Pauli eo loci, quod ſcilicet vir debeat docere, eò quòd non eſt ſeductus, femina verò non, quia, ſeducta eſt; ad hoc, inquam, intentum etiam eſt per accidens Suarij explicatio:

Idem eſt in præſenti ſeduci à propria paſſione & ſeduci ab alio.

nam ſi deceptus eſt Adamus à propria paſſione & à ſe ipſo, tam incapax eſt ad docendum, & tam periculoſas poterit tradere doctrinas quàm ſi fuiſſet ab alio ſeductus. Imò dico ego, peius eſſe in ordine ad hoc ſeduci à ſe quàm ab alio, quia faciliùs poteſt quis cauere præbere aſſenſum dictis alienis, quàm præbere his quæ ipſi apparent vera: nam illud primum poteſt vtcumque vitari, at ſecundum eſt impoſſibile, niſi nulli omnino penitus rei velit aſſentiri. Vides ergo & Suarium peti proprio telo.

Reſpondetur.

Reſpondeo ergo, in ordine ad intentum Pauli non eſſe per accidens eam noſtram diſparitatem. Primò, quia ſi femina ſeduxit virum, eò magis remota debet eſſe à prædicatione, ne iterùm ſeducat; at vir, qui non ſeduxit feminam, poterit docere & concionari. Secundò, quia eo ipſo quòd Heua inimico credidit, iam eo ipſo ſe oſtendit magis credulam & faciliùs deceptibilem, ideóque minùs idoneam ad docendum; quia inimico credere planè eſt apertè in deceptionem ruere. At Adamus credidit vxori, à qua non potuerat prudenter malum timere: item credidit videns illam non mori poſt eſum, quod ſine dubio fuit quædam excuſatio; at Heua antequam haberet tale motiuum credidit, vnde magis propriè ſeducta eſt; ergo ex his capitibus rectè infertur, eam minùs eſſe idoneam ad docendum quàm virum, etiamſi hic fuerit deceptus.

* * *

SVBSECTIO TERTIA.

Tertium & quartum Adami peccatum declaratur.

PRæter præcedens peccatum Adæ ordine ſecundum, commiſit & tertium, appetens eam excellentiam à ſerpente propoſitam, quod ad ſuperbiam pertinuit, vt dixi in difficultate tertia. 28

Solo pomi eſu denudati ſumus iuſtitia originali.

Quartum & vltimum commiſit guſtando de ligno ſcientiæ, quod maximè ſolet reputari graue; quia per illud formaliter nos ſumus denudati iuſtitia originali: licet enim priora tria commiſiſſet, & pro ſe amiſiſſet iuſtitiam, non tamen pro toto genere humano; è contrario verò, licet alia tria non habuiſſet, dummodò habuiſſet hoc vnum amiſiſſemus iuſtitiam. In hoc peccato poſſunt conſiderari malitiæ aliæ communes omnibus peccatis: vt quòd eſſet homicidium ſui, &c. ſed hæ non ſunt in præſenti diſcutiendæ.

Adam excuſando ſe non nouum peccatum commiſit.

Quintum ſolet addi in ipſa excuſatione ſui peccati; nam & Gregorius lib. 4. Moralium capite 28. aliàs 25. & Auguſtinus 14. de Ciuitate Dei cap. 14. grauiter reprehendunt excuſationem Adami, quaſi voluerit ſuam culpam in Deum, qui talem ei ſociam dedit, refundere. Ego tamen crediderim, licet potuiſſet ſe modeſtiùs gerere, & ſui in principio ſermonis accuſator exiſtere, non tamen peccaſſe ibi de nouo, vt ſuprà dixi, dediſſe pro excuſatione naturalem amorem erga ſuam vxorem, qui minuit quodammodo rationem libertatis in eo actu.

Licet Adam ſtatim reſipuiſſet, tamē nec ſe, nec nos in integrum reſtituiſſet.

Vltimò hinc poſſet quis quærere, an ſi ille ſtatim poſt peccatum ſeriam pœnitentiam egiſſet, reſtitutus fuiſſet in integrum ad iuſtitiam, & cum eo genus humanum. Reſpondeo, rem nobis eſſe dubiam: non enim expreſsè aut implicitè res illa declarata eſt in Scriptura aut Patribus. Referuntur apud Suarium num. 28. Auguſtinus & Laurentius Iuſtinianus pro ſententia affirmante, quam ait Suarius in rigore non eſſe ſolidam. Quæ reſolutio mihi placet, ſi ſolùm velit dicere 29 eam ſententiam non habere ſufficiens fundamentum; ſi verò illam dicat improbabilem, non ei acquieſco: quia ſicut non habet vnde probetur, ita nec vnde efficaciter reiiciatur. Probabilius in re dubia videtur, eos non obtenturos, quia illa comminatio Dei fuit abſoluta, vt communiter omnes ſupponunt, & irreuocabilis.

SECTIO TERTIA.

De comparatione peccati Adami cum peccato Heuæ & aliis aliorum hominum.

Ratio dubitandi.

HÆc difficultas à nobis in particulari quoad neutram partem decidi poteſt. Ratio eſt, quia licet poſſimus in genere dicere, Hæc ſpecies peccati ex ſe eſt maior quàm illa; item, Hæc circumſtantia grauior eſt illa; non poſſumus tamen in particulari dicere, quàm fuerit in vno intenſior actus quàm in altero; quanta fuerit attentio, quanta cognitio. Vnde, omnibus penſatis, vix poſſumus decidere quod fuerit grauius: id enim ſolus ille nouit, qui ſcrutatur corda hominum. Tangam tamen capita quæ pro vtraque parte poſſunt augere aut minuere peccatum.

Congruentia, quibus

Et incipiendo à peccato Heuæ, quoad circumſtantiam durationis, certiſſimum eſt, grauius illam

Suadetur Heuam grauiùs peccaſſe Adamo.

30

peccaſſe, quia citiùs multò incepit, nec deſtitit, vſque dum & Adamus peccauit; tunc autem creduntur ambo ceſſaſſe, immediatè poſtquam ſuam agnouere nuditatem. Secundò, Heua videtur grauiùs peccaſſe, quatenus & ipſa transgreſſa eſt præceptum, & inſuper fuit occaſio vt Adamus peccaret; vnde vtriuſque peccatum ipſi imputatur. Tertiò, plura etiam numero peccata videtur commiſiſſe; nam & cum dæmone egit, & illius dictis fidem adhibuit, & appetiit excellentiam illam, & credidit cum minori occaſione ſerpenti, ante ſcilicet quàm experiretur ſe non ſtatim mori. Quartò, quia magis voluntariè peccauit: nam Adamus allectus eſt naturali amore in vxorem, qui vehementiſſimus eſt; at femina nil habuit quod eam ita alliceret.

Congruentia pro oppoſita ſententia.

E contrario verò ex parte Adami ſunt circumſtantiæ, quæ videntur etiam facere maius peccatum illius. Primò, quia cùm eſſet ſapientior, debebat magis attendere & ſcrutari dæmonis fraudes. Secundò, quòd ratione ſexus debebat eſſe conſtantior. Tertiò, quòd immediatè à Deo acceperat præceptum illud, vnde magis debebat abeſſe ab omni dubitatione. Quartò, quòd debuiſſet Heuam corrigere. Quintò, quòd nimiùm illam amauerit. Sextò, quòd nocuerit toto generi humano; in quo quaſi infinitum damnum intulit; & ex hoc capite videtur fieri ſimpliciter grauius peccatum Adami: nam, vt ſuprà diximus, præuiderat illud damnum. De cetero verò ex parte trangreſſionis & ſuperbiæ ac excellentiæ, quam appetierunt, & fidelitatis, ambo videntur æquè peccaſſe. Ecce in quibus æqualiter, & in quibus inæqualiter peccauerint; iam autem quanta interiùs fuerit in eis circumſtantiis grauitas, & an ſe inuicem compenſauerint, an verò vnum ſimpliciter grauius ſit, & quod illud, incertum eſt.

31

Minus fuiſſe peccatum Adami probabile eſt.

Probabile tamen, omnibus penſatis, minùs peccaſſe Adamum, tum quia illa libera continuatio peccati (vt ſuppono ex materia de peccatis) perinde eſt ac ſi eſſet repetitio aliorum peccatorum ſimilium. Heua autem in hoc longè ſuperauit Adamum, vt dixi. Secundò, minùs de libertate fuit in Adamo. Tertiò, quidquid grauitatis fuit in peccato Adami, & damnum illud illatum toti generi humano; totum, inquam, illud quodammodò etiam Heuæ imputatur, quæ maritum vix non ad illud peccatum coëgit: vnde ex iiſdem ferè circumſtantiis, ex quibus crevit peccatum Adami, crevit & Heuæ; aliunde autem circumſtantiæ, quæ aggrauant peccatum Heuæ, non tangunt peccatum Adami; ergo dicendum eſt, illam grauiùs ſimpliciter peccaſſe. Quæ fuit ſententia Chryſoſtomi Homil. 7. ad populum, & Epiſt. 3, ad Olympiadem, D. Thomæ 2. 2, quæſt. 163. art. 4. & aliorum apud Suarium cap. 5. num. 1. quibus ipſe ſubſcribit num. vltimo.

Obiicitur Ambroſius

Obiicies: Ambroſius lib. 1. de Inſtitutione Virginis cap. 4. vbi abſolutè contrarium docet, adducitque aliquas rationes, quas nos paulò ante tetigimus, aitque ideò grauiùs fuiſſe virum punitum, quia dictum eſt ei, *Puluis es*, &c.

Reſpondetur.

Reſpondeo, in re probabili non mirum ſi Ambroſius contrarium tenuerit; ad alias rationes iam eſt ſatisfactum; quod de punitione dicit, non eſt verum rigoroſè; nam quidquid viro in pœnam datum eſt, tangit feminam. *Puluis es & in puluerem* &c. Item: *In ſudore tui vultus veſceris pane.* E contrario autem, dolor in partu non concernit virum: prætereà ipſa femina eſt in pœnam ſub poteſtate viri conſtituta: ergo ſi à pœna licet argumentari, inde inferemus nos, grauiùs feminam peccaſſe.

Iam verò poſſumus illa peccata comparare cum aliarum perſonarum, Angelorum & hominum peccatis. Cenſeo autem, eamdem planè, aut fortè maiorem, in præſenti incertitudinem eſſe in determinãdo, quòd fuerit abſolutè & ſimpliciter, omnibúſque penſatis, maius. Licet enim certum Primò ſit, ratione ſtatus grauius fuiſſe peccatum Adami, quia & maiorem ſcientiam & paſſionum ſubiectionem habebat quàm ceteri homines: item ratione beneficiorum acceptorum; multò enim plura acceperat quàm alij peccatores: item ratione damni illati; nam cetera peccata ſunt tantùm vnum, illud autem fuit virtute infinita: denique ex parte materiæ, quia erat de re facillima. Licet, inquam, hæc ita ſint, tamen aliunde ex ſpecie ſua & obiecto non fuerunt eius peccata maxima; nam maius eſt ex ſe odium Dei, maior eſt idololatria, maior obſtinatio in hæreſi. Iam autem determinare, an illæ circumſtantiæ aggrauauerint ita peccatum, maximè illa de damno toti generi humano illato, vt æquauerint alia peccata ex ſe maiora, non poſſumus niſi diuinando determinare. Suarez tamen cap. 6. coniectando putat, peccatum Angelorum fuiſſe maius, quia & libertas, & cognitio maior, & beneficia plura accepta, &c. Ego verò ratione illius propè infiniti damni adhuc dubito, etiam reſpectu peccati Angelorum. Magis placet quod addit, peccatum Iudæ & principum Iudæorum ſimpliciter fuiſſe maius. quod ſic probo: nam perſona Chriſti ſola erat melior quàm omnes homines ſimul ſumpti; ergo grauiùs fuit illi necem & mortem cum tanta infamia procurare, quàm efficere etiam peccatum illud, ex quo alij omnes homines inficiendi erant. Hæc quidem ratio probabilis eſt, non tamen, vt non poſſit ei reſponderi: probaret enim benè, ſi damnum illatum toti generi humano fuiſſet phyſicum, mors v.g. & infamia, ſicut fuit Chriſto; at quia illud damnum erat multiplicatio peccatorum, plus videtur fuiſſe, ponere in mundo infinita peccata, in quibus Deus diſplicentiam haberet, quàm mortem Chriſto procurare. Nihilominùs tamen ob infinitam dignitatem perſonæ Chriſti, ſemper videtur ex ſe illud peccatum eſſe grauius, maximè in Iuda; qui clariùs nouerat illum eſſe Deum, & maiora ab illo beneficia acceperat.

32

Ea peccata comparantur cum peccatis Angelorum & aliorum hominum.

Quid probabilius.

Iudæ peccatũ grauius peccato Adami.

33

SECTIO QVARTA.

De pœna ob peccatum primis parentibus à Deo inflicta.

AVdita Adami Heuæque excuſatione ſententiam Deus in ſerpentem primò tulit, quia deprehenſus eſt primus incentor illius peccati. Supponendum autem in primis cum communi, ad ipſum ſerpentem in proprio ſuppoſito non fuiſſe eam pœnam directam; nam, vt benè Suarez ex communi oſtendit, non ſunt audiendi illi, qui putant ſerpentem anteà habuiſſe intellectum, & eo tunc priuatum in pœnam, factum mutum, habuiſſe anteà pedes, & tunc eos ipſi ablatos, & ad rependum per terram eamque comedendam damnatum. Cùm enim ſerpens in proprio ſuppoſito nullam habuerit culpam, nullam Deus ei inflixit pœnam, nec in eo mutauit naturam: ergo

Suppoſitio Ad ſerpentẽ in proprio ſuppoſito fuit lata maledictio.

ergo dicendum eſt, Deum reprehendiſſe dæmo-
nem, non quidem ei nouam ſubſtantialem pœnam
imponendo; iam enim ille erat in ſtatu termini;
34 ſed ſub figura ſerpentis, narrando illius naturales
proprietates, explicuiſſe miſerum dæmonis ſtatum.
Ita Diuus Thomas 2.2. quæſt. 165. ex Auguſtino,
Beda, Hugo de Sancto Victore & alij apud Sua-
rium: vbi in particulari ea verba fusè declarant;
res alioquin eſt facilis. Dicitur in primis *ſerpens*,
id eſt dæmon, *callidior cunctis animantibus*; quod
de ipſo in propria perſona intelligitur: poſtea
maledictus dicitur *inter omnia animantia & beſtias*,
quia ratione peccati peior eſt omnibus illis. Dici-
tur autem incedere ſupra pectus, id eſt ſupra ſu-
perbiam; ita Auguſtinus; Hieronymus autem in-
telligit calliditatem & aſtutiam beſtiæ. Terram
dicitur comeſturus cunctis diebus, quia ſemper
dæmon vitioſis & terrenis paſcitur cogitationi-
bus. Inimicitiæ ponuntur inter ſerpentem & fe-
minam, quia naturalis ſerpens eſt valdè inuiſus fe-
minis; ad dæmonem autem, quia vel ipſa Heua
agendo pœnitentiam contriuit aſtutias illius. Vo-
cantur autem ſemen diaboli alij eius miniſtri; ſe-
men autem Heuæ ſunt omnes iuſti illius poſteri.
De beatiſſima etiam Virgine ad litteram id di-
ctum multi cenſent, quia ipſa contriuit ſerpentis
caput; maximè autem ad puriſſimam ipſius con-
ceptionem applicari ea verba ſolent. Hæc ſerpen-
tis maledictio nihil contra homines continuit, ſed
potiùs eis fuit fauorabilis, quatenus dedit homini
35 ſpem vincendi dæmonis.

Serpens cur dicatur callidior ceteris animantibus cur incedere ſupra pectus; cur terram comeſturus: cur inimicitia inter ipsũ & feminam prædicuntur.

Maledictio ſerpentis homini fuit fauorabilis.

Maledictio viri.

Viro verò dicitur, *Quia audiuiſti vocem vxoris
tuæ*, &c. *maledicta terra in opere tuo, ſpinas & tri-
bulos germinabit tibi.* Per quod in primis non in-
telligitur noua inducta ſterilitas terræ, aut de no-
uo tribulos germinaturam; nihil enim naturale
in ea mutatum eſt; quia verò homo eam ab eo
puncto experturus erat ſterilem, & à ſpinis &
tribulis damna paſſurus, quaſi primò ſpinas ger-
minatura dicitur. *In ſudore vultus tui veſceris pane*;
id eſt, cum labore victum quæres. Quod per ſe
extenditur ad omnes homines magnates, etiam
principes, qui vel exercendo alia officia in repu-
blica, vel in bello, vel alio modo, mediatè aut im-
mediatè in ſudore veſcuntur pane ſuo, id eſt, ci-
bis omnibus vſque ad mortem. *Quia puluis es, &
in puluerem reuerteris*, id eſt, ex puluere ſeu terra
formatus, in terram reſoluendus.

Maledictio feminæ.

Inter has duas maledictiones interceſſit male-
dictio feminæ, cui etiam communis maledictio
viri; & inſuper propriam habet de doloribus in
partu & de aliis ærumnis in generatione filio-
rum: quæ maledictio non extenditur ad omnes
feminas, quia quæ ſeruant virginitatem non ha-
bent eos dolores, ſed intelligitur cum ea conditio-
ne, *ſi conceperis*.

Dubium de multiplicatione conceptuum Reſpondeo. Multiplicatio conceptuum in pœnam ob dolores in partu Heuæ data eſt.

Illud autem dubium, cur inter maledictiones
ponatur, *Multiplicabo conceptus tuos*, cùm ea fœ-
cunditas magis videatur pertinere ad benedictio-
nem quàm ad maledictionem. Reſpondendum
cum D.Thoma 2.2. quæſt.164. art. 2. ad. multi-
plicationem conceptuum dici pœnam, non pro-
pter ſubſtantiam ipſam, ſed propter ærumnas &
dolores in conceptu & partu. Prætereà ſubiicitur
etiam viro: *Et ſub viri poteſtate eris.* Circa quod di-
xi ſuprà, etiam ante peccatum eam fuiſſe ſubie-
36 ctam, non tamen eodem modo; iam enim in or-
dine ad vim coërcitiuam, vt & caſtigari à viro poſ-
ſit: at in ſtatu innocentiæ ſolùm erat ſubiecta in
bonum ſuum. Specialis autem & noua pœna ma-
gis declaratur per illa verba, *Et ipſe dominabitur
tui.* quæ maiorem adhuc in viro denotant poſe-
ſtatem ſupra feminam.

Sententia quorumdam.

Abſolutis maledictionibus eiiciuntur è para-
diſo. Vbi inquiri ſolet, quo die ab ipſorum crea-
tione. Res eſt valdè incerta. Irenæus libro 5.
Contra hæreſes cap. 25. & alij opinantur, eodem
ſexto die quo creati ſunt peccaſſe & eiectos
fuiſſe; ideóque Chriſtum Dominum mortuum
Feria ſexta hora tertia, quia tunc Adamus pecca-
uerat. Verùm hæc congruentia ſaluari poſſet di-
cendo aliqua feria ſexta ſequenti id contigiſſe;
vel certè non eſt neceſſaria ea ratio, quia potuit
Chriſtus tunc reformare hominem, quando pri-
mò creatus fuerat, non attendendo ad horam aut
diem peccati.

Reiicitur.

Abſolutè autem hæc ſententia non placet, quia,
vt ſuprà vidimus, agentes de creatione Heuæ, vix
inuenimus tempus intra eam diem ſextam vt poſ-
ſet creari, quia multa præceſſerant ea die, quæ lon-
gam requirebant moram. Secundò, multò minus
fuit tempus pro tentatione. Tertiò, quia multi 37
Patres inſinuant aliquamdiu eos in paradiſo ege-
ſiſſe, maximè Gregorius lib.4. Dialogorum cap.1.
docens, in paradiſo hominem aſſueuiſſe verbis
Dei, ac perfrui Angelorum ſpiritibus, &c. Da-
maſcenus autem ſuprà relatus ſerpentem dicit
fuiſſe Heuæ familiarem; vbi ponderaui, fortè ab
ipſo dæmone, qui per ſerpentem volebat Heuam
tentare, anteà ſerpentem ad blandiendum femi-
næ fuiſſe inductum. quæ omnia moram innuunt
certè pluſquam vnius diei. idem Auguſtinus inſi-
nuat quod hi Patres lib.4. de Ciuitate cap. 10.
& 26. Congruentia etiam eſt bona, quia expe-
diens erat vt non eos Deus permitteret tentari,
donec experirentur loci amœnitatem, vt & opera
Dei magis cognoſcerent, & poſteà vehementiùs
apprehenderent quid amiſerint. Ex parte verò ip-
ſorum hæc mihi prima congruentia videtur, quia
non eſt credibile, intra vnam vel alteram horam à
creatione iam ita inuicem ſeparatos: quis enim
illos neget diu tunc inuicem ſe admiratos, & de
fabrica mundi & deliciis paradiſi collocutos inter
ſe ſuauiſſimè per multas horas egiſſe? & in amo-
re etiam naturali ipſis à Deo ingenito manſiſſe ſi-
mul; ergo non ſunt eadem die tentati; patet, quia
tempore tentationis non fuerunt ſimul, ſed ſepa-
rati; & hinc fit, vt licet ſerpens vehementiſſimè
optauerit ſtatim eos deiicere, non ſit tamen ag-
greſſus tam citò, commodam quærens occaſio-
nem, vt ita ſolam inueniret Heuam, ne Adamus
vicinus audiens colloquium accurreret, & eius
fraudes diſiiceret.

Congruentia pro contraria ſententia.

Illud mihi non placet quod dicunt nonnulli
ex Abulenſi, die ſequenti à creatione peccaſſe.
Non enim crediderim ita Deum ſanctificaturum
eam diem, & quieturum ab vniuerſo opere, ſi
tam graue in ea malum commiſſum fuiſſet; & ve-
rò illa verba ſanctorum Patrum. *Aſſueuerat Ada-
mus*, &c. plus quàm vnum denotant diem: nec
diſplicet Pererius, qui die ſexta ſequentis ſeptima-
næ dicit contigiſſe, vt ſic ſaluet piam Irenæi con-
ſiderationem & cetera Patrum loca. Obiicies,
eos in paradiſo virgines fuiſſe; atqui octo diebus
non manſiſſent virgines, ergo non tam diu ibi
vixerunt. Reſpondeo, in hominibus qui ſciebant 38
ſe immortales, & carebant omni libidinis appe-
titu, non eſſe mirum, ſi octo & pluribus etiam
diebus ea de re non cogitauerint, maximè in ſum-
ma ea nouitate, quando tot ac tanta occurre-
runt, quæ potuiſſent illos ad multos etiam menſes
tenere ſuſpenſos.

Obiicitur. Primò. Reſpondetur.

Secundò

Obiicitur Secundò.

Secundò poteſt obiici: Non videntur comediſſe de vllo alio fructu, ideò ſerpens dixit illis, omne lignum eſſe prohibitum, non vixiſſent autem octo diebus ſine cibo.

Reſpondetur.

Reſpondeo negando eos non comediſſe: quòd enim Scriptura id non narret, non obeſt; quia non omnia quæ contigerunt explicat, maximè quæ per ſe intelliguntur. Quod de ſerpente obiicitur non eſt ad rem, quia ille non dixit eos de nullo poſſe comedere, ſed non poſſe de omni. quod veriſſimum eſt, quia ſi vnum fuit prohibitum, ergo non licuit de omni.

SECTIO QVINTA.

De pœnitentiâ & ſalute Adami & Heuæ.

Deus lapſis ſufficiens auxilium dedit ad conuerſionem.

ADamum & Heuam poſt peccatum habuiſſe auxilia ad conuerſionem ſufficientia, etiam ſupernaturalia, licet potuerint à Deo, ſi voluiſſet negari, certiſſimum eſt, quia vniuerſaliter ea habent omnes homines, & nec leue eſt fundamentum ad excludendos illos ab hac regula; ego loquor de auxiliis ad recuperandam gratiam, non autem iuſtitiam originalem. Neque obeſt, quòd Angelis non ſint data talia auxilia, Angelis enim dedit breuem morulam, & non voluit eos expectare, homines autem miſericorditer voluit; quis poteſt illi dicere, Cur id ita facis?

Adam egit pœnitentiam.

Quæſtio ergo eſt, an de facto egerint pœnitentiam. Prima concluſio, Adamum egiſſe pœnitentiam de ſuo peccato, eſt omnino de fide: nam Sa-
39 pientiæ 10. dicitur: *Hæc* (ideſt Spientia) *illum, qui primus formatus eſt à Deo pater orbis terrarum, cùm ſolus eſſet creatus; cuſtodiuit, & eduxit illum à delicto ſuo.* Educere autem à delicto quid aliud denotat, quàm illum liberaſſe à peccato? Nec quemquam moueat, quòd dicatur ibi, *illum cuſtodiuit*; quod videtur etiam denotare impediiſſe in eo peccatum, nam *τὸ cuſtodiuit* intelligitur per reliquum tempus vitæ. Aduerte, à Ruperto apud Suarez cap. 9. num. 7. non agnitum librum Sapientiæ inter Canonicos; quod iam poſt Concilium Tridentinum non licet in dubium vertere; vnde nec pœnitentiam Adami.

Saluatus eſt.

Secunda concluſio. In eo iudicio ex hoc eodem loco videtur inferri ſatis clarè illum etiam eſſe ſaluatum: patet, nam educere à delicto ſuo eſt propoſitio vniuerſalis, quæ ab omni delicto denotat illum eductum. Quomodo enim dicetur eductus à delicto ſuo, & cuſtoditus per ſapientiam, ſi miſerè in delicto ſuo periit? Vnde ſententia hæc non ſolùm auctoritate Patrum quos ibi refert Suarez, ſed loco iſto Scripturæ mihi manifeſtè videtur probari. Ideò valdè mihi placent Irenæus lib. 1. cap. 31. & lib. 3. cap. 39. Tertullianus lib. de Præſcriptionibus aduerſus hæreticos cap. vlt. Epiphanius hæreſi 46. Auguſtinus hæreſi 25. Euſebius lib. 4. Hiſt. cap. 25. & Philaſtrius in Catalogo hæreſ. ſub titulo, de hæreſibus quæ poſt Apoſtolos extiterunt, Alphonſus à Caſtro de hæreſibus verbo *Adam.* qui omnes opinionem de damnatione Adami inter hæreſes Titiani cuiuſdam referunt. Accedit quòd Leo I X. in cap. *Hi duo* de Conſecratione, diſt. 1. idem videtur definiiſſe, docens Chriſto reſurgente reſurrexiſſe lapſum illum protoplaſtum. Conſentit Anſelmus, Athanaſius & omnes ferè Patres. Vnde non video, quid huic ſententiæ deſit, vt ſit de fide (licet P. Suarius in hoc puncto dubitet) maximè 40
cùm dicat num 19. in eam ſententiam totam Eccleſiam iam conſpiraſſe: ſed quidquid ſit de certitudine fidei, indubitatum debet eſſe eum obtinuiſſe ſalutem. Probabiliſſimum autem puto, eum, quia naturalem ſcientiam & bonam complexionem ſemper ferè retinuit, & in præcedenti lapſu valdè ſe (vt dicimus) combuſſerat, ſtatim à reprehenſione Dei veram pœnitentiam egiſſe, ſi iam anteà non inceperat; & ampliùs grauiter totâ vitâ non peccaſſe, quia & occaſiones minores habuit, & hominum malitia eo tempore non erat tanta; & fortaſſe propterea Sapiens loco citato tantùm dixit *à delicto ſuo*, quia non habuit niſi illud quod in tranſgreſſione commiſit: quod licet fuerit multiplex, per modum vnius reputatur; quia omnia inter ſe connexa fuerant. ideóque dixit etiam idem Sapiens, *illum cuſtodiuit*, quia præſeruauit illum poſteà ab omni alio graui peccato. Dico *graui*; nam in venialia ſepties cadit iuſtus; & illa, quia non auferunt amicitiam cum Deo & gratiam, non vocantur delictum.

Heua quoque ſaluata eſt.

Rogabis, an eodem modo de Heua dicendum ſit. Reſpondeo, licet locus Sapientis de ſolo Adamo loquatur, Patres tamen id etiam ad Heuam extendere; & haud abs re Hugo Victorinus in Geneſin ea verba, *ipſa conteret caput tuum*, ponderat de Heua dicta, quaſi contritura tentationes diaboli, ſi autem vltimò fuiſſet damnata, non contriuiſſet, ſed contrita fuiſſet. Quò autem ſint eiecti, & vbi mortuus Adamus, &c. non pertinet ad nos, ſed vel ad Hiſtoricos, vel ad Scripturiſtas; ſufficiant hæc de innocentia & felicitate illius ac de miſerrimo tandem lapſu dixiſſe: iam quæ magis ſunt ſcholaſtica nos ad ſe meritò reuocant.

TRACTATVS
DE
BEATITVDINE HOMINIS,
SEV
DE VLTIMO FINE ILLIVS.

PRÆCEDENTI *tractatu expediuimus ſimul cum ceterarum rerum productione hominis creationem & innocentiæ ſtatum in quo fuerat conſtitutus cum poteſtate perpetuò in eo manendi, ſi, dum in honore eſſet, intellexiſſet: quia verò tanta fuit Dei bonitas, vt etiam erga inimicos ſuos profuderit gratiæ theſauros, eúmque per vnigeniti Filij ſui incarnationem ac paſſionem ad viſionem beatam etiam poſt peccatum euexerit, agendum nobis in præſenti de ea viſione, non quà viſio Dei eſt, vt ſic enim ad quæſtionem duodecimam D. Thomæ fusè à nobis eſt explicata; ſed quà ſortitur rationem beatitudinis, ſeu finis hominis, vt inde ad actus humanos, qui ſunt media ad eumdem finem obtinendum, poſſimus gradum facere.*

Obiectum huius tractatus viſio beatifica vt rationem beatitudinis ſortitur.

Actus humani media ad beatitudinem.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA SEXTA.

De fine, vt ſic, præuia ad diſputationes de beatitudine.

1 *Beatitudo hominis idē cum eius vltimo fine.*

ETSI in Phyſicis fusè de fine diſputauerim; quia tamen beatitudo hominis eſt eo ipſo vltimus illius finis, neceſſum eſt, ea quæ de fine ibi tradidi, hîc inſinuare breuiſſimè, & ſi quæ deſiderantur addere, vt ſic clariùs circa beatitudinem diſcurramus.

SECTIO PRIMA.

Definitio & diuiſio finis.

FInis in præſenti accipitur pro re illâ quæ mouet ad amorem ſui, & in qua quaſi vltimò conquieſcit rationale agens; definitur autem, *Finis eſt id cuius gratia aliquid fit*; vt cum ambulo ob ſanitatem conſequendam. Diuiditur finis in finem *qui* & in finem *cui*: ille eſt res quam appeto; v.g. diuitiæ, &c. hic verò perſona cui eam rem amo, ego v.g. vel amicus, cui ſanitatem procuro.

Finis eſt cuius gratia aliquid fit. Diuiditur in finem qui *& finem* cui.

Circa hanc diuiſionem moueri ſolent quæſtiunculæ aliquæ minoris momenti, quas inſinuabo breuiſſimè. Prima eſt, quis ex his duobus ſit præcipuus finis. Cui reſpondeo cum diſtinctione: vel enim loquimur in genere entis, & vt ſic ordinariè finis *cui* eſt nobilior; nam omnia bona, ſanitas, diuitiæ, ſcientia, minùs perfecta ſunt quàm hominis ipſius ſubſtantia, cui ea omnia amantur. Dixi *ordinariè*; nam quando amo Deum mihi vt vltimum finem, ſine dubio Deus, qui eſt vltimus finis *qui*, eſt infinitè nobilior me, cui Deum amo; oportet tamen ibi diſtinguere duo, & Deum & poſſeſſionem ipſius Dei: ex vtroque enim conflatur vnus finis, vt paulò poſt dicam. Deus ergo nobilior eſt homine, at poſſeſſio Dei ſeu finis *quo*, nempe viſio beata, non eſt ſimpliciter perfectior quàm ſubſtantia hominis (vt aliunde ſuppono.) Hæc dicta ſint de perfectione in genere entis. Si verò loquamur in genere finalizandi, ſeu in genere amoris, quis ex eis finibus magis ametur; dico ſimpliciter magis amari finem *cui*; nam & ille amatur amore beneuolentiæ, & propter ſe; finis verò *qui* concupiſcitur ipſi fini *cui*, homini v.g. & ab amore hominis oritur finis *qui*: ideò enim amo ſanitatem Petro, quia Petrum amo, non è contrario, vnde ſanitatem nihil curarem, niſi & amarem Petrum, & eam iudicarem bonam eſſe Petro.

Finis cui in genere entis eſt nobilior quàm finis qui *ordinariè.*

Deus finis qui *amatus mihi finis* cui *eſt nobilior.*

2

In genere finalizandi magis amatur finis,

Suarez

Suarez doctrina, quod finis qui *in aliquo caſu magis ametur.*

Suarez hîc diſp. 1. ſect. 6. num. 7. excipit ab hac regula actum quo Deum vt mihi bonum amo; nã reſpectu illius plus amatur finis, *qui*, nempe Deus, quàm ipſe homo ſeu finis *cui*: abſurdum enim reputat per actum bonum, honeſtum ac ſupernaturalem plus amari creaturam quàm Deum, ideò num. 8. concludit, non poſſe in hoc puncto tradi vniuerſalem regulam, ſed diſtinctione vtendum. Si enim bonum, quod amatur ſubiecto, eſt melius in ſe quàm ſubiectum ipſum, vt in exemplo poſito de Deo, tunc plus amatur finis *qui*; ſecùs ſi finis *qui* ſit in ſe minùs perfectus. quod ampliùs inde conſtat, quia tunc poteſt etiam ille finis *qui* amari vt medium ad alium finem: ſic poteſt homo ſanitatem amare vt medium ad ſtudia, &c.

Reiicitur doctrina Suarez.

Spei actus non eſt maior amor Dei quàm hominis.

Ego verò non poſſum hanc doctrinam probare. Primò eam reiicio, quia amor ſpei, iuxta omnium, etiam ipſius Suarez, ſententiam, non eſt amor Dei ſuper omnia, ergo non eſt amor maior reſpectu ipſius Dei quàm reſpectu hominis: ſi enim eſſet maior, eſſet ſuper omnia. Non enim eſt contra rationem amoris Dei ſuper omnia, quòd ſimul cum Deo alia obiecta amentur, dummodò Deus ipſe magis ametur quàm alia; ergo
3 ſi per eum actum plus amatur Deus quàm homo ipſe, & quàm cetera hominis bona, certè ſimpliciter amatur Deus ſuper omnia; quod, vt dixi, nequaquam conuenit ei amori. Quòd ſi dicas, amorem illum ferri in bonitatem Dei non vt in ſe, ſed quatenus mihi bonus eſt, ergo non poteſt

Replica ſoluitur.

eſſe ſuper omnia. Facilè reſpondeo negando conſequentiam: nam ſi illam eamdem bonitatem relatiuam ad me ego plus amo quàm me, non proptereà non amo illam ſuper omnia, &, vt clariùs id intelligas, ponamus me illam bonitatem expreſsè amare vt bonam omni creaturæ (tu dicis per eum actum amari illam plus quàm omnem creaturam; ergo habebit rationem perfectiſſimi amoris Dei ſuper omnia. quod apertè eſt falſum. Ratio à priori eſt, quia, vt fuſiùs dixi in materiâ de charitate, etiam Deus, quatenus bonus nobis, eſt obiectum amoris ſuper omnia, ſi præ nobis ametur ea bonitas ad nos reſpectiua.

Res vt finis qui *ſemper amatur amore concupiſcentiæ, ſubiectum vt finis* cui *amore beneuolentiæ.*

Secundò reiicio eam doctrinam: nam modus amandi ſeipſum vt finem *cui*, & rem quamcumque aliam vt finem *qui*, non variatur per hoc, quòd res in ſe ſit nobilior aut ignobilior; ſemper enim amatur res illa amore concupiſcentiæ, ſubiectum verò amore beneuolentiæ; ſemper ſubiectum habet ſe vt motiuum ad amorem: ideò enim per ſpem v. g. amo Deum mihi, quia me amo; vnde hoſti, quem odi, non amo Deum. Item in tantum per illum actum amo Deum, in quantum illum concipio reſpectiuè ad me bonum; ideò ex vi eius modi amandi, etiamſi in ſe eſſet bonus, ſi mihi non eſſet, non curarem illum, me autem ſemper per illum amorem amarem.

Plus amatur perſona quã bonum perſonæ amatum.

Hæc autem omnia ſine dubio oſtendunt manifeſtè, plus tunc amari perſonam quàm illud bonum. Hinc fit, vt ex vi eius actus citiùs relinqueretur Deus; ſicut citiùs relinquerem ſanitatem, diuitias, &c. quàm hominem cui ea bona amo.

Quòd autem Suarez addit, quando finis *qui* eſt minùs perfectus, poſſe etiam amari vt medium, omnino eſt verum, at etiam poteſt, quando finis *qui* eſt nobilior: nam & Deum poſſum amare vt medium, ſi eius exiſtentiam concipio vt vtilem (prout reuerà eſt) ad dandam mihi longam vitam, honorem, &c. de quo tomo 3. diſp. 1. ſect. 1. ergo 4
hæc differentia, nulla eſt ad præſentem difficultatem. Vnde concludo, regulam debere eſſe generalem ſemper, ſcilicet amari minùs finem *qui* quàm finem *cui*; ſiue ille nobilior ſit ſiue ignobilior quàm hic.

Semper magis amatur finis cui *quàm finis* qui.

Actus attritionis magis pœnas inferni deteſtans quàm peccatum non eſt ideò malus.

Facilè nunc ad abſurdũ à P. Suarez illatum reſpondeo ex doctrinâ à me alibi ſæpè traditâ, maximè in materiâ de pœnitentiâ, vbi dixi attritionem non magis deteſtari peccatum quàm pœnas inferni, imò ex modo tendendi minùs: nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis: & vniuerſaliter neceſſariò minùs amatur obiectum materiale quàm formale; per quod tamen non ſequitur attritionem illam malam eſſe aut peccaminoſam. Reſpondeo ergo ex dictis ibi, Sicut nullum eſt abſurdum, quod vnus actus miſericordiæ amet creatam bonitatem vt ſex v. g. Deum autem non amet vllo prorſus modo, ita multò minùs eſſe abſurdum, quòd vnus actus amet creaturam vt ſex, Deum verò vt duo, dummodò ille actus expreſsè non dicat, *Malo habere creaturam quàm Deum*; aut, *Magis æſtimo creaturam quàm Deum*: eo enim ipſo ille eſſet malus. Idem eſt in attritione, quæ in actu exercito vehementiùs deteſtatur pœnas inferni quàm malitiam peccati, non tamen ideò eſt mala; eſſet autem, ſi diceret, *Malo peccare quàm pati illas pœnas.*

Vt actus ſit bonus ſimpliciter non eſt neceſſe vt habeat obiectum nobiliſſimum poſſibile.

Si verò vlteriorem rationem rurſus quæras, ea eſt, quia vt actus ſit bonus ſimpliciter, non eſt neceſſarium vt habeat obiectum nobiliſſimum quod poteſt eſſe, aut vt illud ſummè amet: ſufficit enim, ſi obiectum aliquod bonum amet, & poſitiuè non præferat illud alteri meliori; tunc enim iam aliqua inordinatio ibi reperiretur. Di- 5
co ergo actum ſpei eſſe bonum, non tamen tam bonum quàm amorem Dei ſuper omnia; quia licet amet Deum; non tamen præfert illum tunc omnibus, ſed potiùs in actu quaſi exercito plus amat ſe quàm Deum; vnde fit vt ille amor non habeat ſummam perfectionem. Conſtet ergo ſimpliciter minùs amari finem *qui* quàm finem *cui.*

Actus ſpei licet bonus, non eſt tamẽ tam bonus quàm actus amoris Dei.

Licet plus ametur finis cui, *plus tamen procuratur finis* qui.

Addo tamen, licet in modo amandi magis ametur finis *cui* ob rationem datam, quoad punctum tamen deſiderandi, plus deſiderari & procurati finem *qui*; nam finis *cui* iam poſſidetur, ideoque nec deſideratur, nec procuratur: ſolus ergo finis *qui* procuratur & deſideratur, & in genere obtinendi ſeu acquirendi præciſè propter illum adhibentur media, non propter finem *cui*: qui, vt dixi, iam obtinetur.

Finis qui *& finis* cui *conſtituunt vnũ finem integrum.*

Secunda difficultas circa eam diuiſionem eſt, an duo illi fines conſtituant vnum integrum, an verò duos inter ſe diſtinctos. Reſpondeo, quæſtionem eſſe de nomine, an ſint dicendi duo, an vnus: commodius dicuntur vnus integer, quia nec ſolus amor ſui, ſi non procuraret ſibi aliud, eſſet amor finis; nec è contrario amaretur finis *qui*, nec appeteretur, ſi non amaretur ipſa perſona. ex vtroque ergo reſultat adæquata ratio vnius finis.

Finis qui *diuiditur in finem* qui *& finem* quo.

Finis quo *dicitur boni poſſeſſio.*

Secunda diuiſio finis non tam in cõmuni quàm in particulari reſpectu finis *qui* in finem *qui* & finem *quo*. Finis *qui* dicitur res illa quæ appetitur, v. g. ſanitas, diuitiæ, Deus. Finis *quo* eſt poſſeſſio ſeu conſecutio eius boni, quâ formaliter tale bonum acquiritur, ſeu poſſidetur: quæ etiam poſſeſſio in ſe amatur amore concupiſcentiæ, & optatur ſubiecto; vnde continetur ſub fine *qui* iuxta primam 6
diuiſionem, non verò ſub fine *cui*: quomodò autem

tem ex poſſeſſione & re poſſeſſa vnum coaleſcat obiectum, dixi alibi fusè, & infrà iterùm dicemus nonnihil; nam per huius diuiſionis doctrinam explicandum eſt, quomodo Deus; non verò ſola viſio, ſit beatitudo noſtra. Et in materia de ſpe explicatur, quo pacto illa habeat Deum pro obiecto formali ſaltem partiali.

Diuiditur finis qui in vltimum & non vltimū.

Tertia diuiſio ſeu ſubdiuiſio finis *qui* eſt in vltimum & non vltimum: quæ verba dupliciter poſſunt accipi. Primò, vt vltimus finis ſit reſpectu talis aut talis intentionis in particulari in aliqua ſerie determinata: in quo ſenſu ea diuiſio fortè non eſt bona; nam tunc nullus erit finis qui non ſit vltimus, niſi media ipſa velis vocare finem; quod tamen communiter negatur. de quo paulò pòſt.

Vltimus finis, quo obtento quieſcit hominis deſiderium.

Aliter ergo debet accipi *τὸ finis vltimus* pro vltimo ſimpliciter, non tam reſpectu huius aut illius peculiaris actus, quàm abſolutè pro eo vltimo; quo obtento, iam nihil ampliùs homo deſiderare queat. Non vltimus autem in hoc ſenſu erit ille, qui in vna tantùm ſerie habet rationem vltimi, v.g. ſanitas, quæ reſpectu medicinarum vltima eſt; non tamen eſt id quo adepto homo quieſcit, nec ampliùs quidquam curat. De fine vltimo in hac acceptione nobis agendum erit in ſequentibus diſputationibus.

SECTIO SECVNDA.

Quid habeat propriè rationem finis.

7 CVm finis non influat efficienter & vt exiſtens in actus amoris, ſed cognitus ſeu apprehenſus, grauiter decertatur inter nonnullos, vtrùm cognitio ipſa, an verò bonitas rei amatæ ſit cauſſa finalis mouens voluntatem. De hac quæſtione egi in Phyſicis, dixique, vel eam eſſe debere de ſolo nomine; vel apertè falſum doceri ab his qui dicunt, ipſam cognitionem eſſe cauſſam finalem quæ mouet voluntatem: nam lumine naturæ eſt certum, infirmum, dum adhibet medicinas, & appetit ſanitatem, non eſſe ſolicitum de cognitione ſanitatis, nec eam appetere aut deſiderare; illam enim iam habet; vt quid ergo eam deſideraret? ergo ſolùm eſt anxius circa ſanitatem quæ illi deeſt, & illam ſolam procurat. id quod non poteſt ab vllo prudenti negari. An verò, quia ſanitas illa non exiſtit in ſe, ſed in cognitione, ſeu, vt meliùs dicam, non applicatur per ſe voluntati appetenti, ſed per cognitionem, dicenda ſit ea cognitio cauſſa, an verò conditio, quæſtio erit de ſolo nomine. In quâ longè meliùs loquuntur illi, qui eam vocant conditionem, non aliter ac approximatio phyſica eſt tantùm conditio vt ignis comburat. quod fuſiùs eo loco Phyſicæ deduxi. Sed res eſt ſat facilis, neque indiget longiori explicatione.

Cognitio finis non eſt cauſſa finalis.

Cognitio melius vocatur conditio.

Vbi hoc tantùm aduerto, Patrem Vaſquez 1.2. diſp. 2. cap. 1. & 2. cùm varias circa præſentem difficultatem ſententias retuliſſet, inter illas autem primam Caietani docentis, finem cauſſare ſecundùm ſuum eſſe reale, ipſum in noſtram ſententiam benè conſenſiſſe, malè autem reieciſſe ſententiam Caietani, eò quòd finis non habet eſſe reale per quod cauſſet, ergo ſolùm per intentionale; malè, inquam, reiecitſe eam Caietani opinionem? nam Caietanus non dixit eſſe reale ſanitatis actu tunc exiſtens cauſſare, ſed illud idem quod exiſteret, ſeu quod obiicitur cognitioni, vt ab ipſa cognitione diſtinctum, illud influere in amorem. quod ſine dubio verum eſt: nam cùm motio illa non ſit per cauſſalitatem phyſicam, ſed per intentionalem actionem, ſola exiſtentia intentionalis, ſeu applicatio intentionalis illius boni, ſufficit, vt ipſummet bonum moueat; & licet finis ille ſit aliquid fictum, quod nullam habeat exiſtentiam, nec quidem poſſibilem, adhuc commodè explicari poteſt Caietanus, vt non vocet eſſe reale exiſtens aut poſſibile, ſed id quod ſe habet per modum obiecti, & quod condiſtinguitur ab ipſo actu: nam, vt fusè probaui in Metaphyſica, etiam quando ſit ens rationis, non eſt obiectum eius actus ipſemet actus, ſed aliquid aliud; illud ergo, iuxta Caietanum, mouet voluntatem, non ipſa cognitio illius finis ficti; vnde ſententia Caietani non eſt alia à ſententia Vaſquez, noſtra, communi & vera.

Caietanus à Vaſquez reiectus vendicatur.

8 *Quid ſit eſſe reale finis ex mente Caietani.*

SECTIO TERTIA.

Quæ ſit cauſſalitas finis: vbi grauis quædam difficultas expeditur.

DE cauſſalitate finis egi in Phyſicis, inde breuiſſimè aliqua repetenda.

SVBSECTIO PRIMA.

Supponuntur quæ certa ſunt.

PRimò ſuppono, eam cauſſalitatem non poſſe conſiſtere in ſola ipſa actione phyſica, qua media producuntur: v.g. ob ſanitatem volo ambulare, cauſſalitas ſanitatis in ambulationem non poteſt eſſe ipſa phyſica productio ambulationis conſiderata ſolitariè, quia illa eadem numero ambulatio eſſe potuit ſine vlla finis cauſſalitate, ſi nihil aliud intendens ambulaſſem, aut certè habuiſſem alium diuerſum finem: omnis autem cauſſalitas eſſentialiter eſt determinata ad hanc numero cauſſam & hunc numero effectum, vt ex Phyſica conſtat.

Sola productio phyſica nō poteſt eſſe cauſſalitas finis.

Secundò ſuppono, non poſſe eſſe ipſam ſolam cognitionem finis, quia hæc etiam poteſt eſſe ſine illo effectu: non enim eſt neceſſum, vt quandocumque finis cognoſcitur eo ipſo ametur; at cauſſalitas numquam eſt ſine ſuo termino producto, ergo ea non conſiſter in ſola productione.

Nec ſola cognitio.

Dices cum aliquibus, actionem finis conſiſtere in attractione illa quæ fit per cognitionem: certum enim videtur, omne bonum propoſitum allicere & quaſi inclinare voluntatem ad amorem ſui; illa autem inclinatio prior eſt quàm amor, cùm ſit inclinatio ad amorem; in illa ergo conſiſtet cauſſalitas ſeu actio finis, ergo in ſola cognitione: nam ea inclinatio non eſt aliud quàm ipſa cognitio inhærens voluntati.

Obiectio pro cauſſalitate cognitionis.

9 Hæc ratio videtur eſſe pro ſententia eorum quos refert Suarez ſect. 1. n. 5. qui cauſſalitatem finis conſtituunt in metaphorica motione eiuſdem finis antecedente ipſum amorem; quos ibi Suarez reiicit à num. 6. Ego verò cenſeo eſſe quæſtionem de nomine: de re enim certum eſt, ſiue poſteà voluntas reſiſtat non amando illum finem, ſiue cedat eum amando, fuiſſe in actu primo eam quaſi inclinationem & attractionem. in quâ ſola multi ponunt facilitatem habituum, & quàm ego alibi omnino admiſi. Hæc de re certa ſunt, modum verò loquendi horum auctorum non approbo, quia ante omnem actum voluntatis nullus eſt effectus finis, ergo neque actio finis; quia actio, vt dixi,

Reſponſio.

Ante omnem actum voluntatis nulla eſt cauſſalitas.

dixi, non poteſt eſſe ſine effectu: fortè ſi ea cognitio nec diuinitus poſſet eſſe ſine amore, dici potuiſſet ea eſſe actio; at nunc nullo modo, ob dicta.

Nec complacentia in fine poteſt eſſe eius cauſſalitas. Tertiò ſuppono, nec ipſam complacentiam in fine poſſe eſſe eius cauſſalitatem: nam complacentia ſæpè exiſtit ſine vlteriori amore efficaci, niſi dicamus, etiam eam complacentiam eſſe effectum finis; de quo paulò pòſt; tunc enim dici poteſt ibi eſſe aliqua cauſſalitas finis reſpectu ipſius complacentiæ. *Cauſſalitas finis eſt amoris phyſica productio orta à finis bonitate.* Concludo igitur, non eſſe aliam cauſſalitatem finis, quàm amoris ipſius phyſicam productionem, quatenus oritur à bonitate finis concepta, & intentionaliter attrahente ad ſui amorem; & quàm actionem ipſam phyſicam productiuam mediorum, vt hîc & nunc orram ab ipſa voluntate amante finem, & volente ea media.

SVBSECTIO SECVNDA.

Grauis obiectio proponitur.

10 OBiicio tamen contrà difficulter: Idem amor finis poteſt eſſe, etiamſi fuerit alia cognitio diuerſa de eodem fine, vt alibi docui; atqui tunc non manet eadem cauſſalitas finis, nam, mutata cognitione, neceſſariò debet etiam mutari cauſſalitas; ergo cauſſalitas non eſt idem cum ipſo amore aut cum ipſa productione amoris & mediorum.

Reſponſio. Cognitio non eſt cauſſa, ſed applicatio cauſſæ. Reſpondeo negando minorem: nam cùm dixerim, cognitionem non eſſe cauſſam, ſed applicationem cauſſæ, non eſt neceſſum, vt ea cauſſalitas mutetur mutata cognitione: actio enim non pendet eſſentialiter ab hac numero conditione, ſed ſolùm ab hac numero cauſſa; vnde fit vt eadem numero calefactio eſſe poſſit, ſiue ignis applicetur ſtupæ per hanc numero vbicationem, ſiue per illam; non tamen eſt eadem numero calefactio, ſi ignis mutetur.

Replicari adhuc poteſt: Illa calefactio pendet de facto ab hac numero vbicatione; vel ergo pendet per aliquid ſibi ſuperadditum, vel per ſuam eſſentiam: ſi per ſuam eſſentiam, ergo, mutata etiam hac numero vbicatione, mutatur actio, quod negatum eſt; ſi verò pendet per aliquid ſuperadditum, ergo dabitur actio actionis. quod eſt abſurdum. *Quomodo actio ab vbicatione dependeat.* Reſpondeo, actionem pendere ab eâ numero vbicatione, nihil aliud eſſe, quàm exiſtere ipſam actionem, item talem vbicationem & carentiam alterius omnino vbicationis: iis enim tribus datis intelligitur ea dependentia vnde fit, vt, ablata eâ vbicatione, & data altera illius loco, non ſit dependentia actionis ab hac vbicatione, ſed ab alia.

Nondum tamen acquieſco; inde enim infertur, licere eodem modo diſcurrere de dependentia
11 actionis à cauſſa, ſcilicet eamdem numero entitatem actionis manere poſſe mutata cauſſa: nam dici poteſt, dependentiam actionis à cauſſa conſiſtere in ipſa entitate actionis, in exiſtentia item huius cauſſæ, & in carentia alterius; neque neceſſum eſſe ei entitati actionis eſſentialem & adæquatè intrinſecam dependentiam ab hac numero cauſſa tribuere, imò neque cogemur ponere actionem mediam inter cauſſam & effectum.

SVBSECTIO TERTIA.

Reſpondetur obiectioni poſitæ.

REſpondeo negando conſequentiam primam: nam cùm conditio non influat in effectum neque in actionem, non poteſt actio in ſeipſa nec per aliud diſtinctum oriri ab eâ conditione ſeu vbicatione, ſed ſummùm poteſt dependere modo explicato; at cùm actio oriatur à cauſſa, neceſſum eſt, vt id habeat vel per ſeipſam vel per quid ſuperadditum: per ſuperadditum autem non poteſt, quia illud deberet etiam oriri à cauſſa, & conſequenter illud propriè eſſet actio, non autem hæc quam actionem vocas; & hoc modo daretur proceſſus in infinitum; ergo debet id habere perſemetipſam; ergo eſſentialiter per ſe oritur ab hac numero cauſſa.

Declaro id ampliùs ex diuerſo modo, quo actio reſpicit cauſſam à quâ oritur, ab eo quod reſpicit conditionem: nam cauſſam reſpicit immediatè, vt id à quo ipſa emanat, vt via ad terminum; at conditionem non reſpicit immediatè, ſed quatenus cauſſa non poteſt ei actioni dare eſſe, niſi priùs ipſa cauſſa habeat omnes conditiones neceſſarias ad operandum; vnde fit, vt ſicut eadem numero cauſſa manet, etiamſi ſit hæc aut illa applicatio, dummodò ſit aliqua ſufficiens, ita etiam eadem numero maneat actionis entitas, ſiue ſit hæc vbicatio ſiue illa, ſiue hæc cognitio ſiue illa: dependentia ergo illa à conditione quia magis ſe tenet ex parte cauſſæ, & eſt quodammodò antecedens ipſam actionem, debet ſolùm in eo declarari, quòd natura cauſſæ ſit talis, vt non queat prodire in actionem, niſi data hac vel illa approximatione. quæ dependentia cùm ſit diſiunctiua, fiet abſoluta & determinata reſpectu huius numero vbicationis ſeu approximationis præciſè per hoc, quòd non detur alia approximatio niſi hæc; eo enim ipſo dicitur determinatè pendere ab hac, quia repugnat etiam diuinitus illa duo eſſe, & non eo ipſo intelligi dependentiam ab hac numero conditione; ergo pro eâ dependentia non eſt neceſſum aliquid aliud addere; data autem ea dependentia in cauſſa, eo ipſo per denominationem extrinſecam datur ea dependentia in actione. At hæc actio non poteſt per denominationem extrinſecam oriri ab hac cauſſa, quia immediatè ab eâ procedit: cùm enim (vt ſuo loco dixi) datis ceteris omnibus extrinſecis, poſſit actu hic effectus non oriri ab hac cauſſa, neceſſum eſt, vt actio, quæ eſt determinatiuâ cauſſæ, ad effectum vtrumque per ſe eſſentialiter reſpiciat.

Actio cauſſam reſpicit immediatè, conditionem verò non reſpicit. 12

Secunda verò conſequentia ſuprà poſita difficilior eſt; videtur enim planè negari poſſe omnis actio diſtincta. Sicut enim actio licet indifferens ſit vt pendeat ab hac aut illa conditione, nihilominùs ſine vlla entitate media pendet de facto determinatè ab hac; ita idem de effectu ipſo ſine actione intermedia dici poteſt: ſicut enim dixi, à conditione, v.g. ab hac cognitione, pendere actionem, per hoc quòd ea cognitio ſit in meo intellectu, & nulla alia ſit in rerum natura; ita dicit quis, quemlibet effectum pendere ab hac cauſſa per hoc quòd effectus extat; & cauſſa hæc, nullâque alia in rerum natura; quia etiam his datis repugnat effectum hunc non prodire ab hac cauſſa, etiamſi omnis diſtincta actio auferatur.

13 *Reiiciuntur ſolutiones aliqua argumenti poſiti n. 10. & 11.* Præterquam quod videtur in eâ doctrina falſum aliquod includi; vt hic amor procedat ab hac numero cognitione, non eſt neceſſum dari carentiam alterius cognitionis: nam ſi duæ ſimiles de eodem obiecto ponantur, tunc amor ab vtraque procedet, à prima & à ſecunda; & tamen prima tunc non dicit carentiam ſecundæ, neque è contrario ſecunda dicit carentiam primæ, ergo vt procedat ab vna, non eſt neceſſum illam exiſtere ſolam.

Reſpondebis.

Reſpondebis, in eo caſu à neutra procedere adæquatè, ſed inadæquatè, ideóque neceſſum non eſſe, vt vna neget alteram, ſed ſufficere, ſi duæ illæ, quæ ſunt totalis cauſſa, dicant carentiam alterius cognitionis, à quâ hîc & nunc non procedit amor; nam *τὸ cum carentia alterius*, quod ſuprà poſitum fuerat, debet intelligi ſemper de carentia alterius conditionis, quæ non influat de facto. Verùm hæc ſolutio facilè impugnatur, quia etiam ea cognitio, quæ non influit, poteſt ſimul exiſtere; ergo non eſt neceſſaria carentia alterius etiam non influentis. Conſequentia eſt bona; antecedens probo maniſeſtè: nam in eodem inſtanti reali, quo ego vi cognitionis vel infuſæ per ſe, vel fidei amo Deum, poteſt poſteriùs natura infundi viſio beata; vel cognitio alia de Deo ſufficiens ad illum eumdem amorem. Ecce in eo caſu iam datur altera cognitio, & tamen ab eâ non procedit amor, ſed à prima; oportet ergo explicare, quid tunc ſit ea actualis dependentia à prima cognitione, & non à ſecunda.

Forte reſpondebis in eo conſiſtere, quòd exſtiterit in priori naturæ talis cognitio. Sed contrà, quia id ipſum videtur inexplicabile. Quid enim ſupra exiſtentiam realem ſeu durationem realem in toto eo inſtanti, quid, quæſo, addit exiſtentia pro priori naturæ?

14 Non video hanc difficultatem ab vllo ex propoſito diſcuſſam, cui fortè putaret aliquis abundè ſatisfieri, ſi cum P. Hurtado dicatur hic numero amor pendere ab hac numero cognitione, ita vt non potuerit ab alia oriri; tunc enim clarè conſtat, dependentiam amoris ab hac numero cognitione eſſe ipſammet entitatem amoris, quæ ex ſua eſſentia determinata eſt ad hanc cognitionem; ſicut nos dicimus de actione reſpectu cauſſæ.

Hurtadus docet, hūc numero amorem ab hac numero cognitione eſſentialiter dependere.

Hæc tamen ſolutio in primis continet doctrinam falſam, quam fusè reieci in lib. de Anima; vbi etiam obſeruaui, eſto argumentum Hurtadi probaret, variata in ſpecie cognitione (quia quaſi diuerſa bonitas proponitur tunc in obiecto) debere variari amorem, at, variata ſolo numero cognitione, nullum omnino eſſe fundamentum ad variandum numero amorem, niſi recurratur fortè ad argumentum, quod iam diſcutimus; de quo Hurtadus in ea ſua ſententia non egit. quidquid verò de hoc ſit,

Secundò reiicitur ea doctrina, quia ſaltem in vbicatione & aliis actionibus externis habet locum meum argumentum: nam calefactio pendet, iuxta communem ſententiam, ab approximatione ſeu vbicatione, motus item exterior à voluntate imperante; Hurtadus autem non dixit, non poſſe hanc numero flammam concipi à ſtupa, niſi fuiſſet hæc numero vbicatio: certè quòd hæc numero vel alia fuerit, planè eſt per accidens ad hunc numero effectum. Idem longè clariùs oſtenditur in

Reiicitur Hurtadi doctrina.

15 ſecundo exemplo à me poſito. Quis enim dicet hunc motum, corporis ambulationem, ſcriptionem videlicet, futuram diſtinctam numero, ſi ego diſtinctum finem appetiuiſſem, aut per diſtinctum actum amoris? ſanè, dicere omnes res eſſe eſſentialiter hoc modo connexas, abſurdiſſimum eſt. In his autem locum habet tota mea difficultas, quid ſcilicet ſit illud, quo dependet actu hæc ambulatio ab hac numero volitione, & non ab alia.

Si verò reſpondeas, in eâ dependentia includi volitionem ipſam Dei, de danda priùs natura eâ cognitione; contra obiici poterit: nam in primis rogo, quid ſit obiectum eius volitionis diuinæ, quæ dicit, *Volo vt priùs natura exiſtat ea cognitio*, Si enim aliquid ab ipſo Deo diſtinctum aſſignaueris, iam in illo conſiſtet ea dependentia, volitio verò diuina ſe habebit purè vt cauſſa extrinſeca efficiens, non vt pars eius dependentiæ, redibitque tota præcedens difficultas, quid ſcilicet ſit *τὸ actu dependere ab hac cognitione*; ſi verò non aſſignas obiectum diſtinctum illi voluntati, illa erit planè inexplicabilis; & prætereà poterunt qui negant modos etiam ſaluare per diuerſas volitiones Dei, nihil ponendo diſtinctum ex parte creaturæ, quod ſit obiectum illarum volitionum. Secundò principaliter reiicieris, quia dependentia amoris à cognitione independens eſt à volitione diuina: ex ſe enim amor eſſentialiter dependet à cognitione; ergo ea dependentia diſtinctum quid eſt à Dei volitione.

SVBSECTIO QVARTA.

Ampliùs idem declaratur: vbi, quid formaliter ſit, vnam rem eſſe alterâ priorem natura.

PRo ſolutione aduerto Primò, totam difficultatem redactam eſſe ad explicandum, per quid vna cognitio v. g. ſit prior natura quàm amor; idem de aliis conditionibus aut cauſſis formalibus, quæ ex ſe ſunt indifferentes, aut ſaltem diuinitus eſſe poſſint priores vel poſteriores natura, vt in exemplis ſuprà poſitis conſtat. Dixi *ad hoc totam difficultatem redactam*: nam ſi ſemel ponamus cognitionem eſſe priorem natura, & amorem exiſtere, iam eo ipſo amor dependet ab eâ cognitione; ſi verò cognitio ſit poſterior natura, iam eo ipſo non pendebit amor ab illa. Priùs tamen quàm hanc prioritatem explicem, reſpondeo ad eam ſecundam conſequentiam, quæ nos tam procul traxit, ſcilicet dari occaſionem negandi actionem diſtinctam; reſpondeo, inquam, eam negando: ad probationem reſpondeo, vt intelligamus ignem B prodire ab igne A non ſufficere exiſtentiam vtriuſque & carentiam alterius; nam hæc omnia poſſunt eſſe, & tamen non prodire ignis B ab igne A, ſed à ſolo Deo: & verò è contrario poteſt contingere, vt ignis A procedat ab igne B, ergo per aliquid ſuperadditum debet compleri hoc quod eſt actu prodire ab illo. At in noſtro caſu repugnat eſſe ſolam hanc numero cognitionem Petri in me & amorem eius, niſi ille amor actu pendeat ab eâ cognitione; ergo ea dependentia non eſt quid ſuperadditum vtriuſque exiſtentiæ & carentiæ alterius cognitionis. Difficultas ergo tota eſt in primo puncto, quando non datur carentia alterius cognitionis; eâ tamen cognitio eſt poſterior natura; per quid ſcilicet tunc pendeat amor ab vna potiùs quàm ab altera, ſeu, vt paulò antè dixi, quid ſit prioritas & poſterioritas earum cognitionum hîc & nunc. 16

Solutio adæquata argumenti poſiti num. 11.

In quo ſit difficultas argumenti.

Aduerto Secundò, eam difficultatem communem etiam eſſe multis aliis materiis independenter à puncto præſenti, de actuali dependentia huius actionis ab hac numero cognitione; vnde ab omnibus ſoluenda eſt. Porrò eam eſſe communem inde patet, quia certum eſt apud omnes, poſſe eamdem numero gratiam, eumdem habitum dari priùs aut poſteriùs natura, quàm ſit aliqua operatio bona; vnde poteſt eam operationem reddere condignam augmento gratiæ: vt in eo qui per attritionem in Sacramento recipit gratiam, ea gratia eſt poſterior natura ipſa attritione; quòd ſi iam iuſtus (vt potuit fieri) eamdem attritionem habuiſſet, 17

Oſtenditur eſſe difficultas cōmunis aliis multis materiis.

ea fuiſſet poſterior natura quàm gratia; quid ergo eſt quo conſtituitur ea prioritas? Idem eſt in vnione hypoſtatica: illam enim de facto dicunt omnes datam priùs natura Chriſto quàm gratiam habitualem B: quæ tamen gratia potuit, ſi Deus voluiſſet, eſſe prior natura vnione; ibi autem eſt ſola difficultas præſens, quid Deus habeat pro obiecto, dum vult vnionem eſſe priorem natura quàm gratiam; quod non voluiſſet, ſi è contrario decreuiſſet eam eſſe poſteriorem gratia, cùm tamen phyſica entitas vtriuſque planè ſit eadem in vtroque caſu; eſt ergo quæſtio communis omni alij materiæ.

Quidam putant, Deum nil poſſe dare priùs natura, niſi quod ipſe natura eſt priùs.

18 Conuicti videntur fortè hoc argumento quidàm recentiores, contra quos fuſiùs egi tomo 1. dum de ordine volitionum diuinarum tractaui: qui opinantur, Deum non poſſe velle dare priùs natura, niſi id quod ex ſe fuerit prius natura, nec velle dare poſteriùs, niſi quod ex ſe natura eſt poſterius. qua doctrina poſita, videtur ceſſare tota difficultas. Suſtinendi tamen hi non ſunt, tum quia de facto contrarium contingit, vt in gratia reſpectu noſtrorum operum paulò antè inſinuaui: tum quia iidem auctores, quando non tractant ex propoſito hos ordines, admittunt in humanitate Chriſti, quod paulò antè dicebam, potuiſſe pro Dei voluntate vnionem eſſe vel priorem vel poſteriorem natura gratia; imò fatentur, Chriſtum in eodem inſtanti potuiſſe ſaltem de congruo mereri vnionem ipſam: quo caſu vnio, quæ iam eſt prior natura quàm opera eo inſtanti facta, eſſet tunc poſterior; ergo debent concedi aliquæ res indifferentes ex ſe, vt ſint aut priores aut poſteriores natura reſpectu alterius. in illis autem locum habet tota difficultas. Reſpondeo ergo, eam prioritatem conſiſtere in exiſtentia talis rei independenter ab altera, quæ dicitur poſterior: ea autem independentia hîc & nunc prouenit ex voluntate Dei, de danda eâ re, v.g. cognitione, antequam viderit actum amoris. idem de gratia reſpectu boni operis, de vnione hypoſtatica reſpectu gratiæ, &c. dicendum eſt; vnde è contrario poſterioritas conſiſtet in voluntate non producendi eam vel vnionem, vel cognitionem, vel gratiam, niſi præuiſo iam exiſtente actu voluntatis, & bono opere. Hæc doctrina re ipſa communis eſt apud omnes; & ex ſe ſatis clara; ſolúmque reſtat reſpondere duobus argumentis ſuprà inſinuatis.

Reiiciuntur.

Prioritas vel poſterioritas natura rei ex ſe ad prioritatem vel poſterioritatem indifferentis prouenit ex volitione Dei vel alterius agentis liberi.

19 Primum erat de obiecto eius voluntatis: ſecundum, quòd dependentia actualis harum rerum inter ſe ſit eis intrinſeca & independens à volitione Dei. Ab hoc ſecundo vt faciliore incipiendo, dico, dependentiam amoris Petri verbi gratia, ab aliqua cognitione Petri, ſiue hac ſiue illa, eſſe eſſentialem ipſi amori, & independenter à volitione Dei: at eo ipſo quòd determinatè non petat hanc numero cognitionem, poteſt Deus efficere, vt hæc numero cognitio non ſit in rerum natura niſi poſteriùs quàm ille amor, ponendo tunc priùs natura aliam cognitionem, quâ dirigatur voluntas ad eum amorem. Sicut dependentia in meo itinere Viennam (pono me peditem ire non poſſe) ab aliquo equo eſt independens à meâ voluntate; quod tamen hîc & nunc in hoc potiùs quàm in illo equo pergam, à meâ prouenit voluntate: ſimiliter vt ambulem, indigeo viſu; ſi enim non videam viam, ægrè me mouebo. At quòd de facto ſit hæc numero viſio quâ dirigor vel alia diſtincta, omnino pendet à ſolo Deo. In quo puncto nullam planè difficultatem video.

20 Ergo ad primum quod difficilius eſt reſpondeo, volitiones illas duas in hoc differre, quòd prima vult dare cognitionem v.g. ante præuiſionem amoris exiſtentis, altera ſolùm vult dare poſt præuiſionem amoris; hinc fit, obiectum poſterioris volitionis eſſe dationem cognitionis dependenter à præuiſione Dei de exiſtentia amoris: eſt ergo ea voluntas quodammodò reflexa ſupra actus Dei, quia dicit, *Nolo dare cognitionem A, niſi præuiderim amorem*; hoc eſt, *Nolo dare niſi per volitionem qua dirigatur præuiſione amoris:* at prima dicit, *Nolo dare ante præuiſionem*; id eſt, *Nolo ad dandam cognitionem determinari præuiſione amoris*; ſeu potiùs, *Nolo dare amorem niſi præuiſa cognitione*; ac ſi ego dicerem, *Nolo me mouere, niſi quouſque videam Paulum moueri*; vel dicerem è contrario, *Nolo moueri antequam Paulus ſe moueat.* in quibus voluntatibus clarum eſt obiectum, nempe volitionem motus dependentem à præuiſione, vel volitionem independentem? quæ duæ volitiones fortè ſunt diuerſæ intrinſecè & in ſe, vel ſaltem ratione præuiſionis, quam ſupponunt hîc & nunc ex libera determinatione ipſius agentis liberi; quod ſicut poteſt habere aut non habere ſimpliciter eas volitiones, poteſt multò meliùs pro ſuo libitu ſe determinare ad non habendam vnam v.g. niſi præuiſo hoc obiecto aut illo: vel poteſt dicere, Volo illam habere ante talem præuiſionem; ſicut omnes ferè concedunt, Deum poſſe pro libitu vel priùs eligere efficaciter hominem ad gloriam, & poſteriùs natura velle dare illi media; vel è contrario, priùs natura velle dare media, & poſteriùs intendere efficaciter gloriam. vtramque enim voluntatem poſſibilem eſſe, admiſſa ſcientia media, fusè oſtendi tomo 1. diſp. de prædeſtinatione.

Quid ſit obiectum volitionis diuinæ, quâ vult eandem cognitionem modo eſſe priùs natura, modò poſteriùs.

21 Poſſet tamen fortè ex hac ipſa doctrina ſic obiici contra prædicta; quia ea diuerſitas volitionum, quòd ſcilicet priùs natura ſit electio ad gloriam, vel è contrariò poſterior, non pendet à volitione vlla reflexa, quâ Deus dicat, Volo exſpectare præuiſionem, aut, Nolo expectare: vtrumque enim fieri poſſe directè & immediatè, dixi eo loco citato è primo tomo: nam poſtquam Deus præuidit per ſcientiam mediam futuram ſub hoc aut illo auxilio operationem bonam, potuit nullo alio actu præmiſſo dicere, *Volo dare gloriam ob merita*; potuit item è contrario dicere, *Volo dare merita, deinde gloriam:* iam ergo declarari debet, quæ ſit ea prioritas actuum diuinorum, ſeu, quid addat ſupra exiſtentiam vtriuſque: nam (vt dixi ſæpè) iidem omnino ſunt in ſe illi actus, ſiue ille ſit prior, ſiue hic è contrario.

Replica ex electione efficaci ante præuiſa merita.

Reſpondeo, in eo caſu illam intentionem efficacem gloriæ, ſi ſemel exiſtat, neceſſariò eſſe priorem natura, & non poſſe eſſe poſteriorem; vnde non eſt neceſſum quærere ibi aliquid diſtinctum, in quo conſiſtat ea prioritas. Ratio à priori deſumitur ex dictis à nobis eâ materia de prædeſtinatione, dum de electione efficaci egimus: nam ea efficax intentio licet neceſſaria non ſit ideóque (vt ibidem diximus) libertati non obſit, eſſentialiter 22 tamen eſt intentio, & eſſentialiter cogit Deum, vt velit dare media quæ præuidit efficacia; at eiuſmodi volitio non poteſt habere locum, ſi iam media ſupponantur volita & producta, ergo ea volitio habet natura ſua vt ſit antecedens: ſicut omnis actus imperans alium natura ſua antecedit, eſto neceſſarius non ſit. Non ergo aſſignantur vlli actus, qui cùm nec phyſicè nec numero differant, ſint tamen indifferentes vt præcedant aut ſubſequantur natura ſe inuicem; debet ergo dari aliqua differentia, quæ ſit illis intrinſeca, ratione cuius

Reſpondeo. Cur ea electio ſit prior.

ea

ea prioritas aut poſterioritas deſumatur; vt eam nos ſuprà deſumpſimus ex eo,quòd volitio reflexè dicat, *Volo dare antè*, aut, *Volo dare poſt:* vel certè, licet vna ex illis volitionibus nihil dicat reflexè. debet eſſe alia quæ ex natura ſua habeat prioritatem, aut è contrario poſterioritatem, vt ſic ea denominatio habeat fundamentum aliquod determinatum, ſicut alibi dixi, quando coniunguntur actus imperans & imperatus, ſit hic poſterior natura; non quia ex ſua eſſentia ſit determinatus, vt ſit ſecundum exercitium voluntatis in hoc inſtanti; potuit enim eſſe primum; ſed quia imperans actus quando exiſtit,neceſſariò eſt prior quàm imperatus; ideò non poſſunt ambo exiſtere, niſi ille ſit primus & hic ſecundus: per poſitionem enim illius hic redditur ſecundus. Quæ doctrina valdè neceſſaria eſt,vt conſequenter diſcurramus ad fundamentum efficax, quo diſtinctionem modorum probamus;& deſumitur ex ſeparabilitate denominationis à re ipſa: nam vix vllum video qui explicet, in quo formaliter hæc prioritas conſiſtat, vel quid addat ſupra vtrumque actum.quòd ſi non explicetur, iam habet locum argumentum, quo pro
23 nobis vtimur, *Hoc, quod eſt, hunc actum eſſe priorem natura altero, eſt aliquid verum & reale, & ſeparabile ab vtroque ſumpto, ergo eſt aliquid diſtinctum:* vel certè, ſi diſtinctum non eſt, ergo neque ob ſimile argumentum erit neceſſum diſtinguere vbicationem,durationem, &c. & ſanè quodammodò in actibus illis difficiliùs explicatur, quod ſit fundamentum proximum eius prioritatis, ſi ſola entitas eorum actuum conſideretur, quàm in duratione aut vbicatione, in quibus ſaltem ſunt termini aliqui *diſtantiæ*, *ſimultaneitatis*, &c.per quos primi ictus argumenti infringuntur, in præſenti verò nulli ſunt; nec enim ad libertatem ipſam voluntatis recurri poteſt: nam hæc ſi conſideretur in actu ſecundo, nil eſt aliud quàm ipſæ illæ volitiones, quas videmur iam ſupponere eſſe indifferentes ad vtramque denominationem; ſi verò de libertate in actu primo loquamur, nil etiam dicimus: poteſt enim tota ea libertas eſſe cum hac vel illa prioritate: & certè illa, niſi in actu ſecundo aliquid producat, non poteſt explicari,quare conſtituat nunc magis hanc denominationem quàm illam; oportet ergo aliquid ponere quod eſſentialiter & determinatè eam prioritatem aut poſterioritatem conſtituat.

Ratio diſparitatis, cùm idem actus poſſit eſſe modò prior modò poſterior natura ſine modo ſuperaddito, res verò in loco ponatur per modum diſtinctum.

Iam ex dictis reſpondeo ad replicam ex n.11.& 15.quòd ſcilicet per diuerſos actus Dei poſſet ſine modis diſtinctis explicari duratio, vbicatio, &c. ſicut explicata eſt prioritas: facilè, inquam, reſpondeo negando ſequelam, quia in præſenti iam poſuimus diuerſitatem ex parte obiecti, ratione cuius explicuimus actus illos diuerſos Dei; at circa vbicationem, durationem, actionem & vnionem repugnat omnino explicare, quid ſit illud quod Deus vult, dum me hîc potiùs quàm in alio loco conſtituit, in hoc potiùs quàm in illo tempore, &c. vt fuſiùs ſuo loco oſtenſum eſt manifeſtè. Specialiter autem vbicationem non eſſe poſſe actum Dei probaui, eò quòd vbicatio percipitur viſu, vt fusè ſuo loco deduxi; actus
24 verò diuerſi Dei non percipiuntur vllo noſtro ſenſu. Quæ ratio non habet locum in prioribus naturæ, quia hæ nullo noſtro ſenſu percipiuntur; ideò poſſunt faciliùs explicari per actus diuerſos Dei, vt inadæquatè eam prioritatem conſtituentes. Sed de his iam ſatis occaſione dependentiæ amoris ab hac numero cognitione, ſeu occaſione cauſſalitatis,per quam in actu ſecundo finis interueniente cognitione ſui mouet ad amorem ſui, & ad mediorum pro ipſo neceſſariorum externam executionem.

SECTIO QVARTA.

Quæ, & reſpectu quorum dicantur finis.

DVo vel tria ſub hoc titulo includuntur, quæ ad quæſtionem etiam de ſolo nomine pertinent,& in Philoſophia tetigi. Primum eſt,an finis dicendus ſit exercere rationem finis non ſolùm reſpectu mediorum, ſed reſpectu amoris ſui ipſius. Vaſquez diſpur.3. dicit, amorem ipſum finis non eſſe effectum illius, ſed hunc reſpectu eius actus ſolùm ſe habere vt obiectum.quod probat Primò, quia finis eſt cuius gratia ſeu amore cetera fiunt; atqui ipſe amor non fit ex amore finis, ergo ille non eſt effectus finis.Secundò,quia alioquin etiam bruta deberent dici operari propter finem, quia etiam amant finem. Quæ ſententia etiam fuit Gabrielis, Gregorij, Medinæ & aliorum, quos refert Suarez ſect.2.

Dicendum tamen in hac quæſtione de nomine, 25
ipſum amorem debere vocari effectum finis; quia amor finis ſine dubio cauſſatur à bonitate finis intentionaliter attrahente ad ſe mediâ cognitione. Imò ſuam cauſſalitatem primò exercet in eo amore: nam quia ille amor eſt à fine, ab eo amore media procedunt,dicitur finis cauſſa mediorum; nec poteſt aliquid dici mediatè cauſſari ab alio, niſi id à quo immediatè cauſſatur procedat ab illo alio; ergo cùm media ſolùm mediatè cauſſentur à fine, neceſſum eſt vt ipſe amor, quo mediante cauſſantur,cauſſetur immediatè à fine.

Ipſe amor finis debet vocari effectus finis.

Reſpondetur argumentis Vaſquez.

Ad argumenta in oppoſitum facilè reſpondeo. Ad primum dicimus,τὸ *cuius gratia* non debere in eo ſenſu accipi, ſed pro eodem ac, *ob quod aliquid fit:* ergo cùm ipſe amor fiat ob finem,eo ipſo finis dicendus eſt exercere ſuam cauſſalitatem in illum amorem. Ad ſecundum de brutis dico Primò difficultatem eſſe communem; quia licet ipſe actus appetitiuus in bruto non ſit effectus finis (vt contendit aduerſa pars de actu amoris;)at ipſa exterior actio ſeu motus localis à bruto volitus debebit dici propter finem; nam ille procedit ex appetitu eius obiecti;ergo erit gratia eius obiecti ſeu ex voluntate illius, & conſequenter erit propter finem: ſicut in nobis, licet amor ipſe finis non dicatur effectus finis; ipſa tamen actio exterior orta ab eo amore ſine dubio eſt propter finem, ergo quoad hoc difficultas eſt communis. Reſpondeo Secundò, & abſolutè, me docuiſſe in Philoſophia ex D. Thoma & ratione, etiam bruta imperfectè agere propter finem. Quando enim canis oſtenſo pane accurrit, motus ille ſine dubio fit propter panem quem intuetur; in quem ſtomachus ipſius verè
latrat. Vnde ego non haberem difficultatem in 26
concedenda ſequela;reſpondeo tamen Tertiò pro omni ſententia, etiamſi, quando poſteà ſequuntur media,quæ amentur ob vtilitatem in ipſum finem, amor primus dicatur effectus cauſſæ finalis; at quando non poteſt eſſe amor medij vt talis formaliter, qualem iam ſupponimus in hac tertia ſolutione non poſſe eſſe in brutis, tunc nec ipſum primum amorem rei delectabilis, in quâ ſiſtitur,dici effectum finis,quia nec ea res delectabilis tunc habet rationem finis; finis enim dicit ordinem ad media: vbi ergo non ſunt media, nec finis erit; quòd ſi non eſt finis,tunc nec amor illius rei poterit dici effectus finis.

Etiam bruta agunt imperfectè propter finem.

Altera difficultas eſt, vtrùm ſolum id, ad quod ordinantur vltimò omnia media,habere poſſit rationem finis,an verò ipſa reſpectiuè ad alia priora dici queant finis: v.g. propter ſanitatem amo ſciſſionem venæ, propter hanc verò chirurgum, an ſciſſio venæ dicenda ſit finis reſpectu vocationis chirurgi. Vaſquez diſp.4. cap.2. ait hanc quæſtionem ab aliis leuiter tactam à ſe fusè diſcuſſam Compluti anno 1579. & in negatiuam partem inclinaſſe;quia Ariſtoteles ait finem eſſe, ***cuius gratia cetera fiunt:*** atqui licet vnum medium fiat gratia alterius, non tamen omnia fiunt gratia vllius medij,ergo nullum medium eſt finis;quia nullum eſt id cuius gratia cetera fiunt.

Vtrùm media reſpectu aliorum mediorū poſſint eſſe finis, quæſtio eſt de voce.

27 Ego quæſtionem hanc, vtpote de pura voce, non reputo dignam vt fusè diſcutiatur:de re enim certum eſt,ſicuti amo ſciſſionem venæ, quia vtilis eſt ad ſanitatem, ita amare aduentum chirurgi, quia vtilis eſt ad ſciſſionem. Item de re certum,in ſanitate me vltimò quieſcere, non autem in ſciſſione venæ. hæc de re certa. Vtrùm autem ex hoc ſecundo capite non ſit ſciſſio dicenda finis, an verò ratione primæ conuenientiæ, quam habet cum fine, dicenda ſit finis, quis non videat, puram putam eſſe de nomine quæſtionem, & quidem parui valdè momenti? ſiue enim hoc ſiue illo modo loquaris,non impinges.

Suarez ſententia.

Suarez diſput. 4. dicit in fine duo conſiderari poſſe: vnum eſt ratio termini, ſeu eſſe id propter quod aliquid fit: alterum eſt ratio cauſſæ finalis. Quoad primum ait,media intermedia habere propriè rationem finis; quia verè dicimus, Chriſtus venit propter noſtram ſalutem, etiamſi hæc non ſit vltimus finis, ſed vlteriùs ordinetur ad gloriam Dei: ſimiliter dicimus, Voco chirurgum propter ſciſſionem venæ; mitto famulum propter chirurgum. Quoad ſecundum verò ait, nullum medium habere rationem finis, quia nullum medium trahit ratione ſui, ſed ratione finis ſimpliciter; ergo nullus eſt finis. & hanc putat eſſe ſententiam Ariſtotelis.

Tannerus verò diſp.1.quæſt.1. & dub.1.ait,media abſolutè eſſe propriè finem, non tamen propriiſſimum: cuius fundamentum eſt,quia medium habet in ſe vtilitatem, ergo eſt amabile propter ſe
28 immediatè, licet vlteriùs referatur ad illud. Hoc tamen argumentum nimiùm probat,ſcilicet omne medium,etiam illud quod eſt primum, & propter quod nullum aliud amatur, dici poſſe finem.quod manifeſtè repugnat ipſi etiam Tannero; nam numero 9. ſolùm concedit rationem finis ei medio, propter quod aliud amatur.Sequelam autem probo euidenter, quia etiam illud medium habet vtilitatem ſibi intrinſecam, & etiam amatur propter illam immediatè,licet non ſiſtatur ibi; ergo eſt finis. quæ fuit argumentatio P.Tanneri.Reſpondeo ergo, in eo argumento duo confundi quæ ſunt diuerſa,amare ſcilicet vtilitatem immediatè,& amare illam propter illam.Primum fatemur,vnde alibi dixi,media verè eſſe obiectum voluntatis; quia vtilitas eſt ipſis intrinſeca & propria;at ſecundum negamus, quia per illud denotatur, vtilitatem eſſe obiectum formale ipſius actus. quod falſum eſt: amo ergo vtilitatem non propter ſe, ſed propter finem,ad quem deſeruit. Argumentum ergo Tanneri non eſt ſufficiens.

Poſſunt media nō prima vocari finis ſecundum quid.

Concludo quæſtionem de nomine & parui momenti, explicatis variis modis loquendi, liberum eſſe quemcumque eligere, cum addito ſcilicet *ſecundum quid, impropriè, aut non propriiſſimè*, vt ait Tannerus; vel quoad punctum determinandi, iuxta eam P. Suarez diſtinctionem, non video cur non liceat media non prima vocare finem.

Vaſquez argumentum ſoluitur.

Neque obeſt P.Vaſquez argumentum deſumptum ex verbo ***cetera***; tum quia poteſt dici ibi Ariſtoteles locutus ſolùm de fine propriiſſimo & vltimo. quod manifeſtum fit ex aliis locis, maximè 1. Ethicorum cap.8. vbi admittit fines intermedios. quod ipſum S. Thomas videtur docere ibi, & 2.
Phyſicorum ſect.1. & lib.3. Contra gentes c.2.Finis autem intermedius non poteſt eſſe, ob quem omnia planè fiant, ergo,iuxta eam primam definitionem Ariſtotelis, non niſi vltimum & propriiſſimum finem intelligere debemus. Secundò, poſſunt adhuc ea verba de fine intermedio ita intelligi, vt ſcilicet propter illud medium fiant cetera quæ infra ipſum ſunt; ſicut propter finem fiunt cetera ab ipſo fine. 29

Vtrùm nihil ametur quòd non ſit finis ſaltem ex præcedentibus.

Tertia, quæ poterat hîc diſcuti difficultas, ſoluitur facilè ex præcedenti; eſt autem, vtrùm finis ſit adæquatum obiectum voluntatis; id eſt, vtrùm nihil ametur quod non ſit finis: ita enim videtur ſentire hîc D.Thomas;in cuius explicatione valdè laborant nonnulli apud Vaſquez diſp.1.cap.1.Verùm res eſt facilis,& (vt dixi) ex præcedente difficultate ſoluta eſt: nam media ſine dubio verè amantur immediatè; vtilitas enim quæ in eis eſt appetitur verè, licet propter finem; vnde non debemus conſiderare media, ſicuti parietem reſpectu viſionis,vbi viſio ſolùm terminatur ad albedinem; per denominationem autem purè extrinſecam, ex eo quòd albedo ſit in pariete, hic dicitur viſus: non,inquam,debemus hoc modo conſiderare media;nam vtilitas quæ amatur eſt ipſis eſſentialis,& illam in ſe tangit voluntas; vnde non denominatiuè ab alio diſtincto, ſed per ſe propriè ſunt obiectum voluntatis. ob quam rationem Vaſquez ſuprà cap.2.media dicit eſſe obiectum formale voluntatis minùs principale. Quæ doctrina quoad rem quam intendit veriſſima eſt;at diſplicet quoad modum loquendi: meliùs enim & magis communiter media dicuntur obiecta materialia; non enim (vt malè videtur ſupponere Vaſquez) vox hæc, ***obiectum materiale***, ſignificat ſolùm id quod propriè non tangitur à ſe,vt eſt paries reſpectu viſionis; ſed extenditur etiam ad ſignificandum id, quod reuerà amatur & cognoſcitur, non tamen propter ſe. Vnde obiectum materiale diuidi ſolet in materiale denominationis ſeu remotum;qualis eſt paries reſpectu viſionis; & proximum, quod verè in ſe terminat actum, non tamen propter ſe. Ideò etiam omnes dicunt, creaturam,quæ amatur actu charitatis propter Deum,eſſe obiectū materiale, etiamſi in ſe verè terminet amorem: ſimiliter veritates quæ creduntur dicuntur obiecta materialia fidei, licet re ipſa per fidem in ſe tangantur & credantur; quia tamen non propter ſe, ſed propter reuelationem non dicuntur obiectum
formale,ſed materiale,locutio ergo P.Vaſquez di- 30
ſplicet;res,quam intendit,placet,vt dixi. Vno ergo verbo reſpondeo difficultati propoſitæ: Si nomine ***obiecti*** intelligatur obiectum formale, ſeu quod ratione ſui amatur, ſolum finem eſſe adæquatum obiectum; & hoc præcisè intendit D.Thomas ſuprà; quia media non amantur propter ſe; ſi verò loquamur de obiecto in maiori latitudine, & vt abſtrahit à formali & materiali proximo, modo iam explicato, tunc finem non eſſe adæquatum obiectum: quia etiam media, ſiue dicantur finis,ſiue non,amantur verè à volūtate,vt oſtenſum eſt. Quæ doctrina etiam de primo medio, quod tamen nullo modo dicitur finis, intelligenda eſt; nam

nam etiam illud medium propriè in ſe terminat actum.

Obiectio. Dices: Aliquando amatur aliquid in ſe ſine vllo ordine ad media, v. g. cùm quis delectatur de exiſtentia Dei, vel ſua; tunc enim non poteſt dici Deus vllo modo finis, quia non procurantur pro illo vlla media; & tamen eſt obiectum voluntatis propter ſe, ſeu formale; ergo non omne obiectum formale voluntatis eſt finis. Reſpondeo, *Reſponſio.* Deum in eo caſu eſſe quaſi finem negatiuè, quatenus non ordinatur ipſe in aliud: vel poteſt dici eſſe finis in actu primo, quatenus, eo ipſo quòd per ſe amatur, eſt potens vt determinet voluntatem ad amanda alia quæ iudicentur eſſe vtilia ad ipſum conſequendum, vel ad ipſius gloriam, &c.

SECTIO QVINTA.

Aliquæ quæſtiunculæ expediuntur.

31 HInc decides quæſtiunculas aliquot, quæ vix à præcedente difficultate diſtinguuntur, & à Suario tractantur diſp. 2. ſect. 1. 2. & 3. Prima eſt, vtrùm omnes actus liberi voluntatis ſint propter finem. Ratio dubitandi eſt, nam ipſa electio voluntatis & intentio non videtur eſſe propter finem, ſed id ſolùm conuenire mediis quæ ordinantur ad finem. *Omnes actus liberi voluntatis sūt propter finem.* Reſpondeo tamen breuiſſimè, omnes eius actus, etiam ipſum amorem finis, eſſe propter finem; quia omnes illi actus ordinantur ad finis conſecutionem. Etenim ſicuti vnum medium ordinatur ad aliud, ita volitio mediorum in ſe & in actu exercito ordinatur ad ponenda ea media, & amor primus finis ordinatur ad electionem, & ſic omnes illi actus ſunt propter finem.

Obiectio, delectationem de fine adepto non poſſe eſſe propter finem, ſoluitur. Dices: Delectatio de fine poſſeſſo non poteſt eſſe propter finem, quia illa non ordinatur ad conſecutionem finis, ſed iam ſupponitur acquiſitus. Hæc obiectio vrgere etiam videtur ſolutionem datam in tertia difficultate ſine ſectionis præcedentis: nam illa delectatio de fine poſſeſſo non poteſt dici in actu primo ordinari ad ponenda media, cùm eſſentialiter ſupponat iam eum finem obtentum; ergo tunc illud obiectum non habet rationem finis; cuius oppoſitum ibi docuimus. Suarez ſect. 1. fatetur eam delectationem non eſſe propriè propter finem, ſed quid conſequens aſſecutionem finis; obiectum enim (inquit) bonum immediatè mouet ad amorem ſui; ex quo naturaliter ſequitur ſine vlla alia motione, ſi finis ſit præſens, delectatio de illo; vnde tale obiectum non habet propriam & immediatam cauſſalitatem in illum actum; ergo non eſt actus elicitus à fine, neque etiam eſt imperatus, vt per ſe patet, ergo non eſt propter finem.

32 *Etiam delectatio de fine adepto eſt propter finem. Oppoſitum P. Suarez diluitur.* Ego tamen, licet multum hîc fortè de modo loquendi miſceatur, omnino cenſeo, illum etiam actum eſſe propter finem. In argumento enim P. Suarez duo diuerſa videntur confundi, ex quorum diſtinctione res clariùs intelligitur. Et in primis ſuppono, ad rationem cauſſæ per accidens ſe habere, quòd illa operetur neceſſariò, vel quòd liberè; vnde ſiue finis ametur ſine libertate, ſiue cum illa, ſiue dubio ex eo capite exercere poteſt ſuam cauſſalitatem attractiuam; imò quò magis neceſſariò voluntatem cogit ad amorem ſui, magis propriè videtur cauſſare, id eſt attrahere, allicere, &c. Vnde infero, ex eo quòd delectatio de conſecutione boni ſeu finis neceſſariò ſequatur eam conſecutionem, non inferri vllo modo, eam delectationem non eſſe à fine (vt inferebat P. Suarez) dummodò ea verè ſit propter finem; poſſe autem verò eſſe propter finem inde ſuadetur manifeſtè, nam ea delectatio cauſſatur à bonitate, quam homo agnoſcit in fine ſeu bono, & in poſſeſſione eiuſdem: nam ex bono & poſſeſſione *Ratio cur finis adeptus poſſit amari propter finē.* conflatur vnus integer finis, iuxta dicta ſæpe; vnde ſicut ille finis antequam exiſtat mouet ad deſiderium ſui, ita eodem modo ea bonitas iam exiſtens intentionaliter cauſſat eam complacentiam, ſeu gaudium; ergo ſiue illud neceſſariò ſiue liberè reſultet ex bono poſſeſſo, ſemper ea delectatio ſeu gaudium intentionaliter ab ea bonitate procedit; quia ea bonitas attrahit voluntatem, vt complaceat in ea exiſtente; ergo quoad hoc non minùs eſt effectus eius bonitatis gaudium quàm prima complacentia. & quoad hoc non acquieſco P. 33
Suario. Vnde eo modo poteſt dici tale gaudium effectus finis, quo dixi de amore obiecti, ad quod non apperuntur vlla media, ſcilicet eſſe illud obiectum tunc finem negatiuè; id eſt, quod licet tunc non amentur propter illud alia, ſaltem ipſum amatur propter ſe, & non propter aliud. Addo tamen, in eo gaudio non inueniri eam vim inferendi media; quæ iudicantur neceſſaria ad finem, qui inuenitur in ea prima complacentia: nam cùm gaudium ſupponat finem obtentum, non poteſt vllo modo ordinari ad media: at prima complacentia, quia præſcindit à conſecutione finis, habet vim, vt ſi occurrant media ad illud obiectum vtilia, determinet ad alia. in quo puncto magis accedit ad cauſſalitatem finalem ea prima complacentia quàm gaudium de fine poſſeſſo; non tamen propterea hoc reiiciendum eſt à cauſſalitate modo explicato.

Actus neceſſarij ſunt propter finem. Secunda quæſtiuncula eſt, vtrùm actus neceſſarij ſint propter finem, & conſequenter, an ſint actus humani. de qua Suarez ſect. 2. Ex dictis in præcedentibus conſtat deciſio primæ illius partis; nam iam oſtendi, libertatem ſe habere per accidens in ordine ad cauſſalitatem finis, ideò, ſiue liberè ſiue neceſſariò ametur obiectum, dummodò ametur propter ſe, & ſi vis, require etiam vt ametur cum ordine ad media, eſſe veram cauſſalitatem finis: totum autem hoc inuenitur, etiamſi finis ametur neceſſariò, imò (vt ſuperiùs inſinuaui) quò magis neceſſariò amatur, eò magis videtur exercere ſuam cauſſalitatem, id eſt attrahere voluntatem ad ſe; ideò, nî fiat quæſtio de nomine circa ſignificationem vocis *finis*, non poteſt in 34
Obiectio deſumpta à productione Spiritus ſancti. præſenti eſſe vlla difficultas. Dices, Ergo productio Spiritus ſancti erit propriè propter finem, quia oritur ex perfecta cognitione & amore ipſius Spiritus ſancti. Negat Pater Suarius conſequentiam, quia in Deo non eſt cauſſalitas finis; nam in Deo ad intrà nulla eſt vera cauſſalitas, ergo neque eſt actio propter finem. *Suarez ſolutio non placet.* Ego tamen hanc ſolutionem non probo; quia ſicut actiones Dei ad extrà ſunt verè propter finem; nam licet amor ſeu volitio Dei, à qua procedunt creaturæ, non cauſſetur à fine, tamen actiones ad extrà eodem modo cauſſantur ab amore finis, ac ſi amor ipſe cauſſaretur à fine; ita eodem modo cùm reſpectu Spiritus ſancti ſit vera & propria productio, licet non vocetur à Latinis actio aut cauſſalitas, & illa procedat verè & realiter ex amore Spiritus ſancti, dici poterit vera productio finis; & à Græcis dicitur etiam vera cauſſalitas. Vrgebis pro ea ſolutione, *Replica.* à me dictum ſuprà contra Patrem Vaſquez, non poſſe intelligi, media eſſe propter finem, ſi

OO 4 amor

amor ipſe finis non ſit à fine; eò quòd media ſolùm remotè cauſſentur à fine; ergo debet id per quod immediatè cauſſantur oriri ſeu cauſſari immediatè à fine;

35 *Reſponſio.*

ergo benè P. Suarius docet, eo ipſo quòd amor Spiritus ſancti non cauſſetur ab ipſo Spiritu ſancto, inferri rectè, nō eſſe veram cauſſalitatem aut influxum propter finem, etiamſi detur vera productio ipſius Spiritus ſancti. Reſpondeo, à me ſuprà non probatum, amorem finis debere eſſe phyſicè à fine, ſed debere eſſe intentionaliter à fine; quod videbatur negare Vaſquez; id autem inde oſtendi, nam ſi finis nec intentionaliter nec phyſicè cauſſaret eum amorem, non poſſet finis ratione illius dici cauſſans media; in diuinis autem licet non cauſſetur amor phyſicè à fine, quia nec ab vllo alio cauſſatur; eſt enim quid improductum phyſicè; at quaſi intentionaliter & affectiuè poteſt dici amor ille productus ab obiecto: ſicut enim dicitur tendentia intentionalis ad obiectum, ita poteſt intentionaliter dici produci ad obiecto; & ratione huius intentionalis influxus dici poteſt illa volitio, dum producit poſteà creaturas, eas producere propter finem, & eodem modo dum verè producitur Spiritus ſanctus per eam, dici poterit productus propter finem.

Spiritus ſanctus dici poteſt productus propter finem intentionaliter.

Replicabis, Ea productio intentionalis non eſt vera productio, ergo per eam nihil explicatur. Reſpondeo, difficultatem hanc iam eſſe communem creaturis: nam licet cauſſalitas phyſica amoris, vt eſt à cauſſa efficiente, vera ſit, tamen, vt eſt à fine, ſolùm eſt intentionalis; nam finis ſeu obiectum cognitum non cauſſat verè amorem, ſed dicitur illum cauſſare, quia allicit media cognitione ad illum.

Replica.
Solutio Prima.
Cauſſalitas finis vt à fine ſolùm eſt intentionalis.

Atqui etiamſi amor diuinus aliunde non ſit in ſe phyſicè cauſſatus, nihilominùs, tamen requirit bonitatem in obiecto, & cognitionem de illa. Prætereà illa bonitas cognita allicit intentionaliter ad eum amorem, non quidem vt producatur,

36

quia ſimpliciter non producitur; ſed vt ſit à ſe, quia pro eo priori, in quo concipimus cognitionem, adhuc non intelligimus amorem, ſed aliquid exigens, & intentionaliter ad illum alliciens; ergo ex eo capite non poteſt negari, productionem Spiritus ſancti eſſe propter finem.

Solutio Secunda.
Spiritus ſanctus quomodo producatur ex amore ſui.

Faciliùs ad argumentum ſuprà poſitum reſponderi poteſt, productionem Spiritus ſancti ideò non eſſe propter finem; quia licet Spiritus ſanctus ametur propter ſe; & ſimul ex eo amore producatur, non tamen amatur cum ordine ad media: nullum enim medium eligitur, ſed immediatè reſultat ex ipſo amore, ſicut reſultant ſpecies aut habitus ex actu amoris noſtri, erga quos habitus nō exerceret ſuam cauſſalitatem finis, etiamſi eſſent cogniti & voliti, quia non intercederent media. Quòd ſi in alio ſenſu minùs rigoroſo volueris, dicendam eam productionem Spiritus ſancti eſſe propter finem, quæſtio eſt de nomine, nec magni momenti. Et hæc circa primam partem huius ſecundæ quæſtionis.

An actus neceſſarij ſint humani, quæſtio eſt de nomine.

Secunda verò, an actus neceſſarij hominis ſint humani, etiam pertinet ad ſolum modum loquendi: de re enim certum eſt eos eſſe actus hominis; & quidem cùm ſint actus volitionis & purè ſpirituales, conſtat eos non poſſe eſſe in brutis; vnde in ſe, & quoad ſubſtantiam ſuam ſine dubio ſunt proprij hominis, Neque hoc ab vllo negari poteſt, quia verò modus operandi ſine libertate eſt etiam brutis communis, poſſunt dici actus illi ſecundùm modum ſeu quà neceſſarij non eſſe proprij hominis aut Angeli, ſed etiam brutorum.

Quoad ſubſtantiam ſūs humani, quia ſoli homini quoad rem conueniunt.

37 & hoc præciſè intendit D. Thomas hic art. 1. quæſt. 1. dum aſſerit ſolas actiones liberas eſſe humanas. quo ſenſu ipſa etiam intellectio, quia eſt actio neceſſaria, non deberet dici propria hominis ſeu humana: nam licet ſimpliciter bruta non poſſint intelligere, conueniunt tamen cum intelligente in ea neceſſitate ad operandum. Eſt etiam alia ratio, quæ ex eadem libertate deſumitur, ob quam poſſunt tales actiones non dici humanæ, quia ſcilicet non ſunt meritoriæ, aut demeritoriæ; ſed tota res ad quæſtionem de nomine pertinet, nec eſt digna vt ampliùs diſcutiatur.

Quibus modis operetur voluntas propter finem reiicitur ad materiam de actibus humanis.

Tertia quæſtiuncula poterit eſſe, quibus modis operetur voluntas propter finem. Hæc tamen difficultas communis eſt omni modo operandi voluntatis non ſolùm propter finem, ſed etiam propter media, v. g. quid ſit voluntas habitualis, quid actualis, quid virtualis, quid interpretatiua. de quo agemus infrà Deo dante in materia de actibus humanis. & alioquin res per ſe facilis eſt.

Quarta & vltima, an homo operetur propter finem in actionibus quæ à voluntate non procedunt. Vbi duplex eſſe poteſt difficultatis ſenſus. Primò, an operetur propter finem in actionibus purè naturalibus, nec ab appetitu procedentibus, v.g. in nutritione; & huic facilè vno verbo reſpondeo, illum non operari propriè propter finem, quia finis debet media cognitione mouere appetitiuam potentiam; ergo vbi non datur cognitio, nec dabitur talis motio;

Actiones purè naturales nec ab appetitu procedētes non ſunt propter finem

quatenus tamen homo volens nutriri & conſeruare vitam, vult etiam comedere, poteſt dici mediatè ſaltem ex amore finis cauſſare nutritionem. Aſt ibi iam mutatur ſtatus quæſtionis, quia iam interuenit etiam ipſa volūtas, hîc autem loquimur de actionibus illis, quatenus oriuntur naturaliter independenter ab omni cognitione finis & amore illius: vt ſi homo extra ſe raptus

comederet, & poſteà nutriretur, certum eſt talem 38

actionem non eſſe propter finem reſpectu illius. Dico *reſpectu illius*, nam reſpectu Dei vt auctoris naturæ, qui omnia operatur ex cognitione & volitione, eáque dirigit ad honeſtiſſimos fines non dubium eam actionem eſſe propter finem. At (vt in ſimili paulò antè dicebam) iam ibi interuenit cognitio finis & volitio mediorum.

Alter ſenſus huius quæſtionis eſt, vtrùm actiones quæ procedunt ab appetitu ſint propter finem; quæ reincidit in illam alteram celebrem, an bruta operentur propter finem. De quâ ſat fusè egi in Phyſicis; vbi ex D.Thoma & manifeſta experientia probaui ea eligere media propter finem, neque eſſe credibile quod ordinariè dici ſolet, brutum amans aliquod medium non apprehendere tunc in eo medio niſi bonitatem delectabilem; hoc, inquam, non eſſe credibile. quis enim probabiliter defendere poterit, canem, dum viſo pane accurrit ad illum, & ſaltat vltra lutum, non cogitare in eo ſaltu & curſu de pane, ſed ſolùm de bonitate delectabili repetta in curſu & in ſaltu, cùm potiùs illi ſit difficilis ſaltus, & nequeat ibi apprehendi delectabilitas; deberet autem tunc ille error Deo tribui. quod eſt abſurdum. ſed de hac re me vide eo loco Phyſicæ.

Actiones quæ procedunt ab appetitu ſunt propter finem.

SECTIO SEXTA.

De vltimo fine.

EXplicatis his quæ communia videntur omni fini ac cauſſalitati illius, facile erit explicare ea, quæ ad finem vltimum quà talem pertinent. Dico *quà talem*, quia iam non determino, in quâ

re

re ille finis ſi conſtituendus.de hoc enim ſequentibus diſputationibus agetur. Suprà dixi, quod &
39 vox ipſa *vltimus* denotat, illum eſſe finem vltimum, quo obtento, iam ampliùs nihil deſiderandum reſtare videtur.Quod enim aliqui dicunt, illum eſſe vltimum, ad quem omnia opera & actiones agentis ab ipſo ordinantur,apertè falſum eſſe inde ſuadetur; quòd nullus planè in nobis cogitari poſſet finis vltimus: nam nulla excogitari poteſt, ad quam obtinendam omnes hominis actiones ordinentur. Cùm enim in homine ſint & peccata & actiones honeſtæ, & hæ duæ non poſſint ordinari ad eumdem finem, vt ex ſe patet, non poteſt aliquid eſſe ad quod omnes omnino actiones hominis ordinentur;ergo nihil eſſe poteſt in quo conſiſteret ratio vltimi finis, iuxta eam acceptionem. Meliùs ergo à nobis vltimus definitur per hoc, quòd eo iam obtento nihil amplius voluntati deſiderandum reſtat. Aduerte, me iam loqui de vltimo fine ſimpliciter & abſolutè: nam vltimus in determinato tantùm aliquo genere non eſt propriè vltimus, imò (vt ſuprà inſinuaui) in eo ſenſu, nullus eſt finis, qui non ſit vltimus; maximè ſi loquamur in ſententia docente media nullo modo habere rationem finis: tunc enim neceſſariò quilibet finis eſt vltimus in ſuo ordine, quia in eo non habet rationem medij ad aliquid aliud.

Finis vltimus is dici debet, quo obtento nil reſtat deſiderandum.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm omnes actiones deliberatæ hominis ſint propter vltimum finem.

Prima difficultas.

HOc ſuppoſito, Primò in præſenti quæritur, vtrùm neceſſariò omnes actiones deliberatæ hominis ordinentur ad aliquem vltimum finem; non dico omnes ad eumdem; hoc enim paulò antè dixi eſſe impoſſibile; ſed aliquæ ad vnum, aliæ ad alium, eò quòd homo iam in hoc iam in illo conſtituat ſuum vltimum finem. De hac quæſtione, quæ multum habet de voce, vt ſtatim
40 apparebit, fusè multi immeritò diſputant. Caietanus q.1. a 6. aſſerit, omnem hominem neceſſariò in omnibus actionibus ſuis appetere aliquem vltimum finem, iam hunc iam illum: pro quo docet, cùm primùm quis venit ad vſum rationis, debere de aliquo vltimo fine deliberare; quo ſemel præfixo, etiamſi poſteà in reliquis actionibus non recordetur illius; omnes tamen in illum ordinantur vi prioris volitionis,niſi poſteà expreſsè retractet eam volitionem, & alium ſibi præfigat vltimum finem; in quem etiam ſequentes actiones ordinabuntur.

Caietanus docet, per actiones deliberatas hominem ſemper appetere finem vltimum ſimpliciter.

Reiicitur Caietani ſententia Primò.

In hanc doctinam meritò Vaſquez diſp.6. c. 1. & ceteri inuehuntur. Primò, quia falſum omnino eſt, talem debere præcedere voluntatem; vnde enim conſtat vel apparenter hominem, cùm iam venit ad vſum rationis, neceſſariò debere de vltimo fine deliberare, & ſibi vnam aliquam rem pro tali præfigere? Ego crediderim, è multis millibus hominum vix vnum id præſtare. Secundò, quia inde fieret,vt ſi homo conſtituiſſet anteà ſibi
41 Deum vt vltimum finem,non poſſet poſteà vllum verbum aut actum otioſum habere;nam iam illud verbum ordinaretur in Deum, & conſequenter non eſſet otioſum;hoc autem eſt contra omnes & ipſum Caietanum, ergo & primum. Imò addo, etiam ipſum peccatum mortale debere dici ordinari in Deum. quod eſt abſurdiſſimum. Sequelam autem probo: nam quando quis furatur vnum florentum v.g. non continuò ponit expreſsè ſuum vltimum finem in eo furto (vt paulò pòſt fuſiùs contra D. Thomam) nec neceſſum eſt,vt tunc cogiter de alio vltimo fine, ad quem ordinet illud furtum; ergo ordinabitur in Deum ex vi prioris voluntatis, quâ Deum ſibi conſtituerat vt vltimum finem. Addo tertium argumentum: nam vel præcedens illa voluntas iam de facto & actu non exiſtens addit aliquid bonitatis actibus ſequentibus,vel non addit: ſi non addit, ergo tota doctrina Caietani reducitur ad quæſtionem de voce. Quantum ad hoc, quòd ceteræ actiones ſequentes dicantur ordinari ad vltimum finem,in eo caſu quo præceſſit amor vltimi finis,probo euidēter; nam,data illa præcedentia,nihil de præſenti, magis in ſequentibus actionibus ponit Caietanus de ordine ad vltimum finem, quàm qui aſſerunt oppoſitum: ea enim præcedentia ſi non influit quidquam de bonitate aut malitia, erit pura denominatio & ſola vox quantum ad ordinationem; quæſtio autem de re ſolùm reducetur ad alterum punctum, an in omnibus hominibus ſemper debeat dari ea deliberatio circa finem vltimum,cùm 42
primùm venitur ad vſum rationis: at de appetitu vltimi finis per ceteros actus nihil planè de re docebit Caietanus;ſi verò ipſe exiſtimet è præcedēte volitione iam non exiſtente actu deriuari bonitatē aut malitiam ſpecialem in reliquos actus ſequentes,faciliùs adhuc reiicitur. Primò,quia repugnat, hominē de facto per aliquem actum ex ſe non bonū mereri,eò præcisè quòd ante viginti annos habuerit alium bonum,quem adhuc non retractauit.

Reiicitur Secundò.

Tertiò reiicitur explicando duplicem eius ſenſum.

Quod dico in ordine ad meritum ſimpliciter, idem dico in ordine ad augmentum meriti.Fateor, iuxta probabilem ſententiam, poſſe actum præcedentem augere meritum, at in tantum præcisè in quantum auxit gratiam habitualem, quæ durat actu, & facit etiam nunc ſubiectum magis Deo gratum:at præcisè per ſolam præteritionem actus, qui de facto nullo modo exiſtit,certè non eſt poſſibile vt cauſſetur ſimpliciter aut augeatur meritū. Reiicitur etiam ſecundò ea explicatio ſententiæ Caietani argumentis præcedētibus de verbo otioſo,de peccatis,quæ non ordinantur ad Deū,etiamſi illum anteà mihi præfixiſſem vt vltimum finem; neque inde redduntur minùs mala;item è contrario de bonis operibus quæ viderentur defœdanda, ſi homo anteà poſuiſſet ſuum vltimum finem in creatura.Hæc enim argumenta clariùs nunc vrgent,ſi concedat Caietanus, deriuari inde bonitatem aliquam aut malitiam.Tertiò,nam etſi deriuetur bonitas,non tamen ordinatio vlla ad finem vltimum: in quæ enim illa ordinatio conſiſtet (vt etiam anteà dicebam)non poteſt eſſe niſi pura denominatio extrinſeca,quę parum iuuat;ideò etiam, conceſſa tali deriuatione bonitatis, reducitur doctrina Caietani ad quæſtionem de nomine.

Meritū præcedens quomodo augeat valorem ſequentis.

Pater Suarius diſp.3.ſect.6.licet abſolutè Caietani ſententiam meritò reiiciat; addit,poſſe quodam modo dici hominem,etiam dum mortaliter peccat, ipſomet actu peccati operari propter Deum, non ea ratione, quâ dum benè operatur; ſed vel quia omnis operatio creata ſecundùm entitatem ſuam amatur à Deo; ergo homo conformat ſe Deo in ea producenda. Secundò,quia cùm neceſſariò ea operatio pendeat à Deo,dum homo eam appetit,vult etiam Deum exiſtere; addit tamen hoc ſecundum magis denotare amari Deum vt medium quàm vt finem.Tertiò,quia in ea actione homo appetit aliquam bonitatem ſeu felicitatem;ſicuti Deus amat felicitatem ſuam,ergo homo aſſimilatur Deo in tali amore. 43

Suarez putat poſſe Caietani doctrinam tolerari, licet eam abſolutè reiiciat.

Hæc

Ea explicatio ferè eſt de nomine;

Hæc tamen explicatio licet ad ſolam quæſtionem de nomine videatur pertinere, non tamen placet. Primò, quia P. Suarius nititur hîc principiis ſuis à me reiectis alibi, quòd ſcilicet malitia in ſola negatione conſiſtat; vnde ait illam non poſſe dici eſſe propter Deum, ſic verò poſitiuum actum. E quo ego argumentor: Actus non diſtinguitur à malitia, ſed malitia non eſt propter Deum, ergo neque actus: non enim poſſunt duo prædicata contradictoria eidem entitati indiuiſibili ſimul conuenire. Secundò, quia quod primo loco ait, ideò creaturam operari propter Deum in peccato, quia etiam peccatum eſt ex cauſſalitate Dei, ſolùm denotat, in hoc hominem conformari Deo; ſicuti ſi duo efficiant aliquid ſimul, non propterea vnus operatur propter alium. Eodem modo reiicitur quod tertio loco dicit (nam quod ſecundo, ſufficienter ab ipſomet reiectum eſt.) Etenim quòd ego dum pecco velim eſſe felix, ſicut alter eſt felix per alia bona, non facit vllo modo me operari nec quidem impropriè propter alium.

Reiicitur tamen.

44

Vaſquez docet, non alia ratione noſtras actiones ordinari ad vltimum finē, niſi quatenus homo omnia appetit ſub ratione boni.

P. Vaſquez vbi ſuprà opinatur, non alia ratione omnes actiones noſtras ordinari ad vltimum finem; niſi quatenus omnia quæ homo appetit; appetit ſub ratione boni, & conſequenter appetit ibi aliquam ſaltem partialem beatitudinem; vt quaſi ex omnibus bonis quæ appetit, vnam integram conſtituat. Quæ doctrina quoad rem ipſam, ſcilicet quòd homo omnia appetat ſub ratione boni, veriſſima eſt; quoad alterum verò punctum, vtrùm ſcilicet ideò ſit dicendus appetere finem vltimum, quia ad quæſtionem de nomine pertinet, nec eſt magni momenti, multum curo. Negatur id à nonnullis, qui dicunt, non eſſe neceſſum vt intendens duo bona amet illa quatenus conuenientia in aliquâ ratione boni, ſed quodlibet quatenus in ſe bonum eſt; ergo non eſt neceſſum vt intendantur quaſi integrantia vnum vltimum finem. Hæc impugnatio non obeſt Patri Vaſquez, qui non ſenſit, ideò tunc dici vnum integrum finem, eò quòd vtrumque ametur expreſsè vt inter ſe conueniens in ratione boni, ſed quia re ipſa quodlibet amatur vt bonum, & ex vtroque re ipſa reſultat aliquis cumulus bonorum. quod non negatur ab arguente. Replicari poteſt ex eiſdem: Si quis amat aliquid vt bonum ſibi, aliud vt bonum alteri, non amat tūc duo ea bona quatenus inter ſe conſtituētia vnam beatitudinem, ſed diſparatè. Hæc tamen obiectio in arguentis principiis nulla eſt; docent enim, quando quis amat alteri bonum aliquod amore etiam amicitiæ, tunc amare ſibi ipſi illum eumdem amorem quatenus ſibi bonum; vnde facilè reſpondetur, etiam tunc ex illis duobus bonis conflari vnum bonum reſpectu amantis, ſaltem ratione amoris, quo alteri amatur bonum. Secundò reſpondeo abſolutè, ſiue bonum ametur alteri, ſiue ſibi, ſemper amari ſub ratione boni, & conſequenter vt integrant vnum bonum; & vt faciant vnum vltimum finem tam ex bono meo quàm ex bono amici. Ex dictis conſtat, quæſtionem hanc ferè eſſe de nomine, quam breuiſſimè ſequentibus concluſionibus decido.

Qui id à nonnullis reiiciatur.

45

Defenditur P. Vaſquez ſententia.

Tota quæſtio fere eſt de voce.

Non eſt neceſſe vt homo intendat formaliter aliquem finem vltimū ſimpliciter, in quem omnia dirigat.

Prima concluſio. Non eſt neceſſum vt homo, quando primò operatur, intendat propriè & formaliter aliquem finem vltimum ſimpliciter, in quem ſe & omnia ſua dirigat. Ita Vaſquez & Suarez diſp. 3. ſect. 2. & clarè oſtenditur ex dictis contra Caietanum: nam homo cùm iam vſum rationis aſſequitur, vix vmquam de tali fine cogitat. Secundò, etiam reliquo vitæ ſpatio ſæpiſſimè de ea re nihil ei occurrit. Dolet v.g. homini caput poſt ſomnum; & ſtatim, vt pellat illum dolorem, accipit medicinam aliquam, certè ille non ſe reflectit tunc ſupra vltimum finem, ſed ſanitatem propter ſe amat: quod idem clarius apparet, cùm repentè infigit ſibi ſpinam, & ſtatim ad eam extrahendam manum applicat. quis enim prudens dicet, illum tunc neceſſariò priùs deliberare de acquirendo fine aliquo vltimo ſimpliciter, ad quem ſe & omnia ſua dirigat? quod verum eſt non ſolùm in hominibus indoctis & minùs reflexiuis, ſed in doctiſſimis & ſanctiſſimis, qui non ſemper expreſsè omnes actiones in Deum ordinant. Tertiò idem vrgetur; nam quando iuſtus peccat venialiter, v.g. dicit mendacium leue, non ordinat illud mendacium ad obtinendam beatitudinem; id enim omnino repugnat: atqui ille iuſtus non amat alium vltimum finem quàm beatitudinem; illam enim ſolam ſcit eſſe verum finem; & non vult illam amittere; ergo non ordinat expreſsè ad vltimum finem omnes ſuas actiones; imò nec interpretatiuè; quia veniale, vt dixi, nullum dicit ordinem ad eum finem. Quartò, quia qui peccat etiam mortaliter; (& maioris claritatis gratia pono hominem doctum, qui ſcit non eſſe alium finem vltimum, quàm Deum & beatitudinem, & qui verè eam putat ſe adepturum: nam licet ex infirmitate ſuccumbat, cogitat confiteri, & ſperat & vult agere pœnitentiam deinceps:) certè in tali caſu non poteſt dici ille homo velle peccatum propter finem vltimum beatitudinis; quia potiùs illi repugnat; nec propter alium finem vltimum, quia ſcit nullum eſſe; nec ponit illum in peccato, cùm potiùs cogitet poſteà ab eo exire & pœnitentiam agere, licet allectus bonitate delectabili propoſita eam hîc & nunc amplectatur. Vnde vt ſummum ſequitur, ipſum malle habere eam peculiarem bonitatem quàm ſecuritatem de vltimo fine: at eùm expreſsè amare aliquem vltimum ſimpliciter & abſolutè ac cognitum vt talem, nec per vmbram ſequitur. Vnde alibi dixi contra D. Thomam & Thomiſtas multos, non poni per peccatum mortale vltimum finem in creatura propriè, licet Deus tunc virtualiter poſtponatur creaturæ, quatenus mauult peccans creatam illam bonitatem quàm amicitiam & gratiam Dei. 46

Homo doctus ſciens Deum eſſe vltimum finem, dum mortaliter peccat, non vult peccatū propter finem vltimum.

Per peccatum mortale non poni vltimū finem in creatura, eſt contra Thomiſtas.

47

In omni actione datur aliquis finis vltimus negatiuè, qui non ordinetur ad alium.

Secunda concluſio. In omni actione datur aliquis finis vltimus ſaltem negatiuè, id eſt, qui non ordinetur ad alium. Hæc eſt certa ex dictis. Primò, nam omnis finis quà talis eſt vltimus in hoc ſenſu, id eſt non ordinatus tunc ex affectu voluntatis ad alium finem: ſi enim ordinatur, iam erit medium & non finis; & tunc quia amatur propter aliud, illud aliud erit vltimus finis in ea ſerie ſeu negatiuè. Quæ doctrina vera eſt, etiamſi tempore præceſſerit intentio illius finis: nam quando poſteà venitur ad media eligenda, homo debet expreſsè ea amare propter finem, vt dixi in libris de Anima; ideóque tunc actu debet habere aliquem finem vltimum, quem in ea ſerie non ordinet ad alium: non enim poteſt abiri in infinitum in ea ſerie obiectorum; nam cùm finis ſit qui incipit mouere, neceſſariò debet eſſe aliquis à quo primò voluntas inceperit ſuos actus & ordinem totum intentionis & electionis.

Quid de ſententia P. Vaſquez.

Tertia concluſio. Satis probabilis eſt quo ad modum loquendi ſententia Patris Vaſquez, vt homo ideò tunc dicatur operari propter vltimum finem, quatenus quodammodo in eo obiecto quærit aliquam rationem boni, quæ eſt quædam pars beatitudinis, ſeu vltimi finis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm ſit aliquis vltimus finis hominis.

Vtrùm ſit aliquis vltimus finis hominis.

SEcunda difficultas eſt, vtrùm homo habeat aliquem vltimum finem ſimpliciter & abſolutè, ad quem ordinetur. Poteſt autem hæc difficultas eſſe duplex. Prima, an de facto illum habeat, ſiue id proueniat ex ſola eleuatione Dei, ſiue ex natura ipſius hominis. Altera, an ſit id naturaliter connexum cum homine, ita vt in quocumque ſtatu debeat aliquem finem vltimum habere.

48

Vnus idémque finis vltimus non eſt pro omni ſtatu debitus homini.

Breuiter his concluſionibus vtrique parti difficultatis reſpondeo. Dico Primò. Vnus idémque finis vltimus non eſt pro omni ſtatu debitus homini. Hæc eſt manifeſta; nam de facto (vt dicemus infrà) hominis finis vltimus eſt viſio Dei, & nihil aliud; at viſio non eſt connaturalis finis vltimus hominis, excedit enim capacitatem illius naturalem; vnde ſi Deus non eleuaſſet hominem ad ſtatum gratiæ, non haberet pro vltimo fine viſionem beatam: ſed vel haberet tunc alium vltimum finem, de quo ſtatim, vel certè nullum; ergo non datur vnus vltimus finis pro omni ſtatu.

De facto hominis eleuati ad ſtatum gratiæ finis vltimus eſt viſio & amor Dei in patria.

Dico Secundò De facto ex eleuatione ad ſtatum gratiæ finis vltimus hominis non eſt alius quàm viſio aut amor Dei in patria. (abſtraho nunc à quæſtione, an formaliter in ſolo amore an in viſione cõſiſtat.) Hæc concluſio eſt certa de fide, ſuppoſitis principiis de gratia & viſione, nec neceſſum eſt fuſiùs eam probare.

Etiamſi homo non eſſet eleuatus per gratiam, connaturaliter haberet aliquem vltimũ finem.
Suarez putat id de fide eſſe.

Dico Tertiò, Etiamſi homo non eſſet eleuatus ad ordinem ſupernaturalem gratiæ, haberet aliquem finem vltimum; & conſequenter homini videtur connaturale aliquem habere vltimum, ſiue hic ſit, ſiue ille. Hæc concluſio eſt omnino certa, ita vt P. Suarez hîc ſect. 1. affirmet eſſe de fide; quod & fuſiùs tradiderat diſp. 24. Metaphyſ. ſect. 1.
49 ex illo Apocal. loco cap. 1. 21. & 22. *Ego ſum alpha & omega. principium & finis.* & Prouerb. 16. *Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* citat pro ea D. Thomam, Auguſtinum, Dionyſium, Ariſtotelem, Platonem & Triſmegiſtum; quatenus hi Philoſophi vt naturale principium ſupponunt nos ad Deum ordinari. Ego verò concluſionem hanc arbitror indigere magna declaratione, nec eſſe tam certam quàm Suarez opinatur.

Explicatio concluſionis, & quæ eius certitudo.

Aduertendum ergo eſt, aliud longè eſſe, an homo à Deo ordinetur in alium finem vltimum intentum ab ipſo Deo, & reſpectu cuius ordinationis ipſe homo ſe habeat ſicut medium, & in quo conueniat cum ceteris creaturis etiam irrationabilibus & nullo modo operantibus propter finem: aliud verò, an homo habeat aliquem vltimum finem, quem ipſe appetat, & reſpectu cuius ipſe exerceat ſuam vim operatiuam propter finem. Nos ergo in præſenti maximè agimus de ſecundo ſenſu: agimus enim de homine vt operante propter finem, non verò vt ab alio ordinatur ad finem, ſeu vt habet rationem medij; non ergo, quæ pro vno ſenſu afferuntur debent ad alium transferri: nihilominùs vtrique ſenſui reſpõdemus.

Non eſt de fide, Deum omnia ad ſe ordinare tãquam ad vltimum finem. Deus poteſt velle creaturas propter bonitatem quæ in ipſis eſt.

Dico ergo Quartò. Nullo modo eſt de fide, Deum neceſſariò debere ordinare tam homines quàm alias creaturas ad ſe, vt ad vltimum finem, imò contrarium eſt probabilius. Hoc eſt contra Suarez ſuprà, probatur autem ex his quæ dixi ad quæſtionem 19. 1. p. de voluntate Dei, vbi oſtendi, Deum poſſe velle creaturas propter bonitatem quæ in illis reperitur, non ordinãdo illas ad ſe, nec ſe amando vt obiectum formale; vnde non ſolùm ſuadetur prima pars noſtræ concluſionis, ſcilicet non eſſe de fide ſententiam Suarez, ſed ſecunda eſſe eam minùs probabilem. Neque huic veritati obſunt loca ſacræ Scripturæ aut Patrum. Vt
50 enim eo loco de voluntate Dei dixi, ille Prou. 16. à D. Bernardo explicatur, vt ideò propter ſe dicatur Deus omnia feciſſe, quia ipſe eſt cauſſa efficiẽs omnium. Alter verò Apocalypſis, vel ſolùm denotat Deum de facto eſſe noſtrũ finem; per quod nihil infertur de neceſſitate; vt in omni ſerie & ordine rerum debeat eſſe finis noſter; vel, quòd ſolus Deus ſit ex ſe talis, vt poſſit eſſe finis omnium creaturarum, etiamſi de facto non ſit, quia nulla creatura eſt talis, vt habeat capacitatem, vt ſit principium & finis omnium. Patres etiam eodem modo loquuntur: nec enim illi diſcutiunt ſcholaſticam quæſtionem, vtrùm poſſit Deus amare creaturam propter ipſam non ordinando eam ad ſeipſum.

Obiectiones P. Suarij ſoluuntur.

Obiicies cum P. Suario Primò, Id eſt vnicuique agenti finis potiſſimus, quòd eſt maximum illius bonum, ſed Deo nullum eſt aliud maius bonum quàm ipſe ſibi; ergo ipſe debet eſſe finis ſuarum actionum. Reſpondeo diſtinguendo maiorem: quod eſt maximum bonum poteſt eſſe finis potiſſimus, ſi velit ipſe operans; concedo maiorem: tenetur ſemper habere illud pro fine in omnibus actibus; nego maiorem.

Agentis liberi ſumma eſt perfectio poſſe magis vel minùs honeſtum amare.

Obiicies Secundò, Maxima perfectio agentis petit operari propter nobiliſſimum finem, ergo Deus debet operari propter ſe. Reſpondeo diſtinguendo antecedens: maxima perfectio agentis liberi eſt eſſe determinatum ad operandum propter nobiliſſimum finem, nego antecedens; agentis neceſſarij, tranſeat antecedens. Ratio eſt manifeſta, quia in agente libero eſt ſumma perfectio, poſſe hoc vel illud obiectum amare, ſi vtrumque eſt in ſe honeſtum; neceſſitari verò ad aliquid determinatum eſſet imperfectio. Ex quo capite & 51
Suarez, & omnes benè ſentientes docent contra aliquos (& fusè ego id oſtendi alibi) non teneri Deum ad eligenda obiecta ex ſe meliora: quod ipſum dico de fine, maximè cùm aliunde neceſſitatus ſit Deus ſeipſum amare; nam per illum amorem habet totam perfectionem, quam poſteà habere poſſet amando creaturam propter ſeipſum.

Obiectio Tertia.

Obiicies Tertiò, Omne agens in quantum tale operatur propter ſe; idcóque finis eſt ſuarum actionum; ergo & primum agens omnia operatur propter ſe, ideóque erit finis omnium ſuorum operum. Verum hoc argumentum tertium coincidit cum primo: quod enim hîc dicitur agens operari propter ſe, in primo dicitur operari propter ſuum bonum. Eodem ergo modo vtrique reſpondendum, negando ſemper id eſſe verum, vt ſuprà oſtendi, & alibi fuſiùs: nam amor charitatis noſtræ erga Deum non reſpicit vllo modo bonum amantis, ſed Dei. Fortè replicabis, Deum non ſolùm amare creaturas, ſed etiam reflexè ipſummet creaturarum amorem; atqui illum non amat niſi ſibi; ergo ipſe ſaltem hoc ſenſu erit finis vltimus. Reſpondeo, hinc ſolùm ſuaderi Deum eſſe finem *cui* ſui amoris, non verò creaturarum, de quibus diſputamus: ſicut ſi ego ex amore charitatis alicui medicinam procuro, certè medicinam non amo mihi, licet reflexè mihi amem medicinæ amorem.

Soluitur. *Replica.* *Solutio.*

Si Deus amaret creaturã propter creaturæ honeſta-

Dico Quintò. In eo caſu, quo Deus amaret creaturam non eam ad ſe ordinando, ſed quamlibet propter propriam creaturæ perfectionem, non eſſet

tem, non eſſet vnus vltimus finis omnium. eſſet vnus vltimus finis omnium; nam præter Deum non eſt aliud, vt paulò antè dixi, ad quod omnes creaturæ ordinari queant. Reſpondebis, Ordinantur omnes ad bonum vniuerſi, ideóque illud dicetur finis vltimus. Sed contrà Primò; nam ſi Deus produxiſſet duos mundos diſtinctos & diſparatos, in eo ſanè caſu neuter ordinaretur ad alterum, nec vterque ad vnum quid, cùm non facerent vnum per ſe. Contrà Secundò, quia etiam in hoc vniuerſo Angeli non videntur ordinari ad complemẽtum mundi, niſi quatenus in ipſo mundo illi ipſi includuntur, quod magis eſt ordinari ad ſe; neque è contrario terra ordinatur ad complementum Angelorum, vt ex ſe patet. Contrà Tertiò, quia ipſum vniuerſum nihil aliud eſt, quàm aggregatio omnium ſpecierum; & vt benè Suarius, magis videtur ipſe ordo rerum vniuerſi in bonum ſingularium ſpecierum ordinari quàm è contrario; aut ſaltem vna ſpecies ad conſeruationem alterius, & è contrario; ideóque non erit vnus vltimus finis omnium; quapropter benè idem Suarius ea diſp. 24. Metaphyſicæ docet, non aliter poſſe dari vnum vltimum finem creaturarum, niſi quatenus omnia Deus propter ſe amat. Cùm ergo nos oſtenderimus, non eſſe neceſſitatem talis amoris, rectè inferimus, nec eſſe neceſſariò vnum vltimum finem creaturarum.

Euaſio reiicitur Primò: vbi, an quaelibet creatura ordinetur in bonũ vniuerſi. Secundò. Tertiò.

53 *Homo in ſtatu puræ naturæ etiam haberet aliquem vltimum finem.* Dico Sextò: Loquendo de fine, quem ipſe homo appeteret, & reſpectu cuius ipſe eſſet finis, *cui*, etiam deberet in ſtatu puræ naturæ, & in quocumque alio, aliquem habere vltimum: ſiue hic eſſet in honore, ſiue in quieta vita, ſiue cumulus multorum bonorum, &c. de quo iam non diſputo. & in hoc ſenſu eſt intelligenda tertia concluſio ſuprà poſita. Ratio eſt, quia etiam tunc homo deberet aliquid appetere vltimò: non enim poteſt dari proceſſus in infinitum in his finibus; vel ergo honorem v. g. appeteret, vt in eo vltimo acquieſceret, vel non; ſed vlteriùs illum ordinaret ad aliud bonum. Si primum, teneo intentum; iam enim honor tunc eſſet vltimus finis; ſi verò ordinaret illum ad aliquid aliud, tunc illud aliud eſſet vltimus finis.

Obiectio. Dices, Etiamſi homo ipſe primò nihil aliud appeteret quàm honorem; quia tamen eo obtento non quieſceret illius animus, quia non ſatiaretur, conſequenter non eſſet vltimus finis illius honor, ſed tunc vlteriùs inciperet alium finem appetere; de quo iam faciam idem argumentum quod de honore; & cùm nihil tunc adipiſceretur, quod illum ſatiaret; nam ad viſionem beatam pertingere non poſſet; numquam haberet finem vltimum ſimpliciter; ergo non eſt neceſſum, vt ſemper habeat homo aliquem finem vltimum. Reſpondeo, Vel illi homini eſſet poſſibile adipiſci aliud bonum maius honore, vel non, ſi non, ergo debebit eſſe contentus illo bono, & conſequenter non poterit appetere aliud maius; ſed debebit cogitare, ex imperfectione ſuæ naturæ prouenire, quòd non poſſit beatior eſſe; ſi verò poſſet aliud bonum aſſequi, ergo; caſu quo illud aſſequeretur, iam haberet ſuum vltimum finem: non enim poſſumus dicere futura infinita ea bona quæ poſſet ipſe aſſequi, & conſequenter numquam habiturum ea, quæ poſſet ſimul; nam; præterquam quòd inuoluitur ibi repugnantia, dum dicitur *illum habere poſſe naturaliter ea omnia bona, & tamen naturaliter repugnare vt illa habeat*: nam (vt alibi dixi) poſſibili poſito in actu nullum ſequitur inconueniens, ergo poſſet contingere vt actu ille homo haberet omnia ea bona, quorum erat naturaliter capax ad ſimul ea habenda, tunc autem haberet ſuum vltimum finem. Præter hoc, inquam, ſic argumentor: Saltem ea omnia bona cognita eſſent vltimus finis illius, ad quem ſe ordinaret, ſiue de facto illa aſſequeretur, ſiue non. quod iam pertinet ad alteram quæſtionem. Nunc enim ſolùm volo probare, illum hominem aliquando ſibi propoſiturum vt ſcopum ſuum vltimum aliqua bona, quæ vt vltimum finem ſuum appeteret, ſeu quòd reputaret ſuam beatitudinem; & hoc videntur ſemper ſuppoſuiſſe vt omnino certum Philoſophi omnes, dum ſolicitè diſputarunt, in quo hominis beatitudo conſiſtat, quibuſdam in voluptate, aliis in diuitiis, aliis in honore eam conſtituentibus.

Dices, me ſuprà contra Caietanum docuiſſe, non eſſe neceſſarium vt homo in omnibus ſuis actionibus cogitet de fine vltimo ſimpliciter, ſed ſolùm quaſi negatiuè, quatenus illud quod tunc amat non ordinat de facto ad alium finem; ergo poterit contingere, vt quis numquam tota vita aliter operetur: nam ſi ſemel & bis id facere poteſt, poterit etiam & ſemper operari eodem modo, & conſequenter numquam cogitare de vltimo fine ſimpliciter: & probabile valdè videtur, barbaros multos in Indiis numquam altiorem cogitationem habuiſſe quàm de obiecto præſenti bono, non ſe extendendo ad finem ſimpliciter vltimum. Reſpondeo, probabile admodum eſſe, multos homines non aliter cogitare de vltimo fine ſimpliciter quàm in obiectione dicitur, ex ſtoliditate fortè ingenij: nihilominùs tamen, ſi habeat ſimpliciter vſum rationis, credibilius eſt, eis aliquando ſaltem excitari ſpecies de tali fine, & cogitare, *Si hoc aut illud haberem, eſſem ego beatus, nec ampliùs mihi quidquam eſſet optandum.* Ad obiectionem dico non eſſe bonam hãc conſequentiam, Non ſemper homini occurrit ea cogitatio de vltimo fine, ergo numquam occurret tota vita; ſicut non valet, Non ſemper cogito de Deo, ergo poſſum etiam cum perfecto vſu rationis tranſigere longam vitam nihil de eo cogitando, aut de numine aliquo ſuperiori. & ſic in infinitis aliis exemplis. Adde, etiamſi non cogitet vmquam, non ideò ſequi re ipſa non dari talem finem: ſi enim homo diligentiùs parum rem perpenderet, illum inueniret, ſeu agnoſceret.

54 *Noua replica. Quomodo multi cogitent de vltimo fine. Reſpondetur obiectioni.*

SVBSECTIO TERTIA.

An poſſit quis intendere ſimul duos vltimos fines.

HAc de re fusè Suarius diſp. 3. ſect. 2. nos breuiter rem definimus, eſt enim ex ſe facilis. Aduerto tamen varios poſſe eſſe quæſtionis propoſitæ ſenſus. Primus, an poſſit quis per diuerſa media ſimul intendere duos fines vltimos non ſimpliciter, ſed in aliquo genere, v. g. ſanitatem ſimul & honorem, & eligere media vtrique fini proportionata. In hoc ſenſu nulla eſt planè difficultas. quid enim prohibere poteſt, quo minùs id fiat? Sic enim paſſim homo intendit duas diuerſas lites, ob diuerſa bona, & vult vt finem ea diuerſa bona, eligit media ad ea obtinenda; ſic poteſt & diuitias & voluptates ſimul intendere. 55

An poſſit quis intendere ſimul duos vltimos fines, varij quæſtionis ſenſus explicantur. Poſſunt per diuerſa media duo fines vltimi haberi.

Dices, Non poſſunt naturaliter dari duæ cauſſæ totales eiuſdem effectus, ergo non poſſunt eſſe duo fines totales ſimul. Nego conſequentiam,

quia

quia tunc non eſt idem effectus, ſed diuerſi: quilibet enim finis habet ſuas diuerſas electiones, quas cauſſat. Secundò reſpondeo, in cauſſis intentionalibus non eſſe repugnantiam, ſi duæ ſint. de quo alibi.

Dices Secundò, Vterque finis amatur eidem homini, ergo datur vnus finis *cui*. Reſpondeo, nos hîc non agere de fine *cui*, ſed de fine *qui*, ſeu de fine obtinendo. Adde, etiam poſſe me ſimul ex amore charitatis intendere mihi vnum finem & alium amico; quo caſu tam finis *cui* quàm *qui* erit duplex.

Dices Tertiò, Ex vtroque illo fine conflatur vnus, quatenus, vt diximus ſuprà ex P. Vaſquez, vterque eſt bonum homini, & conflant aliquam
56 beatitudinem. Reſpondeo, per totam illam doctrinam nihil nobis derogari, quia ea pertinet ad modum loquendi: dixi enim, reipſa non eſſe neceſſarium vt homo conſideret ibi conuenientiam duorum eorum bonorum inter ſe, aut connexionem illorum.

Poteſt ob duos fines vltimos in aliquo genere idem numero medium eligi.

Si electio eſt vnica, non poſſunt eſſe duo fines totales.

Secundus ergo ſenſus poteſt eſſe, vtrùm ob duos diuerſos fines & vltimos in aliquo genere idem numero medium eligi poſſit. Reſpondeo etiam affirmatiuè, poſſe. quid enim vetat quo minùs eligam ambulationem & ob ſanitatem, & ob recreationem? de quo alibi fuſius egi. Aduertendum tamen eſt, in eo caſu, ſi electio ambulationis ſit vnica indiuiſibilis, non poſſe tunc quemlibet ex illis finibus dici cauſſam adæquatam reſpectu eius electionis: nam cùm ea electio, vt alibi dixi, reſpiciat eſſentialiter finem, ob quem amatur medium, neceſſum eſt, vt ea electio eſſentialem dicat ordinem ad duos illos fines; & conſequenter nec diuinitus eſſe poſſit niſi amando vtrumque; ergo pendet eſſentialiter ab vtroque fine; ergo neuter eſt cauſſa adæquata & totalis illius. Hinc fit, numquam poſſe vllum actum habere duo obiecta totalia, quia à quolibet eſſentialiter pendet; ergo vtrumque eſt illi eſſentiale, & neutrum ſeorſim erit adæquatum,

Poſſunt dari duæ cauſſæ totaliter influentes finaliter naturaliter, licet non duæ totales effectiuæ.

Ratio diſparitatis.

Hæc, caſu quo electio ſit vna; ſi autem ſint duæ, tunc facilè conſtat, quamlibet oriri ab intentione ſibi proportionata, ideóque non eſſe duas cauſſas totales reſpectu electionum. At hinc maior oritur difficultas circa ipſam actionem exteriorem, verbi gratia, ambulationem; nam in eo caſu vtraque electio influit adæquatè in ambulationem; & conſequenter dabuntur duæ cauſſæ totales ambulationis, quod repugnat. Reſpondeo, ſi loquamur de actione effectiua ambulationis, vnam eſſe; nam immediatè efficienter non oritur ambulatio ab actionibus voluntatis, ſed à
57 potentia vel anima mouente pedes, &c. quæ tunc vnica eſt, & per vnicam actionem influit, licet determinetur ad operandum per duos actus. in quo nullum eſt inconueniens: ideò enim naturaliter dari non poſſunt duæ actiones totales phyſicæ; quia vna eſt planè ſuperflua. Quæ ratio non vrget in actionibus voluntatis, quia in eis (vt alibi dixi hanc eamdem difficultatem tangens) non eſt otioſum, idem obiectum reſpicere per diuerſos actus. quod maximè in præſenti locum habet, quia licet idem medium ametur, fines tamen ſunt diuerſi; vnde electiones illæ de eodem medio ſunt valdè proportionatæ voluntati, & nullo modo otioſæ: cúmque ipſæ per ipſas formaliter alliciant voluntatem ad ſuum obiectum, ſine ſuperfluitate vtraque determinat adæquatè in hoc ſenſu, quòd ſi ſola eſſet, determinaſſet ſufficientiſſimè potentiam locomotiuam ad eam deambulationem; ſicut in intellectu ſi darentur duæ præmiſſæ, quarum quælibet determinaret ex ſe intellectum ad aſſenſum, ſine dubio ambæ ſimul id præſtarent ſine otioſitate.

Tertius ſenſus.

Non poteſt quis duas diuerſas res appetere tamquam fines vltimos; quarum quælibet ſufficit ad ſatiandum

Ratio, quia ſi vna ſatiat adæquatè, fruſtrà altera appetitur.

Tertius ſenſus quæſtionis eſt, vtrùm poſſit quis apprehendere duas diuerſas res, quamlibet vt finem ſuum vltimum ſimpliciter; id eſt ſufficientem ad ſatiandum, & maximè ſibi neceſſarium. in quo ſenſu, Dico Primò: Si finis vltimus apprehendatur ſub ea ratione boni neceſſarij, non poſſunt duæ res quælibet apprehendi vt finis totalis; quia ſi quælibet eſt neceſſaria, ergo vna ſola non ſufficit, & conſequenter vna non erit finis totalis, ſed ex vtraque coaleſcet vnus finis. Ita Suarez ſect. 3. numer. 4. eſtque ſententia D. Thomæ hîc quæſt. 1. art. 5. & explicatis (vt eos explicui) terminis, non poteſt in ea eſſe vel leuiſſima ratio dubitandi. Vnde ſolùm poteſt eſſe difficultas circa ſignificationem eius vocis *finis vltimi*; hæc autem tollitur per acceptionem quam ibi poſui, vt idem ſit ac bonum neceſſarium ad ſatiandum appetitum.

Si finis vltimus non apprehendatur vt bonum neceſſarium, non eſt omnino certum, non poſſe duos vltimos fines quà tales appeti; abſolutè tamen probabilius eſt non poſſe.

Dico Secundò: Si vltimus finis apprehendatur 58
non vt bonum neceſſarium, ſed quatenus potens ſatiare appetitum, ita vt hic non ſit anxius pro altera re, non videtur omnino certum, non poſſe quem appetere duas res diuerſas, quemlibet tamquam vltimum finem; abſolutè tamen probabilius eſt non poſſe eas appetere. Prima pars probatur: non enim ita apertè videtur impoſſibile bona duo eſſe, quorum quodlibet hominem ſatiet, vt non appetat aliud; & quidem in bonis eiuſdem ſpeciei, vbi vnum eſt alteri ſimile, patet id manifeſtè; nam tam perfectè poteſt ſatiare appetitum hoc vinum quàm illud aliud numero diſtinctum; & ad propoſitum noſtrum, tam benè ſatiat hæc numero viſio Dei quàm altera illi omnino ſimilis; ergo non repugnat duo eſſe bona numero diſtincta, quorum vnum æquè ſatiet ac alterum, & quodlibet abſolutè ſatiet.

Euaſio præcluditur.

Nec poteſt reſponderi in præſenti, vnum eſſe bonum quod ſatiet, nempe Deum ipſum, qui per vtramque viſionem poſſidetur, vt dicemus infrà: hoc, inquam, dici non poteſt, quia independenter ab eo, quòd ex Deo & ex viſione conſtituatur vnus vltimus finis, etiam in ſententia eorum qui dicerent, viſionem ſolam eſſe vltimum finem, habet locum doctrina
tradita. Quòd ſi poneremus per impoſſibile duos 59
deos omnino inter ſe ſimiles & æquales perfectionis, etiam dicendum eſſet, cuiuſlibet viſionem eſſe poſſe vltimum finem hominis, & eodem modo vnam ac alteram ſatiare poſſe appetitum; ergo non eſt dubium, quin poſſint eſſe duo vltimi fines, ſaltem numero diſtincti, eo modo ſatiantes voluntatem.

Iam verò id etiam poſſe in finibus ſpecie diuerſis contingere ſuadetur: quæ enim repugnantia in eo, quòd dentur duo tales, maximè cùm ad punctum præſens diuerſitas vel vnitas ſpecifica videatur eſſe per accidens? Confirmo: Poſſunt eſſe duo bona diuerſæ ſpeciei, æqualis tamen perfectionis, vt alibi oſtendi; ergo poteſt vnum æquè eſſe appetibile ac aliud: demus ergo quodlibet poſſe ſatiare appetitum, cur non poterit ſimul amari?

Secunda pars concluſionis.

Secunda tamen pars concluſionis noſtræ aſſerens contrarium eſſe probabilius ſuadetur; quia vel duo illa bona ſunt inter ſe compoſſibilia, vel non: ſi non ſunt, ergo non poteſt vtrumque ſimul amari, ſed vnum ex illis; & conſequenter non poterit homo habere duos vltimos

fines ſimul: ſi verò ea duo bona poſſint ſimul cohærere, videtur repugnantia in terminis, quòd quodlibet illorum perfectè ſatiet; nam defectus illius alterius tanti boni, cuius homo eſt capax, neceſſariò debet hominem inquietum reddere, quia deeſt illi media pars beatitudinis; eſt enim quodlibet ex illis beatitudo, & non totalis, quia
60 cohæret cum altero bono, ergo partialis, ergo, deficiente vno, non poteſt homo eſſe perfectè beatus, aut habere ſuum vltimum finem ſimpliciter.

Argumentum pro contrariâ ſoluitur.

Argumentum autem quod pro contraria ſententia poſuimus, quatenus probare videtur primam partem, facilè ſoluitur. Dico enim, licet concedamus inter bona eiuſdem ſpeciei poſſe duo talia reperiri, nihil tamen inde circa ſecundam concluſionis partem: nam ea bona eiuſdem ſpeciei, ſi ſimul non poſſunt eſſe in homine, oportet vt non poſſint ſimul intendi; ſi autem poſſunt, & conſequenter ſimul poſſunt intendi; quia tamen moraliter loquendo, vnum eſt idem ac alterum, non poſſunt dici propriè facere duos vltimos fines, ſed vnum magis intenſum; maior autem intenſio finis vltimi non reputatur diſtinctus finis vltimus, nec carentia maioris eius intenſionis cauſſat inquietudinem impeditve ſatietatem, vt de facto patet in omnibus Beatis: licet enim vnus alius intenſiorem habeat cognitionem, nihilominùs omnium appetitui fit ſatis. At ſi duo illa bona ſint diuerſæ ſpeciei, & ſint compoſſibilia, non poteſt ſatiare quodlibet ex illis; quia naturaliter alterum deſideratur tamquam quid diuerſum & dignum fruitione, non minùs quàm id quod de facto homo habet. Exemplum eſt in humanis: Si quis videt vnum leonem, iam non habet curioſitatem nec appetitum videndi alterum omnino ſimilem: at ſi ſcit eſſe aliud animal licet æquè perfectum ac eſt leo, diuerſæ tamen ſpeciei, ſine dubio non ſatiatur appetitus illius per aſpectum illius leo-
61 nis; ergo non poſſunt inter bona diuerſæ ſpeciei duo talia reperiri, quorum quodlibet perfectè ſatiet ac delectet, & nihilominùs vtrumque poſſit ſimul poſſideri; ergo tunc neutrum illorum poteſt eſſe vltimus finis ſimpliciter, ſed ex vtroque fiet vnus integer ac totalis.

Facilius duæ res eiuſdem ſpeciei poſſũt appeti vt duo fines vltimi quàm res diuerſæ ſpeciei. Ratio, quia moraliter res duæ eſſent vnum, nec facerent duos vltimos fines ſed vnũ magis intenſum: ſecùs fit, ſi bona ſint diuerſæ ſpeciei. Exemplum in humanis.

Replica

Replicabis in mea ſententia: De facto dantur viſiones ſpecie diuerſæ, & tamen quælibet ex illis eſt beatitudo; & duæ ſunt compoſſibiles in homine, ergo etiam in bonis diuerſæ ſpeciei habet locum prima pars concluſionis noſtræ. Reſpondeo, eas duas viſiones, licet phyſica ſpecie differant; non tamen moraliter, quia ſunt poſſeſſio eiuſdem boni & vltimi finis, nempe Dei; diuerſitatem autem illarum ſolùm eſſe quaſi penes obiecta ſecundaria, nempe creaturas, quæ in Deo videntur; & quæ non conſtituunt vltimum finem; vnde fit, vt ea diuerſitas ſit materialis, vel ſummùm efficiat, vt clariùs aut perfectiùs Deus videatur, quod pertinet quaſi ad maiorem beatitudinis intenſionem; non eſt autem neceſſaria intenſio ſumma in beatitudine ad hoc vt ſatiet appetitum, vt paulò antè dictum eſt.

Quartus ſenſus.

Quartus & vltimus propoſitæ quæſtionis ſenſus eſſe poteſt, vtrùm intendere valeat quis ſimul vnum vltimum finem ſimpliciter, & alterum vltimum in aliquo genere, quem non ordinet ad illum vltimum ſimpliciter. Res eſt facilis, cui reſpondeo breuiter, omnino poſſe: etenim contingit id, quando iuſtus peccat venialiter; nam in primis ille vt finem ſuum vltimum ſimpliciter appetit beatitudinem æternam; & ſimul in eo peccato veniali appetit vt finem in aliquo genere vltimum delectationem, vel honorem, qui in eo peccato reperitur: non enim ordinat, nec poteſt ordinare illud peccatum veniale in beatitudinem, imò idem eſt etiam in homine peccante mortaliter; qui tamen ſimul ſolam beatitudinem ſupernaturalem amat vt 62
vltimum finem, & vult poſtea agere pœnitentiam: ſimul enim amat eam beatitudinem vt vltimum finem ſimpliciter, & peccatum vt vltimum finem in aliquo genere, ſeu ſecundùm quid, & in actionibus etiam indifferentibus (ſi dari poſſunt, vt probabilius cenſeo) idem reperitur, ſunt enim illæ propter fines aliquos particulares, & ſimul relinquunt in homine capacitatem, vt appetat etiam tunc beatitudinem ſupernaturalem.

Poteſt quis ſimul vnum vltimũ finem ſimpliciter & alterum in aliquo genere, quem non ordinet ad illum vltimũ ſimpliciter, appetere: contingit id in iuſto peccante venialiter.

Soluuntur obiectiones.

Dices, De ratione vltimi finis eſt, vt qui illum intendit, dirigat ad illum omnia ſua opera; ergo non poteſt ſimul alium finem etiam particularem vltimum intendere. Reſpondeo negando antecedens: Sufficit enim ad rationem vltimi finis, vt ſit is, quem præ omnibus abſolutè homo appetit, & à quo ſperat ſuam ſatietatem & beatitudinem vltimam, etiamſi interim alia quærat minora bona ad tempus tantùm duratura.

Obiectio fortior.

Meliùs poſſet quis fortè obiicere, tunc temporis ex vtroque illo fine conflari vnum totalem; nam & habere poſteà beatitudinem, & de præſenti aliam commoditatem, apprehendit homo quaſi quoddam augmentum ſuæ felicitatis; plura enim hoc modo bona poſſidere cupit, ideóque ſuprà cum P. Vaſquez docuimus, in omni actione hominem poſſe dici operari propter finem ſuum vltimum ſimpliciter, quatenus ſemper procurat aggregationem omnium bonorum. Reſpondeo id ita eſſe; at nihil inde contra nos; nam etiamſi illa duo per modum vnius aggregationis bonorum conſiderentur, non tamen vnus finis ordinatur ad alterum, ſed quilibet propter ſuam bonitatem amatur. quod ſolum in præſenti contendimus.

DISPVTATIO

DISPVTATIO QVADRAGESIMASEPTIMA.

De beatitudine naturali hominis.

1 NOBILISSIMVS hominis finis beatitudo eſt illius, imò rigoroſè loquendo, ea ſola vltimus eſt finis hominis; ideò explicato fine in cõmuni, tam vltimo quàm non vltimo, quæ de beatitudine ſub hac voce quæri poſſunt faciliùs intelligentur. In hac tamen diſputatione de naturali, quæ prima eſt, & minùs perfecta, tractandum erit, in ſequentibus de ſupernaturali.

SECTIO PRIMA.

Quæ ſignificatio vocis beatitudo.

Quæ ſignificatio vocis beatitudo.

ANte omnia præmitti debet ſignificatio huius vocis *beatitudo*, alioquin in incertum diſputabitur. Quidam ergo beatitudinem dicunt eſſe collectionem omnium perfectionum hominis; alij verò dicunt, per eam ſignificari perfectiſſimam hominis operationem. Verùm, meo iudicio, neutra ex his acceptionibus videtur eſſe ea, in qua omnes homines & Philoſophi antiqui hanc vocem vſurparunt; & in primis non illam priorem patet: nam ſi beatitudo ſignificaſſet eam collectionem omnium perfectionum, non potuiſſent tot eſſe inter antiquos Philoſophos de beatitudinis eſſentia ſententiæ, cùm ea collectio conſiſtat in indiuiſibili, ac vnica tantùm eſſe poſſit; quomodo ergo vnus in voluntate, alter in ſcientia, tertius in virtute, quartus in honore beatitudinem conſtituiſſet? imò Auguſtinus 19. de Ciuitate Dei cap. 2. ex Varrone refert ad 288. opiniones ea de re olim extitiſſe; ergo ipſi non ſupponebant nomine beatitudinis ſignificari eam aggregationem, ſed aliquid aliud magis quaſi indeterminatè, ratione cuius dubitari poterat, in quo ea beatitudo conſiſteret. Quòd item non

2 *Reiiciuntur nonnullorum acceptiones beatitudinis.*

ſignificauerit diſtinctè perfectiſſimas hominis operationes colligitur ex eadem ratione: nam multi Philoſophi eam conſtituebant in duabus aut tribus operationibus ſimul ſumptis, alij in carentia doloris, alij in voluptate; quæ omnia oſtendunt euidenter, eos non ſuppoſuiſſe talem ſignificationem, alioquin ſtultè poſteà nimis in eas ſententias deueniſſent; quod non poſſumus de eis opinari, nam etſi aberrauerunt longè à veritate, tamen non ita ſibi ſtatim in ipſis terminis contradicendo, ac ſi dicerent. Beatitudo ſignificat vnam operationem nobiliſſimam, ideò ego dico conſiſtere in quatuor ſimul ſumptis; aut in carentia omnis doloris, vbi ſine dubio nulla eſt operatio, ergo neutra ex iis duabus ſignificationibus ſupponebatur à Philoſophis. Confirmatur, nam ea vox *beatitudo* etiam hominibus communibus fuit ſemper nota; nam quilibet, vt ait Auguſtinus, beatus eſſe cupit; quomodo ergo plebeij & ruſtici ad eam ſignificationem tam expreſſam deueniſſent?

Beatitudo eſt bonum quoad perfectè hominem ſatiat.

Opinor ergo, & ab illis & à nobis in præſenti non aliam ſignificationem debere agnoſci in ea voce, quàm quòd beatitudo ſit bonum illud quod perfectè hominem ſatiat, redditque quietum lætúmque. quæ acceptio quia nihil determinat, quale ſit bonum habens tantam virtutem, occaſionem præbuit, vt dixi, ad eas varias opiniones: quidam enim putarunt id conuenire honori, alij voluptati, alij vtrique. Imò ex hac ſignificatione duæ priores acceptiones beatitudinis prodiere: qui enim dixêre, eam eſſe collectionem omnium perfectionum, id inde intulêre, quia alioquin nũquam homo ſatiari poteſt, ac perfectè lætus reddi, dum ſibi aliquid deeſſe cogitat; alij verò, qui in nobiliſſima operatione videntur etiã id probaſſe, quia ſola nobiliſſima operatio poteſt ſatiare, &c.

Vnde prodiere primæ acceptiones beatitudinis.

Denique ſi ſignificationem hanc non ſupponamus, vix poſſumus poſteà ſolidum habere argumentum ad determinandum, quæ res in particulari poſſit eſſe beatitudo, & quæ conſtituant eſſentialem beatitudinem, quæ verò accidentalem, vt infrà videbimus. Vnde D. Thomas quæſt. 5. art. 3. & 4. beatitudinem definit eſſe perfectum ac ſufficiens bonum omne malum excludens, & omne deſiderium implens. quæ explicatio labitur in eam quam nos poſuimus. 3

Suarez beatitudinis definitio.

P. Suarez diſp. 4. ſect. 1. conatur oſtendere, propriiſſimam ſignificationem huius vocis eſſe eam quam ſecundo loco poſuimus, ſcilicet, vt ſignificat ſummam quamdam perfectionem, ſeu perfectiſſimam operationem hominis. quod inde probat Primò, quia SS. Patres dicunt, hominem eſſe capacem beatitudinis ſecundùm animam, non ſecundùm corpus: ſi autem beatitudo conſiſteret in cumulo perfectionum, partim in corpore, partim in anima deberet ea reperiri. Secundò, ſolus homo dicitur capax beatitudinis; alioquin ſi hæc conſiſteret in cumulo omnium perfectionum, quælibet res etiam inſenſibilis habens ſuas perfectiones ſibi debitas eſſet beata; quòd tamen abſurdum eſt. Tertiò, quia etiamſi ad beatitudinem concurrant multa bona, neceſſum tamen eſt, vt habeant aliquem ordinem inter ſe ad vnum ſummum; illud autem erit præcipua beatitudo, cetera verò erunt accidentaria. Ego tamen adhuc inſiſtens doctrinæ traditæ dico, aliud eſſe quærere, quid ſit expreſſum ſignificatum eius vocis *beatitudo*, de quo nunc agimus, aliud verò quærere, quid ſit quaſi mediatum, & per conſequentiam illatum. De hoc ſecundo fateor P. Suario libentiſſimè, beatitudinem noſtram ſolùm ſignificare perfectiſſimam operationem noſtram, id eſt viſionem beatam; in qua ſola dicam infrà beatitudinem conſiſtere: at nego immediatum & expreſſum ſignificatum eſſe eam viſionem aut perfectiſſimam hominis operationem; quod ſatis apertè paulò antè probatum eſt à me; nam apud Ethnicos hæc vox habuit ſuum ſignificatum immediatum & expreſſum, & tamen nihil illi de viſione Dei cogitarunt. Dein etiam nunc eſt multorum Catholicorum ſententia valdè probabilis, beatitudinem conſiſtere æquè eſſentialiter in amore Dei ac in viſione. Qui auctores nec quidem implicitum & mediatum ſignificatum, multò minùs explicitum & mediatum ponunt in vna operatione perfectiſſima, ſed in duarum aggregatione

4 *Expreſſum ſignificatum vocis* beatitudo *non eſt operatio perfectiſſima, ſed per conſequentiam illatum. Beatitudo noſtra eſt operatio, id eſt viſio beata; vox tamen* beatitudo *immediatè eam non ſignificat.*

Quid probent rationes aduerſæ. ne illam conſtituunt. Nec rationes aduerſæ probant hoc ſecundum: quod enim de Patribus dicitur leue eſt. Primò, quia eſto ſola anima ſit capax eius beatitudinis, non inde ſequitur, illam conſiſtere in vnica tantùm nobiliſſima operatione; poſſet enim cum multis dici conſiſtere in amore
5 & cognitione. Secundò, quia SS. Patres loquuntur non tam de immediato & expreſſo ſignificato vocis quàm de iis quæ ex fide colliguntur; iam enim dixi,mediatè & quaſi implicitè vocem hanc ſignificare id quod Suarius contendit: ſicuti hæc vox *Papa* immediatè & expreſsè non ſignificat hunc hominem in indiuiduo Maphæum Barberinum,ſed Vicarium Chriſti,licet mediatè;quia hîc Maphæus ſolus eſt de facto Vicarius Chriſti, ſolus ille de facto ſignificatur hac voce.

Secundum aduerſum argumentum. Secundum argumentum de inanimatis adhuc minùs vrget, & retorquetur contra Suarium: nam etiam inanimata habent vnam aliquam perfectiſſimam operationem, ergo ex hoc capite illa poſſet dici eorum beatitudo. Reſpondeo ergo, beatitudinem immediatè dicere, iuxta explicationem traditam, bonum illud, quod ſubiectum ſatiat, redditque lætum ac quietum. quæ omnia neceſſarium ordinem dicunt ad naturam rationalem,de quo fortè redibit paulò pòſt ſermo.

Tertium. Ad Tertium reſpondetur, non eſſe neceſſum, vt ſi duo aliqua concurrant ad conſtitutionem alicuius totius, eo ipſo ordinentur in eo genere ad vnum aliquid tertium indiuiſibile,in quo conſiſtat eſſentialiter ratio totius; contrarium enim apparet in omnibus totis, verbi gratia homine, equo ceteriſque: non enim eſſentia hominis conſiſtit in ſola anima,corpus autem eſt accidens hominis, aut contrà; vtraque enim pars eſſentia eſt inadæquata,licet vna ſit nobilior altera,de quo iam non ago;ergo eodem modo dici poteſt, beatitudinem conſiſtere in multis operationibus ſimul ſumptis,ita vt vna ſola ex illis deficientibus, non ſit vera eſſentia beatitudinis. & ita de facto
6 opinantur,vt dixi, multi recentiores. Nec neceſſum eſt ponere in eis rebus ſeu partibus aliquem ordinem ad aliud diſtinctum & indiuiſibile, in quo conſiſtat adæquatè beatitudo; ſed, etiamſi ſint partes inter ſe inæquales in genere entis,nihilominùs tamen poterit ratio beatitudinis ſaluari non in vna ſola, ſed in vtraque ſimul ſumpta. Conſtet ergo,ſignificationem huius vocis, quam in præſenti debemus præmittere,antequam ratione probemus,quæ res in particulari ſit beatitudo, non eſſe aliam quàm *bonum illud quod ſatiat animam, redditque ſubiectum perfectè lætum ac quietum.*

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm beatitudinem hominis eſſe poßibilem aut futuram probari poßit.

Duplex ſenſus. Difficultas hæc dupliciter poteſt tractari (quod benè Suarius notauit ſectione 2.) Primò, an poſſit oſtendi ratione naturali, viſionem beatam & amorem Dei ſuper omnia,in quibus (vt ab omni abſtraham opinione) vel ſimul vel ſeorſim beatitudo conſiſtit, poſſibilem eſſe. At de hoc puncto fusè ſatis egi in materia de viſione contra Scotum & P. Vaſquez, oſtendens ratione naturali nihil in hoc puncto probari poſſe.

Secundus ergo ſenſus eſt, an abſtrahendo ab eo,quòd beatitudo conſiſtat in viſione aut amore Dei, & ſolùm in communi eam conſiderando, ſiue in diuitiis, ſiue in honore ſiue in alio conſiſtat, queat probari illam eſſe poſſibilem; & aliquando de facto homines aliquos ſaltem illam habituros. In quo ſenſu primò certum videtur, aliquam beatitudinem naturaliter agnoſci poſſibilem. ita Suarius ſuprà. Probatur id Primò à Suario ex ipſo conſenſu omnium ferè hominum, apud quos nihil communius quàm beatitudinem quærere, licet vnus eam in hac re, alter in alia poſuerit. & huc videtur facere quod Auguſtinus ait: *Neque enim omnes homines beati eſſe cuperent, ſi beati eſſe non poſſent.* Hæc tamen ratio non eſt omnino efficax; nam(vt eo loco de viſione dixi) ſolùm ex ea infertur, homines apprehendere beatitudinem aliquam, illam autem eſſe poſſibilem nequaquam infertur;quia poteſt voluntas appetere id quod eſt in ſe impoſſibile,dummodò vt poſſibile ab intellectu proponatur; proponi autem poteſt poſſibile ex aliquo errore: id quod tamen in ſe omnino repugnat. Et ne ab hac materia diſcedamus, certum eſt, exceptis Iudæis olim, & Chriſtianis nunc, ceteros omnes homines, qui propè infinitè plures ſunt, & qui de beatitudine egerunt, non ſolùm appetiiſſe beatitudinem in communi, ſed etiam eam inter bona naturalia collocaſſe,ita vt in eo omnes conuenerint, quòd nec cogitauerint de clara vnius & trini Dei viſione. At in hoc ipſo omnes errarunt;nam vera beatitudo non conſiſtit re ipſa niſi in poſſeſſione Dei: ſicuti ergo errarunt in hoc puncto, cur non etiam potuiſſent errare abſolutè circa poſſibilitatem beatitudinis,quæcumque illa ſit,ſeu in communi? ergo ex eo appetitu non infertur re ipſa poſſibilitas eius beatitudinis.

Non poteſt ratione naturali oſtendi,poſſibilem eſſe viſionem vel amorem Dei, in quibus beatitudo conſiſtit; poteſt tamen connaturaliter oſtendi aliquam beatitudinem eſſe poſſibilem.

7

Ratio Suarij non eſt efficax.

Confirmo & vrgeo hoc contra P. Suarium: Non eſt alia beatitudo re ipſa præter viſionem Dei & eius amorem, ſed hanc ignorarunt omnes alij à fidelibus aut Chriſtianis, ergo ignorarunt re ipſa beatitudinem, etiamſi illam apprehenderint. Dices fortè, præter viſionem Dei etiam dari aliam beatitudinem naturalem, licet non ita perfectam,& illam agnitam Philoſophis, nos autem iam agere de beatitudine abſtrahente à perfecta & imperfecta. Reſpondeo Primò,quia multi,inter quos eſt P. Vaſquez, negant poſſe dari beatitudinem naturalem; aiunt enim ſolam viſionem Dei poſſe verè & propriè dici beatitudinem;ergo non omnes apprehenderunt veram beatitudinem, ſed fictam;& quod ad illos attinet, perinde errarunt, ac ſi re ipſa non eſſet vllo modo poſſibilis viſio beata;ergo ex iudicio Philoſophorum non colligitur efficaciter beatitudinis propriæ poſſibilitas. Reſpondeo Secundò, quia in ipſa naturali etiam errarunt ferè omnes: illa enim ſolùm conſiſtit in contemplatione & amore naturali Dei cum perpetuitate, vt dixi in materia de Angelis, & infrà ampliùs explicabo. Atqui hoc pauciſſimi tetigere,ergo alij perinde circa beatitudinem errarunt, ac ſi nulla fuiſſet poſſibilis. Conſtet ergo, ex ea communi apprehenſione non colligi re ipſa dari aliquam beatitudinem.

Confirmatio & explicatio. — *Replica.* — 8 — *In quo ſita ſit beatitudo naturalis.*

Secundò idem probatur ab aliquibus, quia neceſſariò debet eſſe aliquis finis vltimus hominis, propter quem hic operetur; ſed ille eſt beatitudo, ergo probari poteſt naturaliter poſſibilitas beatitudinis. Fortè aliquis diceret, non conuerti inter ſe duo hæc, *vltimus finis & beatitudo*; nam beatitudo definitur eſſe id, *quod animam ſatiat, redditque perfectè lætam ac quietam:* finis autem vltimus eſt ille, *vltra quem* non

Altera ratio Suarij petita ab operatione propter vltimum finem. — *Probatur.*

non aliud eſt appetendum; cum quo optimè ſtat, vt anima non reddatur per illum perfectè læta ac quieta, ergo non conuertuntur ea duo beatitudo & finis vltimus. Nihilominùs (niſi faciamus quæſtionem de nomine) argumentum hoc ſecundum, quod eſt P. Suarij, videtur ſufficiens; nam finis ille vltimus neceſſariò debet eſſe beatitudo, licet non omnino perfecta, ſaltem prout concipitur communiter ab hominibus: ſi enim eſt vltimum quod appeti poteſt, ergo neceſſariò debet ſuo modo ſatiare, quandoquidem nihil relinquit amplius appetendum; nec poteſt natura eſſe inquieta, quando iam nullius alterius rei habet priuationem & capacitatem. Non ſum iam ſolicitus, vtrùm finis ille vltimus conſiſtat in ſola vna re, an in collectione multarum; nam, vt dixi ſuprà, hoc eſt per accidens ad rationem finis vltimi.

9 *Finis vltimus neceſſariò eſt beatitudo.*

Vtrùm finis vltimus in vna re conſiſtat, an in pluribus, eſt per accidens ad beatitudinem.

Replicabis, Poteſt fieri vt homo, verbi gratia, non poſſit habere quo extinguat ſitim, & conſequenter non poſſit illud appetere, quia eſt impoſſibile, & tamen ſine dubio non propterea ſatiaretur ille, etiamſi haberet ſex vel ſeptem aquæ guttas; ergo, quòd non ſit aliquid aliud poſſibile quod appetatur, præter illum vltimum finem, non probat vllo prorſus modo illum eſſe beatitudinem, ſeu ſuo modo ſatiare animam, illámque lætam ac quietam reddere. Neque ſufficit dicere, in caſu argumenti ſimpliciter eſſe poſſibile aliquid quo ſitis extinguatur, etiamſi hîc & nunc per accidens non poſſit haberi: hæc, inquam, non ſufficit; nam ego tantùm ſum vſus eo exemplo, ad declarandam vim argumenti, & quod ibi concipimus de impoſſibilitate per accidens ad habendam aquam, poſſemus concipere de impoſſibilitate per ſe in alia diuerſa materia; non enim repugnare videtur, vt naturaliter ſit per ſe impoſſibile remedium alicuius mali; peccatum enim naturaliter non poteſt tolli, & eſt malum, quod poteſt ſine dubio naturaliter euenire; ergo non repugnat, poſſe aliquem non habere quod ampliùs appetat naturaliter, & tamen non propterea poſſit eſſe quietus & lætus, & conſequenter nec beatus etiam imperfecta ea beatitudine, de qua hîc agimus.

Obiectio.

Euaſio præcluditur.

10 *Soluitur obiectio*

Reſpondeo tamen, ad eam naturalem quietem ſeu beatitudinem duo poſſe concurrere: vnum eſt, omnis mali carentia; alterum, bonum poſitiuum, quod benè afficiat hominem. Quoad primum, conſtat facilè, etiamſi, poſtquam iam malum aliquod eſt homini inflictum, remedium nullum ei queat adhiberi, quo penitus tollatur, quod fortè probat obiectio, poſſe tamen illud antè vitari vel in hoc vel in illo ſaltem indiuiduo; non enim natura ad illud cogit; vnde fit, vt ſimpliciter ex hac parte beatitudo qualis qualis poſſibilis ſit. Declaro, ſi malum illud eſt morale, peccatum ſcilicet, clarè conſtat poſſe vitari, quandoquidem ex ſuo conceptu includit libertatem; ſi verò eſt phyſicum, fames, morbus, &c. præterquam quod poſſunt etiam vitari, licet non ab omnibus, non durant poſt mortem, & tunc anima ſeparata beatitudinem illam habere poterit, licet non in corpore; ergo ex parte carentiæ mali non eſt difficultas vlla.

Quid de bonis poſitiuis.

Quoad alteram verò partem de bonis poſitiuis res eſt adhuc clarior, quia non poteſt cor eſſe inquietum propter bona illa, quæ nec cognoſcit, & conſequenter non appetit, nec ſi verè ea apprehenderet, iudicaret ſibi poſſibilia; ſicut non eſt inquietum cor, ex eo quòd homo non ſit Deus per eſſentiam, illa autem bona, quæ homini ſunt poſſibilia, ſine dubio poteſt aſſequi, & conſequenter eis obtentis habebit beatitudinem, licet non perfectiſſimam illam, quæ etiam diuinitus dari poteſt, ergo finis vltimus & beatitudo idem ſunt; atqui naturaliter poteſt ſuaderi dari aliquem finem vltimum, ergo & beatitudinem aliquam.

Hinc ad argumentum in forma reſpondeo, repugnare, vt appetitus naturalis non ſatietur bonis illis, quæ naturaliter habere poteſt, cùm non extendatur vlteriùs, ea autem bona conſtituent beatitudinem naturalem; ex parte verò malorum etiam repugnare, vt non poſſint in aliquo ſaltem indiuiduo eius ſpeciei vitari ſiue in hac ſiue in illa vita: vnde etiam repugnat, vt carentia illorum, ſiue non incurrendo in illa mala, ſiue ex illis exeundo, non ſit homini naturaliter poſſibilis, etiamſi fortè determinatè, poſtquam ea incurrit ſemel, non poſſit illa iam propulſare; quod non efficit eam carentiam non eſſe homini ſimpliciter poſſibilem. 11

Reſpondetur in forma.

Difficilius fortè obiicies contra argumentum factum, ergo etiam bruta poterunt habere beatitudinem, quia poſſunt etiam habere vltimum finem, vltra quem nihil habeant quod ampliùs appetant; quòd ſi in illis vltimus finis non eſt idem cum beatitudine, ergo neque in homine, ergo vltimus finis non conuertitur cum beatitudine. Reſpondet Suarius ex Scoto, beatitudinem eſſe conſecutionem vltimi atque optimi boni, quod eſt Deus, bruta verò non conſequi propriè Deum, ſed bona creata, ergo non ſunt capacia beatitudinis. Verùm hæc ſolutio videtur deſtruere argumentum ſecundum eiuſdem P. Suarij: etenim ſi beatitudo ſignificat conſecutionem optimi boni, in ſeipſo, & in hoc ſenſu conuertitur beatitudo cum vltimo fine, tunc non erit certum ratione naturali dari vltimum finem hominis; nam argumenta, quibus probatur dari aliquem vltimum finem hominis, nihil in particulari probant de Deo, ſed de vltimo fine; ſiue ille ſit honor, voluptas, ſiue poteſtas, ſiue vtrumque ſimul, ſiue quodcumque aliud bonum, ergo cùm in ſuo genere etiam bruta habeant bonum naturale, quod ſit quaſi vltimus finis eorum & ſummum reſpectu eorum, eo ipſo habebunt etiam beatitudinem aliquam.

Difficilior obiectio.

Reiicitur.

Meliùs ergo reſpondetur, quodam modo pertinere ad quæſtionem de nomine, vtrùm vltimum illud bonum brutorum ſit dicendum beatitudo illorum. Scotus apud Suarez vbi proximè, ita illud vocat; Auguſtinus & Ariſtoteles non vocant. quæ differentia ſolùm eſt de ſolo nomine. Reſpondeo Secundò, beatitudinem etiam, abſtrahendo ab eo quod ſignificet Deum, vel aliquod aliud bonum, includere perpetuitatem in eo bono, & aliquam ſecuritatem de illo, bruta verò nullam habere perpetuitatem in ſuis bonis nec ſecuritatem vllam, ergo non habent beatitudinem. 12

Melior reſponſio.

Soluitur obiectio.

Adhuc tamen contra hoc replicabis, Ea perpetuitas non videtur eſſe de ratione vltimi finis, vel certè ratione naturali non poterit oſtendi, dari aliquem vltimum finem hominis in eo ſenſu; quomodo enim probabitur debere eſſe aliquod bonum perpetuum, quod vltimò appetatur ab homine? ergo beatitudo in hoc ſenſu non conuertetur cum vltimo fine, & conſequenter argumentum à nobis ſuprà factum corruet. Reſpondeo, perpetuitatem in vltimi finis poſſeſſione neceſſariò includi in ea definitione vltimi finis reſpectu hominis: cùm enim homo

Replica.

Ad beatitudinem naturalem requiritur perpetuitas.

ſaltem ratione animæ immortalis ſit, neceſſum eſt, vt id quod vltimò appetit, ſiue vnicum bonum ſit ſiue duo, perpetuitatem habeat, alioquin non erit vltimum, quod poteſt deſiderare; ſed alia, quæ poſt dicta bona ſuccedunt, erunt vltimus finis, vnde omnino conuertuntur vltimus finis hominis, & bonum perpetuum hominis, & conſequenter cum beatitudine; cùm ergo bruta careant ea perpetuitate, carent etiam beatitudine; quòd autem vltimus finis hominis debeat eſſe
13 conſecutio ſummi boni in ſe, nempe Dei, non videtur poſſe ratione naturali probari; & conſequenter oſtendi non poterit, naturaliter beatitudinem hominis eſſe poſſibilem, non verò brutorum, ex eo capite, quòd bruta non poſſunt conſequi Deum, ſic verò homo, vt dicebat. P. Suarez. Conſtet ergo, poſſibilitatem naturalis beatitudinis naturaliter probari poſſe, & quidem ex eo quòd detur vltimus finis.

An oſtendi poſſit eam nō modò poſſibilem eſſe beatitudinem, ſed eam etiā futuram. Ratio dubitandi.

Iam oportet videre, an etiam queat oſtendi ratione naturali, eam futuram de facto in hominibus. Ratio dubitandi eſt, quia non omnia quæ ſunt poſſibilia eo ipſo de facto ſunt extitura. Secundò, quia Deus multis hominibus negat de facto beatitudinem ad quam creati ſunt; damnati enim omnino illa carent, ergo ceteri ea carere poſſunt: non enim Deus magis vni eſt obligatus quàm alteri; in ſe autem eamdem Deus habebit felicitatem, licet ea omnes careant, quàm ſi omnes eam habeant.

Si non fuiſſemus redempti, nec naturalem beatitudinem eramus habituri. Congruētius fuit bonitati diuinæ, vt de facto beatitudo daretur.

Dicendum breuiter, abſolutè loquendo, omnino potuiſſe ea carere omnes, quia poſt peccatum Adami potuit genus humanum relinqui in peccato ſine redemptore; tunc autem nullus haberet vllam nec naturalem beatitudinem. Nihilominùs tamen addimus, congruentius eſſe tum bonitati diuinæ, tum ipſi quaſi naturali exigentiæ ſpeciei humanæ, vt Deus de facto aliquos eleuaret ad hunc finem infallibiliter obtinendum, & non permitteret totam ſpeciem perire, ac à fine & felicitate naturali defraudari. pro qua concluſione faciunt ea omnia quæ in materia de incarnatione afferuntur, ad probandam congruentiam incarnationis, quæ non oportet hîc repetere.

SECTIO TERTIA.

Beatitudo naturalis non conſiſtit in diuitiis, honore & fama.

14 *Ethnicorum diuerſæ de beatitudine ſententiæ.*

INter Philoſophos fidei lumine deſtitutos, & conſequenter veram beatitudinem ignorantes, infinitæ fuere de beatitudine ſententiæ. de quibus Marcus Varro apud Auguſtinum lib. 13. de Ciuitate cap. 2. qui (vt ſuprà inſinuaui) ait ad ducentas octoginta octo diuerſas fuiſſe in hoc puncto ſectas. Non eſt animus in eis enumerandis aut diſcutiendis, quis huius quis illius auctor extiterit, tempus inſumere, breuiſſimè cum D. Thoma præcipua bona naturalia, in quibus poteſt cum apparentia aliqua beatitudo collocari, percurremus, oſtendemúſque ea eſſe inſufficientia; vt ſic ad veritatem propiùs accedentes, in quo conſtituenda ſit, colligamus, & inde ad beatitudinem ſupernaturalem, de qua præcipuè nobis agendum eſt, faciamus gradum.

Beatitudo non poteſt conſiſtere in diuitiis. Huius ratio.

Sit ergo in hoc puncto Prima concluſio: Beatitudo non poteſt conſiſtere in diuitiis. Ratio huius eſt manifeſta; nam diuitiæ in ſe nec honeſtatem nec voluptatem habent; ſolùm ergo habent bonitatem vtilem, quatenus ad obtinenda cetera neceſſaria pro vitæ conſeruatione & magnificentia, &c. conducunt, ergo non ſunt beatitudo. Et ſanè in hoc puncto vix poteſt eſſe aliquis tam ſtultus, qui iudicet, ſolam poſſeſſionem diuitiarum beatitudinem eſſe; nec video quid poſſit obiici, quod ſolutione indigeat. Hanc eamdem concluſionem probat D. Thomas, ex eo quòd diuitiæ ordinantur ad hominem, non contrà, homo ad diuitias; ergo hæ non ſunt finis vltimus ſeu beatitudo hominis. Benè tamen notauit Tannerus, hanc rationem non eſſe efficacem; ſolùm enim probat, diuitias non eſſe finem *cui*, at eas non eſſe finem *qui*, nullo modo perſuadet; alioquin etiam viſio Dei deberet excludi à beatitudine, quia illa etiam ordinatur ad hominem vt ad ſubiectum cui inhæret, & quod perficit; ergo ratio hæc erit inſufficiens.

Euaſio reiecta.

Reſponderet aliquis, hominem verè ordinari ad viſionem beatam, ideóque illam eſſe finem vltimum hominis, at non ordinari ad diuitias; vnde 15 rectè hæ excluduntur à ratione finis vltimi; ſed contrà, quia in tantum nos dicimus, hominem ordinari ad viſionem beatam, in quantum aliunde ſcimus illam eſſe finem hominis; non ergo debemus facere rurſus circulum, probando eſſe finem, ex eo quòd homo ordinetur ad illam. Deinde hoc ipſum de ordinatione ſuo modo poſſet dici de diuitiis & aliis finibus intermediis, ad quos homo ordinatur, licet non vltimatè; melior ergo ratio pro hac ſententia deſumitur ex dictis paulò antè.

Beatitudo non conſiſtit in bona valetudine & carentia doloris. Ratio.

Secunda concluſio: Beatitudo non conſiſtit in ſola bona valetudine & carentia omnis doloris: conueniunt in hac omnes, & per ſe videtur manifeſta; nam bona valetudo non eſt poſitiuum bonum cauſſans delectationem aut voluptatem, ſed auertens ab homine malum, quod eſt infimum in genere beatitudinis; cum eo enim ſtant ſummæ aliæ miſeriæ, infamiæ, diſguſtus, iræ, ignorantiæ, &c. & denique carentia omnis boni delectantis poſitiuè.

Nec conſiſtit in honore & poteſtate.

Tertia concluſio: Nec conſiſtit beatitudo in honore, fama & poteſtate. De honore id probat D. Thomas, quia honor eſt propter excellentiam, quæ maximè eſt circa beatitudinem. De fama verò, quia gloria ſeu fama eſt de aliquo vt beatitudinem habente. De poteſtate denique, quia hæc ſe habet per modum principij, & ad bonum & ad malum eſt indifferens. Hæ tamen rationes non videntur ſufficientes: non hæc vltima de poteſtate, quia ſiue ea ſimul aliquid malitiæ includat 16
ſiue non, certum eſt, eſſe perfectionem quamdam & bonum hominibus maximè optabile, neque id tolli per hoc, quod ſimul poſſit homo abuti ea poteſtate; id enim non ab ipſa, ſed à nequitia hominis prouenit, ergo non ideò probatur poteſtatem non eſſe beatitudinem. Non ſecunda de fama; nam falſum in ea ſupponitur, quòd fama ſit de homine vt habente beatitudinem: non enim inde fama oritur, ſed vniuerſaliter eſt de homine vt habente dotes & talenta, quæ petant laudari; quo poſito diceret aliquis, beatitudinem compleri per hoc, quòd homo habens eiuſmodi talenta ſit apud ceteros celebris & famoſus: illud enim ipſum, quod eſt æſtimari propter ea dona, eſt maximè hominibus appetibile, & quo ſummopere recreari ſolent.

Reijciuntur aliquæ rationes.

Vera ratio, cur honor non ſit beatitudo naturalis.

Prima autem ratio, quòd honor ſit propter excellentiam, quæ maximè conſiſtit in beatitudine, quo videtur D. Thomas inſinuare, excellentiam vel eſſe beatitudinem iam poſſeſſam, vel eam

eam ſupponere, facilè ex dictis reiicitur; nam excellentia vix diſtinguitur ab honore ſeu fama, vnde eodem modo de illa diſcurrendum eſt, quo de honore ſeu fama. His ergo rationibus omiſſis, probatur noſtra concluſio.

Beatitudo non debet conſtare ex aliorum defectibus.

Nam excellentia ſeu honor in tantùm præciſè eſt hominis bonum, in quantum per illam quaſi eminet inter alios, aliquid præ illis ſingulare poſſidens. Si enim omnes eſſent eiuſdem ingenij, bonitatis, nobilitatis, &c. nulla eſſet fama aut excellentia magis, quàm non eſt ex eo quòd ſit homo. Atqui beatitudo non debet componi ex aliorum miſeriis aut defectibus: eſt enim beatitudo hominis talis, vt ex ſe poſſit omnibus etiam ſimul conuenire, neque vnus deſinat eſſe beatus, eò quòd
17 alter etiam ſit beatus; ergo beatitudo illa non poteſt conſiſtere in ea fama ſeu honore. Confirmo ſeu declaro magis eamdem rationem: Fama mea deſumitur partialiter ex negatiuo ſaltem malo alterius, vt paulò antè dixi; atqui malum alterius non eſt propriè bonum meum, ergo nec erit etiam beatitudo mea, quia beatitudo debet eſſe bonum meum intrinſecum mihi. & hæc ratio eodem modo applicari poteſt ad poteſtatem, quæ etiam deſumitur ex debilitate aut impotentia aut ſubiectione aliorum.

Confirmatio. Fama partialiter deſumitur ex aliorum imperfectione.

Simpliciter probatur poteſtatem non eſſe beatitudinem.

Secundò, ſpecialiter idem probatur de poteſtate; nam hæc non eſt per ſe appetibilis, ſed ratione alterius rei, quam poteſt quis per eam efficere, ergo illa non eſt per ſe beatitudo, ſed ſummùm erit vtilis ad obtinendam beatitudinem; tunc autem iam debebit declarari, quæ ſit illa beatitudo quæ per poteſtatem poteſt obtineri. Vrgeo, Poteſtas in præſenti ſolùm deſumitur in ordine ad imperandum hoc vel illud, habendum hoc aut illud, inter bona tamen temporalia; atqui ea bona temporalia non poſſunt eſſe beatitudo, vt dicemus, ergo multò minùs ea poteſtas ad illa bona habenda.

Poteſtas in ordine ad temporalia non poteſt eſſe beatitudo.

Ratio vniuerſalis pro omnibus tribus, quia non ſunt bona perpetua.

Tertiò, vniuerſaliter de his omnibus tribus ſuaderi idem ſolet; nam beatitudo debet eſſe perpetua, & homo debet de ea perpetuitate ſecuritatem habere: at honor, fama, poteſtas non poſſunt eſſe perpetua, nec homo de illis vmquam eſt ſecurus; cùm enim pendeant à libera aliorum voluntate, homines autem facilè ſint mutabiles, & quem hodie honorant, & cui ſubſunt, cras contemnunt, non poteſt in eis bonis perpetuitas & de perpetuitate ſecuritas reperiri, ergo nec poteſt in eis beatitudo conſiſtere. Verùm hoc argumentum non cenſeo admodum efficax, vt oſtendam ſectione ſexta.

SECTIO QVARTA.

Beatitudo naturalis non conſiſtit in bonis corporis.

Beatitudo naturalis non poteſt conſiſtere in bonis corporis.

18 Concluſio. Beatitudo noſtra non poteſt conſiſtere in corporis bonis. Probatur Primò ratione D. Thomæ, quia corpus ordinatur ad animam, hoc eſt, corpus eſt minùs principalis hominis pars, ergo bona corporis ſunt minùs principalia; ergo non poteſt in eis conſiſtere beatitudo hominis, quæ debet eſſe præcipuum hominis bonum aut ſaltem maximè delectabile. Secundò idem probatur, quia aliqua ex illis bonis ſunt negatiua, quæ in ſola carentia mali conſiſtunt, vt ſanitas; hæc autem non poterit eſſe beatitudo, vt paulò antè dixi. Alia verò pertinent ad bona extrinſeca, vt diuitiæ, quæ excluſæ iam ſunt à beatitudine. Tertia verò ſunt bona ſenſuum, quæ valdè exigua ſunt, & multis admixta imperfectionibus non poſſunt rationem beatitudinis ſortiri, vt clarè conſtabit rem benè conſideranti: nam ea bona ſunt voluptates quæ conſiſtunt in hauſtu & cibo; & hæc clariſſimè reiiciuntur à ratione beatitudinis, quia non diutiùs durant, quàm extinguitur fames & ſitis, poſteà verò hominem non ampliùs recreant, ſed potius torquent vexántque. Secundò, cibus & potus tantùm eſt bonum ad ſuſtentandum hominem, ergo non eſt vltimus finis ſeu beatitudo; vel ea voluptas eſt venerea, & hæc ex ipſa eius indecentia; inſtabilitate, &c. clariſſimè à beatitudine reiicitur; alia autem bona ſeu obiecta ſenſuum, vt odor, color, muſica, &c. etiam à beatitudine deficiunt, vt valdè exigua in ſe, & hominem non ſatiantia, ergo nulla bona corporis poſſunt eſſe beatitudo hominis. Idem intentum ſuadetur communiter, eò
quòd bona corporis inſtabilia ſunt, & ex natura 19
ſua defectibilia, cùm impotentia etiam naturali ea iterùm recipiendi; nam naturaliter omnino eſt impoſſibilis reſurrectio, ergo in eis bonis non poteſt conſiſtere beatitudo, quæ natura ſua perpetua eſt. Dices: Hæc ratio videtur probare nimis multum, ſcilicet neque in viſione beata conſiſtere beatitudinem, quia etiam hæc non poteſt naturaliter obtineri, ergo. Reſpondeo tamen Primò, hîc nos iam agere de beatitudine quaſi naturali, ſeu ex principiis naturalibus; cùm ergo etiam ex illis conſtet, debere eſſe aliquam perpetuitatem in beatitudine, rectè inferimus, non poſſe eam in talibus bonis reperiri, quæ ex ſe ſunt defectibilia: in viſione autem conſiſtere beatitudinem non ratione naturali, ſed ex fide probamus; fides autem de bonis corporis nihil dicit, ergo.

Bona corporis defectibilia.

Replica.

Solutio.

Secunda Reſponſio.

Secundò reſpondeo, viſionem, licet acquiri non poſſet naturaliter, ſemel tamen acquiſitam natura ſua eſſe perpetuam, vt ſuo loco probabitur: at bona corporis, etiam poſtquam ſunt obtenta, ſunt defectibilia; imò licet miraculosè homo ſuſcitetur, adhuc, ſi nouum non addatur miraculum, rurſus erit mortalis, & conſequenter bona corporis rurſus amiſſibilia. De ratione autem beatitudinis non eſt, vt acquiri queat naturaliter, ſed vt ipſa ex ſe natura ſua ſemel acquiſita ſit indefectibilis; eo enim ipſo iam habet ſecuritatem ſibi connaturaliter annexam, quod non habet res illa; quæ licet naturaliter acquiratur, naturaliter tamen amitti poteſt; nihilominùs hæc
ratio de perpetuitate beatitudinis, ob quam hæc 20
bona corporis excluduntur, non eſt admodum efficax, vt inſinuaui paulò antè, ac fuſiùs dicam ſectione ſexta.

De ratione beatitudinis non eſt, vt poſſit haberi naturaliter, eſt tamen de eius ratione, vt ex ſe ſit indefectibilis.

Rationes aliquorum inefficaces.

Quartò idem probari poteſt, quia voluptas eſt de bono poſſeſſo, ergo iam ſupponit beatitudinem, & de ipſa quaſi gaudet, ergo nulla voluptas corporis eſt beatitudo. Ego tamen hanc rationem non iudico ſufficientem; quia, vt alibi notaui, æquiuocatio aliqua latet in ea voce *voluptas*: ſi enim accipiatur pro actu illo, qui formaliter delectat hominem, ſine dubio tunc in ſolo actu ſenſationis aut intellectionis conſiſtit; per eum enim percipitur obiectum delectabile; & in hoc ſenſu docui de dolore ſuprà, & infrà repetam de beatitudine debere conſiſtere in actu cognoſcitiuo, ipſámque viſionem beatam formaliter eſſe beatitudinem. Verum quidem eſt, etiam in eo ſenſu voluptatem debere habere aliquod diſtinctum obiectum, vnde deſumatur; at illud facilè eſt aſſignare iuxta diuerſitatem voluptatum: qui

Voluptas debet habere obiectum à ſe diſtinctum.

enim diceret, voluptatem ex cibo & potu eſſe beatitudinem, tunc ipſam qualitatem ſaporis diceret eſſe obiectum, &c. ergo ex hoc capite non excluditur ſufficienter voluptas à ratione beatitudinis. Quòd ſi nomine voluptatis intelligatur ſecundus actus appetitiuæ potentiæ, quo libenter quis habet tale bonum, ſine dubio in illo non conſiſtit propriè beatitudo, quia iam hæc præſupponitur; at qui dicerent eam in voluptate conſiſtere, non loquerentur de voluptate in hoc ſecundo, ſed in primo.

Quinta aliorum ratio examinatur. Quintò, à multis vniuerſaliter probari ſolet, beatitudinem non conſiſtere aut in diuitiis, aut in honoribus, aut in corporis voluptatibus, eò quòd cum ſimilibus bonis cohæreant aliæ miſeriæ beatitudini repugnantes. Hæc tamen ratio, ſi applicetur ad probandum beatitudinem ſolùm conſiſtere in viſione Dei, eſt bona; nam ea viſio graues moleſtias & phyſicas & morales expellit.
21 Dico *graues*, quia infrà diſcutiam, an ex natura ſua relinquat locum alicui leui dolori, qui non videtur eſſe contra rationem beatitudinis. At ſi ea ratio applicetur (vt verè applicatur à multis) ad probandum beatitudinem naturalem qualemqualem conſiſtere in contemplatione naturali & amore Dei, per quam Deus quodammodò poſſidetur, eſt valdè infirma; nam etiam contemplatio Dei & amor in hac vita compatiuntur ſecum dolores, paupertatem aliáſque miſerias, quæ valdè hominem vexant, & ſunt alienæ à ſtatu beatitudinis. *Amor & contemplatio Dei naturalis multas miſerias patitur.*

Euaſio præcluditur. Reſpondebis Primò, hac obiectione benè probati, beatitudinem etiam naturalem non conſiſtere in contemplatione & amore Dei in hac vita, quia in ea ſimul eſſe poſſunt prædictæ miſeriæ; non tamen probari, non conſiſtere in ea contemplatione & amore in altera vita, vbi corporales omnes miſeriæ ceſſabunt. Sed contrà, quia hæc ſolutio poteſt etiam applicari ad aliqua bona, quæ reiiciuntur à beatitudine ob eas miſerias; poſſet enim dici, famam, gloriam, & honores ob talenta & dotes inſignes eſſe beatitudinem, non quidem in hac vita, quia in ea admittunt alias miſerias, dolores ſcilicet, morbos, &c. ſed in altera vita, vbi nullus eſt talis dolor, ergo ea ratio non benè excludit cetera bona à ratione beatitudinis, cùm etiam militet contra illa, in quibus communiter beatitudo collocatur.

Euaſio ſecunda præcluditur. Secundò fortè reſponderet quis, contemplationem Dei non eſſe beatitudinem, niſi quatenus includit etiam carentiam malorum eorum. Sed contrà, quia in hoc ſenſu etiam poſſet dici in voluptate conſiſtere beatitudinem, ſimul includendo eorumdem malorum carentiam; præterquam quòd iam ceſſat argumentum deſumptum à repugnantia, quæ eſſe debet in re quæ conſtituat beatitudinem cum eis malis.

22 *Tertia.* Tertiò poſſet quis reſpondere, hîc eſſe ſermonem de beatitudine tantùm obiectiua, hánceque eſſe Deum obtentum per contemplationem & amorem naturalem, in Deo autem ſolo eſſe omnia bona, ita vt nihil deſit, ideóque meritò dici, voluptatem, diuitias, &c. non poſſe eſſe beatitudinem, quia in illis non ſunt omnia bona; Deum verò è contrario eſſe beatitudinem, quia omnia continet. *Etiam reiicitur.* Verùm neque hæc ſolutio ſufficit; parum enim me iuuat vt ſim beatus, quòd Deus includat in ſe omnia bona, & excludat omnia mala, ſi ego ita illum imperfectè poſſideo, vt nihilominùs poſt eam poſſeſſionem admittam in me omnia ferè mala, & nulla, aut certè exigua, inde acquiram bona; cùm ergo contemplatio naturalis de Deo & amor etiam illius tam ſint imperfecta acquiſitio Dei, vt non me reddant incapacem vllo modo dolorum, paupertatis, infamiæ naturalis, &c. non poterit Deus dici beatitudo mea naturalis, ne quidem obiectiua, ſi ad rationem beatitudinis requiritur, vt excludat omnia mala, prout aſſumitur in argumento quod impugno. Dico *nec obiectiua*; nam Deus non dicitur beatitudo obiectiua, niſi reſpectiuè ad formalem, per quam poſſideri poteſt; ergo cùm formalis beatitudo naturalis, per quam ſolam Deus poteſt naturaliter poſſideri, ſit adeò imperfecta, vt ea mala non excludat, nec etiam Deus vt beatitudo obiectiua naturalis ea excludet, ergo vt ſic non habet quidquid argumentum requirit ad rationem beatitudinis. quod ampliùs conſtabit ex dicendis paulò pòſt.

SECTIO QVINTA.

An beatitudo naturalis conſiſtat in cognitione & amore naturali Dei.

EX dictis ſectione præcedenti contra bona corporalia, & ex his quæ inſinuaui ratione vltimi argumenti contra cognitionem naturalem Dei, ſatis apparet, difficile valdè eſſe inuenire, in quo conſiſtat beatitudo naturalis hominis; vt vel inde mirum non ſit, in tot olim Philoſophos abiiſſe ſententias circa naturam beatitudinis. 23 *Difficultas in aſſignanda beatitudine naturali.* Probabilior ea videtur, quæ docet, beatitudinem in contemplatione & naturali Dei amore conſiſtere. quæ eſt communis in ſchola Ariſtotelis, & inter Scholaſticos ferè omnes cum D. Thoma. *Probabile eſt, beatitudinē in cōtemplatione & amore Dei naturali conſiſtere.* Fundamentum illius eſt, quia ea eſt beatitudo formalis, quæ eſt conſecutio maximi boni; atqui contemplatio & amor Dei eſt conſecutio maximi boni, ergo ea ſola eſt beatitudo. Minor patet, quia diuitiæ, honor, &c. ſunt bona finita & valdè imperfecta, ergo poſſeſſio diuitiarum, honoris, &c. non eſt conſecutio ſummi boni; Deus autem ſiue conſideretur vt auctor naturalis, ſiue vt ſupernaturalis, eſt in ſe ſummum bonum, ergo ſola eius contemplatio & amor eſt conſecutio ſummi boni, ergo ſola illa eſt beatitudo naturalis. Ego tamen hanc ſententiam cenſeo indigere magna limitatione & fundamentum illius eſt à me reiectum in fine ſectionis præcedentis.

Dico ergo Primò: Sola Dei contemplatio & amor naturalis illius non poteſt dici adæquata beatitudo naturalis hominis, dum in hoc corpore exiſtit. *In ſola tamē contemplatione & amore Dei naturali non poteſt conſiſtere beatitudo.* Probatur manifeſtè, quia beatitudo naturalis debet excludere mala, & maximè quæ hominem vehementer affligunt: quis enim illum dicet beatum intra ordinem naturæ, qui vehementiſſimis torqueretur perpetuò calculi dentiúmve doloribus, fame ſitique vexaretur? *Ratio eſt, quia cum his ſtant multa mala grauia quæ tollunt beatitudinem.* Certè, nî nominibus abutamur, talem non poſſumus beatum dicere. Atqui hæc mala omnia ſtant cum ea contemplatione & amore, ergo in eis non conſiſtit beatitudo.

24 *Obiectio ex Chriſto Domino.* Obiicies: Chriſtus Dominus etiam ipſo paſſionis tempore fuit actu beatus, ergo dolores illi non excludunt ſimpliciter beatitudinem. *Soluitur obiectio.* Reſpondeo, Chriſtum Dominum non fuiſſe tunc beatum naturali beatitudine, ſed ſupernaturali, quæ in viſione clara conſiſtit, & quæ naturaliter excludit omnes illos dolores, etiamſi diuinitus Deus illis locum fecerit, habuítque tunc anima illius ex viſione Dei incomparabilem maiorem voluptatem quàm dolorem ex tormentis; at in cognitione

cognitione naturali Dei nil horum reperitur, tum quia illa ex ſe admittit dolores omnes; tum quia, eò quòd ſit valdè obſcura & imperfecta cognitio Dei, non poteſt voluptatem tantam cauſſare, vt compenſet moleſtiam, quæ ex illis doloribus prouenit.

Vbi miror, cùm à pleriſque communiter probetur, beatitudinem naturalem non conſiſtere in diuitiis, honoribus, &c. eò quòd cum his bonis cohæreant multa alia mala; miror, inquam; eos non aduertiſſe eamdem rationem applicari contra contemplationem Dei. quod & ſectione præcedenti obſeruaui.

Præter contemplationē & amorem Dei naturalem requiritur carentia grauiorum dolorum.

Ideò dico Secundò: Beatitudo naturalis, qualis ea eſſe poteſt in anima adhuc corporis carceribus detenta, præter contemplationem & amorem Dei, videtur includere corporis ſanitatem, dolorum ſeu grauiorum ſaltem morborum carentiam. Dico *grauiorum*: nam leues aliqui dolores, & citò tranſeuntes, quique facilè ab homine conſtanti ſine magna moleſtia tolerantur, non videntur impedire ſimpliciter, quò minùs talis homo beatus dicatur.

Euaſio præcluditur.

Reſpondebis: Ratio facta probat quidem carentiam dolorum requiri neceſſariò ad beatitudinem, eam tamen eſſe partem beatitudinis non probat; poteſt enim requiri præciſè vt conditio ad beatitudinem.
25 Sed contrà, quia ſæpè reieci huiuſmodi conditiones eſſentiales, quæ non ſint pars eſſentiæ, & tamen ſint neceſſariæ vt denominetur eſſentia: vt enim dixi, eſſentia non poteſt tota eſſe in rerum natura, niſi & denominetur eſſentia, & re ipſa ſit eſſentia; ergo ſi ſolus amor Dei & contemplatio illius ſunt eſſentia beatitudinis, erit etiam beatitudo, licet abſit ea carentia dolorum. Quòd ſi hac ſola carentia abſente non eſt eſſentia beatitudinis, neceſſum eſt, eam eſſe aliquid conſtituens beatitudinem ſeu partem illius.

Carentia dolorum eſt forma negatiua beatitudinis, amor & contemplatio Dei eſt forma poſitiua.

Tertiò dico beatitudinem conſiſtere in contemplatione & amore naturali Dei vt in forma poſitiua, & in carentia dolorum vt in negatiua. Hæc concluſio re ipſa communis valdè eſt, nec aliud crediderim intendi à D. Thoma & his, qui videntur ſolam contemplationem & amorem Dei requirere; loquuntur enim tantùm de beatitudine poſitiua, id eſt de forma illa, quæ non tam vt auferens malum; ſed per ſe propriè cauſſat poſitiuè voluptatem, quod non habet ſanitas quæ præciſè impedit mala; non recreat, neque delectat, niſi ad ſummum per reflexam cognitionem ſui; quæ tamen poſitiua cognitio non videtur neceſſaria ad beatitudinem: nam ſi quis careat eis doloribus, licet non ſe reflectat ſupra hoc, ſi aliunde Deum & contempletur & amet, beatus dici poterit.

Probatur, communem ſententiam non eſſe nobis contrariam.

Vlteriùs oſtendo, communem ſententiam non eſſe nobis contrariam; nam eodem modo dicunt omnes, beatitudinem ſupernaturalem conſiſtere in amore aut viſione ſupernaturali Dei, ſicuti naturalem in naturali amore & cognitione; atqui, hoc non obſtante, nullus inficiabitur, per modum
26 formæ priuatiuæ aut negatiuæ requiri aliquid aliud ad beatitudinem ſupernaturalem, ſcilicet carentiam habitualis peccati ſaltem mortalis. Si enim per poſſibile (vt multi cenſent) vel ſaltem per impoſſibile homo eſſet in peccato habituali, & Deum videret, non eſſet ſimpliciter beatus;

Peccatum mortale habituale impedit beatitudinem naturalem.

ergo pari ratione, licet communiter dicatur beatitudo naturalis in ſola Dei contemplatione & naturali amore conſiſtere, non propterea negatur, per modum carentiæ requiri aliquid aliud, ſcilicet ſanitatem modo explicato. Quæ de carentia dolorum dixi, à fortiori intelligenda de carentia peccati. Si enim quis ſit in peccato mortali habituali, etiamſi Deum amet naturaliter, ipſúmque contempletur, non poterit ſimpliciter dici beatus; quia eſt inimicus Deo, & dignus odio & pœna æterna; nec arbitror id ab vllo negādum.

An veniale tollat beatitudinem. Ratio dubij.

Quæri tamen poteſt, verùm id ſit intelligendum de carentia ſolius mortalis, an etiam venialis. Ratio dubij eſt, quia etiam veniale eſt malum graue, & quidem tale, vt citiùs ſint amplectendi omnes dolores & mala corporis quàm minimum veniale; ſimpliciter enim eſt maius malum quàm omnes illi dolores & mala phyſica, ergo ſi carentia illorum malorum eſt neceſſaria ad beatitudinem, à fortiori erit neceſſaria carentia etiam venialis: ſi enim minus malum repugnat beatitudini, à fortiori repugnabit quod maius eſt.

Peccatum veniale probabiliùs non tollit beatitudinem naturalem.

Ob hoc argumentum probabiliter ſatis dici poteſt, eam carentiam venialis etiam requiri ad beatitudinem naturalem; nihilominùs probabilius cenſeo, etiamſi quis in veniali exiſteret, poſſe adhuc eſſe beatum; tum quia in hac quæſtione de nomine Scriptura beatum & felicem vocat eum, qui Dei præcepta non tranſgreditur. Pſalm. 1. *Beatus vir, qui non abiit in conſilio impiorum.* Pſalm. 111. *Beatus vir, qui timet Dominum.* Eccl 31 *Beatus diues, qui inuentus eſt ſine macula.* cuiuſmodi ſūt innumera alia Scripturæ loca; & tamen, quia iuſtus venialiter ſepties cadit in die, Scriptura non excludit ab eis, quos beatos dicit, peccata venialia; ergo hæc non impediunt beatitudinem moralem huius vitæ; ergo ex eo capite non eſt negandus beatus, qui in ea contemplatione Dei & amore naturali admitteret aliqua venialia. 27

Obiectiones.

Verùm obiicies contra hanc rationem: Scriptura etiam vocat beatos illos qui Deum timent, etiamſi grauiſſimos morbos, & miſerias patiantur, vt beatum Iobum; ergo ſi ex phraſi Scripturæ licet colligere, ad beatitudinem naturalem non requiri carentiam venialis, etiam licebit ex eodem inferre, nec requiri ad beatitudinem carentiam dolorum; quod paulò antè negatum eſt. Reſpondeo, beatitudinem, prout ea a nobis in præſenti ſumitur, includere non ſolùm felicitatem vt ſic dicam moralem, ſed etiam phyſicam; felicitatem voco carentiam mali grauis moralis; in locis verò citatis, ſolùm eſſe ſermonem de felicitate morali: nam cùm homo non ſit deſtinatus ad beatitudinem naturalem, ſed ſupernaturalem, meritò à Scriptura dicuntur illi beati, qui in gratia Dei degunt, etiamſi phyſicis malis dum ſunt in hoc corpore vexentur; & conſequenter, etiamſi naturalem beatitudinem, de qua nos loquimur, non poſſideant. Inde autem ego rectè colligo, beatitudini morali non opponi peccata venialia, quia à Scriptura cenſentur illi moraliter beati, etiamſi in die ſepties venialiter cadant; inde rurſus ad propoſitum noſtrum infero, non opponi peccata venialia beatitudini etiam naturali; nam hæc ſolùm ſuperaddit ſupra moralem beatitudinem, mali phyſici ſeu dolorum grauium carentiam, venialia autem non cauſſant vllum phyſicum malum, ergo nec ex hoc capite opponuntur beatitudini.

Secunda probatio ſententiæ.

Secundò à poſteriori probo, eorum carentiam non requiri ad beatitudinem naturalem; nam cùm venialia omnia vitare naturaliter ſit 28
impoſſibile dum in corpore ſumus, vel dicendum eſt, non eſſe poſſibilem vllam beatitudinem naturalem in corpore, ideóque non fruſtrà in præſenti quærere in quo illa conſiſtat; vel certè ad eam non requiri omnium venialium carentiam,

tiam,ſed fortè ſummùm eorum,quæ ex praua conſuetudine committuntur,& aliquo modo torquere ſolent hominem & vexare, ex eo quòd non poſſint ſuis affectibus reſiſtere,& aliquam notabiliorem ideò moleſtiam cauſſant.

Reſpondetur obiectionibus.

Iam ad argumentum in oppoſitum primùm reſpondeo, illo nimiùm probari, ſcilicet neminem,qui vel ſemel peccaſſet,etiamſi iam dimiſſum ſit ei peccatum,eſſe poſſe beatum; quod apertè eſt hæreticum. Sequelam probo manifeſtè; nam maius malum ſimpliciter eſt peccaſſe, etiam de præterito, quàm actu pati omnes dolores & mala phyſica, imò quàm carere etiam viſione beata. Vnde ſi per impoſſibile ad præteritum daretur potentia, fieretque homini optio inter hæc duo, vel non peccaſſe,vel habere viſionem beatam, deberet quilibet iuxta prudentem rationis regulam priùs eligere, non peccaſſe, quàm Deum videre, & à fortiori, quàm non torqueri inferni doloribus;ergo ad beatitudinem etiam ſupernaturalem, quæ ſumma eſt, non requiritur carentia eius præcedentis peccati: quæ præteritio maius eſt malum, quàm carentia viſionis; ergo à fortiori ad beatitudinem naturalem non requiritur carentia venialis, etiamſi hoc veniale maius ſit malum quàm dolores; quorum tamen carentiam requiſiuimus ad beatitudinem.

Abſoluta Reſponſio: vbi aſſignatur diſcrimen inter veniale & grauia mala phyſica.

Abſolutè reſpondeo, Etiamſi veniale conſideratum quà diſplicet Deo, ſit tam graue malum; quia tamen ſimpliciter non impedit amicitiam Dei, & aliunde phyſicè non cruciat hominem, & naturaliter vix aut ne vix poteſt vitari; ideò naturalis beatitudo, quæ quodammodò imperfecta eſt, patitur aliqua venialia. Non eſt autem
29 ſimilis ratio de doloribus corporalibus, licet non ſint in ſe minora mala; nam quia ob ſenſuum teneritudinem incredibiliter vexant & exacerbant, non poteſt homo in eis exiſtens beatitudinem naturalem propriè habere,ob dicta ſuprà. Nec video quid aliud in hac quæſtione de nomine, an ſcilicet talis dicendus ſit beatus nec ne,conſequentius ad communem ſenſum poſſit afferri.

SECTIO SEXTA.

Obiectiones aliquot ſolutæ: vbi de beatitudine animæ ſeparata.

Obiectiones contra beatitudinem naturalem ſoluuntur.

OBiicies tamen contra totam concluſionem: Nec ſanitas, nec contemplatio Dei, nec amor naturalis poteſt eſſe perpetuus in hac vita; illa enim paſſim amittitur, hic neceſſariò debet ſomno aliiſve occupationibus interrumpi, ergo non poteſt beatitudo in vllo ex iis neque in omnibus conſiſtere: ideò enim honores, voluptates, &c. excluduntur communiter à ratione beatitudinis,quia perpetuitatem non habent.

Probabile, vix poſſe veram eſſe beatitudinem naturalem in homine.

Reſpondeo,ob hoc argumentum valdè probabile eſſe, pro hac vita non poſſe naturaliter dari non ſolùm perfectiſſimam beatitudinem, quæ conſiſtit in viſione Dei, ſed nec propriam, iuxta acceptionem beatitudinis, quòd debeat eſſe bonum ſtabile,& cum certitudine de eius ſtabilitate; ſolùm ergo erit impropria beatitudo ea, quam

Limitatio.

ſectione præcedente poſuimus. Ne autem quæſtione de nomine detineamur, dico illum naturaliter in hac vita eſſe beatum,ſiue propria ſiue impropria beatitudine, ea ſanè cuius capax eſt, dum in corpore mortali detinetur, qui & morbis aliiſve malis caret, nec appetit aliud quo careat; & præterea Deum contemplatur vt permittit corpus, illúmque amat: quamdiu enim hæc durant, non video, quid aliud eſſe poſſit naturaliter, in quo debeat beatitudo conſtitui;quòd ſi per morbos vel voluntatis mutationem ab eo ſtatu exciderit,iam deſinet eſſe beatus.

Replica.

Sed hinc replicabis, Ergo pari ratione poſſumus beatitudinem naturalem conſtituere in voluptatibus carnis quamdiu durant, vel in eo, quòd quis habeat vxorem honeſtam, pulchram, cum qua pacificè viuat,item filios, diuitias, honorem. 30
Reſpondeo negando ſequelam, ſi de voluptatibus illicitis ſermo ſit, ob dicta ſuprà; licitæ autem, quatenus poſſunt hominem reddere contentum ſua ſorte, poſſunt pertinere ad beatitudinem; at quia ſine talibus poſſunt homines eſſe ſua ſorte contenti,non ſunt neceſſariæ ad beatitudinem, licet,ſi adſint modo dicto,eam non impediant, ſed compleant. Neque id à nobis negatum eſt ſuprà. Addo, vxores liberóſque per ſe loquendo & ferè neceſſariò moraliter afferre ſecum multas graues moleſtias ineuitabiles, vnde meritò reiici poſſunt omnino à complemento beatitudinis; pax verò animi, cognitio & amor Dei ſunt magis à fortunæ iniuriis remotæ,& magis per ſe ſtabiles.

Noua replica.

Adhuc tamen non acquieſces, dicéſque, Ergo nec amor nec contemplatio Dei requiritur ad beatitudinem naturalem; poteſt enim quis habens ſufficienter omnia quibus indiget pro vita humana contentus eſſe ſua ſorte, ſi nec Deum amet, nec illum contempletur; cur ergo beatus non erit, maximè cùm ea contemplatio & amor Dei in corpore videatur plus afferre de defatigatione quàm de voluptate?

Reſponſio.

Reſpondeo facilè, hominem etiam,dum eſt in corpore, debere conſiderari non ſolùm vt eſt animal capax naturalium voluptatum aut commoditatum, ſed maximè vt eſt rationalis & maioris boni capax, ac vt operatiuus eſt, iuxta regulas rationis; ad quod in primis requiritur, ne operetur moraliter malè, ſaltem in materia graui: iudicare, enim beatum non poſſumus vllo modo eum, qui in ſuis ſceleribus contentus eſſet, nihil amplius appetens. Secundò requiritur,vt bonum morale poſſideat, licet non omni rigore quo poteſt poſſideri abſolutè, debet ſaltem vt poteſt in eo ſtatu; hoc autem fit perfectè per contemplationem & amorem naturalem Dei, ergo hæc maximè ad beatitudinem requiruntur. 31

Beatitudo naturalis facilius conuenit animæ ſeparatæ.

Hinc concludo, faciliùs conſtare, beatitudinem naturalem animæ ſeparatæ conſiſtere in contemplatione & amore naturali Dei; nam in eo ſtatu anima non poteſt aliam ſenſuum delectationem habere; nec quidquam reſtare poteſt melius, in quo beatitudo ea conſiſtat, quàm in tali contemplatione, maximè cùm eo tempore deſint naturaliter omnes dolores, morbi, defectus phyſici, &c. & poſſit eſſe de ea contemplationis perpetuitate certitudo, ergo in ea conſiſtit beatitudo naturalis.

Id ab omnibus debere dici.

Nec arbitror in hoc puncto vllam poſſe eſſe difficultatem, & in eam conuenturos omnes Philoſophos, ſuppoſita animæ immortalitate,licet de beatitudine intra corpus diuerſimodè opinati fuerint propter ſenſuum voluptates. Quando dico, beatitudinem animæ ſeparatæ conſiſtere in contemplatione & amore Dei, non excludo etiam vt compartem negationem omnium moleſtiarum & dolorum; nam licet naturaliter loquendo in eo ſtatu non ſit capax anima dolorum, ſi tamen eos quoquo modo,maximè graues, haberet, ſine dubio beata non eſſet; ergo carentia illorum vndecumque

proueniat

proueniat pertinet ad beatitudinem non vt connotatum; quia talia connotata, vt paulò antè dixi, ſunt inexplicabilia; ergo pertinebit ad illam tamquam pars beatitudinis, vt dixi de beatitudine intra corpus: ſemper enim ea carentia debet eſſe, ſiue proueniat ex hoc ſiue ex illo capite.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAOCTAVA.

Vtrùm beatitudo ſupernaturalis hominis ſit quid creatum à nobis productum, & requirat aliquid ab amore & viſione Dei diſtinctum.

1 *Quid non vertatur in dubium.* IAM non diſputo, an beatitudo conſiſtat in viſione ſola, an in ſolo amore, an in vtroque; ſed, an præter viſionem & amorem aliquid aliud ad beatitudinem requiratur, & quidem vt pars eſſentialis; nam per modum accidentium alia requiri infrà oſtendam. Varia ſunt de quibus dubitari poteſt, an etiam ad beatitudinem pertineant: Primum, an ipſa Dei increata viſio ſit id quo formaliter reddimur beati; Secundum, an perpetuitas beatitudinis; Tertium, an ipſiuſmet Dei exiſtentia, ita vt, licet per impoſſibile maneret viſio, ſi non maneret Deus ipſe, non eſſet beatitudo; Quartum, an operationes ſenſuum; Quintum, an etiam viſio creaturarum. Quæ omnia breuiter ſunt in hac diſputatione examinanda. Aduerto tamen in iis multum de nomine miſceri, vt in diſcurſu quæſtionis patebit.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm beatitudo formalis ſit aliquid diuinum.

NOn loquimur de obiecto beatitudinis, ſeu de beatitudine obiectiua, ſed de formali: in qua difficultate

Beatitudo non poteſt eſſe aliquid diuinum. Eſt contra Hugonem, Ioannem de Ripa & alios. Prima concluſio cum communi Theologorum conſenſu eſt, beatitudinem formalem non poſſe eſſe Deum ipſum; licet Hugo de Sancto Victore, Ioannes de Ripa & aliqui Pariſienſes apud Tannerum quæſtione 2. dubio 2. contrarium ſenſerint. Dupliciter probat Tannerus eam communem ſententiam; Primò argumento etiam communi, quod intelligere & videre ſit actus vitalis, ſeu vita: ad quod affert teſtimonium ex Ioanne 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolùm Deum verum*; atqui homo non poteſt viuere niſi per aliquid à ſe productum, ergo Deus non poteſt eſſe beatitudo ipſa formalis ſeu vita hominis.

2 Confirmationem huius argumenti omitto, quia eſt eadem cum argumento, quod ſecundo loco ponit; de quo ſtatim. Sæpè docui, & maximè diſp. 6. de anima, intelligere & amare non eſſe ex conceptu ſuo formali vitam phyſicam, ſed intentionalem, vt & Deus cognoſcens & amans viuit realiter & verè, non tamen realiter & verè ſuum amorem & cognitionem producit. Vnde ex hoc capite non puto vllo modo inferri, noſtram beatitudinem formalem non poſſe eſſe ipſam cognitionem Dei nobis communicatam. Et hinc conſtat, locum Ioannis non eſſe ad rem, quia ibi Chriſtus non decidit quæſtionem inter Philoſophos dubiam, an intelligere conſiſtat in qualitate, an in actu, an in vtroque; ſed vitam æternam vocat felicitatem æternam, ſeu clariùs, fruitionem Dei, quomodocumque ea fiat. *Tanneri probationes reiiciuntur.* Secundò arguit idem Tannerus ex Caietano 1. part. quæſt. 2. art. 3. quia independenter ab eo, quòd intellectio ex ſe petat eo modo prodire ab intelligente, certum eſt, omnem actionem, quæ aliquem denominat agentem, debere vel ab ipſo prodire, & in ipſo recipi, vel ſaltem aut recipi, aut prodire; atqui viſio beatifica denominat hominem videntem, ergo debet ſimul prodire & recipi in homine, vel ſaltem prodire ſine receptione. Vlteriùs, Deus non procedit nec recipitur in homine, ergo non denominat hominem videntem ſe.

Quòd ſi obiicias Tannero, Perſonalitas verbi denominat humanitatem Chriſti ſubſiſtentem, & tamen non recipitur in illa, ergo cognitio diuina ſine receptione poterit denominare animam videntem Deum. *Vrget.* Reſpondet negando conſequentiam ex P. Vaſquez hîc diſput. 7. cap. 2. quia terminare perſonaliter eſt aliquid extrinſecum humanitati; benè ergo poterit prouenire ex aliqua quaſi forma non recepta.

3 *Iudicium de hoc argumento.* Hoc argumentum vel relabitur in præcedens, vel nullum habet difficultatem; & in ſolutione replicæ continetur doctrina falſa: nam ſi Caietanus & Tannerus pro hoc argumento abſtrahunt ab eo, quòd cognitio debeat eſſe aliquid productum ab intelligente, quare ponunt in maiore, Omnis actio, quæ denominat agentem? &c. iam enim ibi iterùm faciunt vim in eo, quòd viſio denominet agentem, à quo dicunt ſe abſtrahere. Quòd ſi non loquantur de propria actione, ſed de quacumque denominatione intrinſeca, in hoc ſenſu argumentum non habet difficultatem: nam qui ſentiunt, per viſionem Dei nos eſſe beatos, dicunt illam vniri nobis intrinſecè in cælo, ad eum modum quo ipſe Caietanus & Thomiſtæ ceteri de facto ſentiunt Deum beatis vniri intrinſecè ad eliciendam viſionem; & certè illi poſſent contra Caietanum inferre, data ea vnione, quæ vocatur ab ipſo illapſus, non eſſe neceſſariam nouam viſionem diſtinctam productam; quia per eam vnionem ſufficienter communicatur cognitio diuina, vt reddat beatum videntem Deum, niſi id aliunde reiiciatur.

Subſiſtentia etiam eſt intrinſeca ſubiecto. Quòd verò de perſonalitate docet Tannerus cum Vaſquez falſum eſt, Primò, quia in ceteris naturis ſubſiſtentia intrinſecè eis vnitur; eſt enim modus quidam ſubſtantialis intrinſecè receptus in natura, vt meritò docet Tannerus & Vaſquez; ergo vel etiam intrinſecè vnitur perſonalitas Verbi humanitati Chriſti; & ſic falſum erit quod docet, ſubſiſtere eſſe extrinſecam denominationem; poterítque etiam cognitio diuina eodem modo vniri intrinſecè & denominare intrinſecè videntem, ſi non requiratur productio ipſius intellectionis,

4 intellectionis, vt in præſenti argumento non requirunt. Vel ſi perſonalitas in aliis naturis eſt intrinſeca, & in Chriſto extrinſeca, & tamen dat denominationem perſonæ, eadem facilitate dici poterit, etiamſi in aliis cognitionibus creatis requiratur receptio intrinſeca, poſſe tamen optimè per diuinam extrinſecè vnitam reſultare denominationem cognoſcentis; vel aſſignetur ratio, cur effectus cognoſcentis etiam ab intellectione diuina debeat eſſe per intrinſecam receptionem, non autem effectus perſonæ, cùm in creatis vterque ſit à forma intrinſeca. Vides ergo, argumentum vel recidere in primum de vita phyſica, vel non habere difficultatem. Adde, quidquid ſit de effectu ſubſiſtentis, qui ſine dubio intrinſecus eſt (vt ſuo loco dixi) non ſatisfieri obiectioni, quæ deſumi poteſt ex effectu ſancti: nam certè ſanctum in nobis effectus eſt à ſanctitate intrinſeca, vt aliunde cum Catholicis omnibus ſuppono; atqui per Verbum redditur humanitas Chriſti ſancta, ergo vnitur ei intrinſecè ſufficienter ad dandam eam denominationem intrinſecam ſancti, cur ergo non dabit & denominationem videntis Deum, ſi non requiratur productio ipſius cognitionis?

Alij probant auctoritate S. Leonis.

Eamdem ſententiam probant multi ex S. Leone in ſexta Synodo docente, in Chriſto duas fuiſſe operationes, intellectus & voluntatis, *Verbo operante quod verbi eſt, & carne quod carnis eſt:* per quod videtur inſinuari à ſancto Pontifice, amorem diuinum & cognitionem non potuiſſe communicari humanitati Chriſti; quod etiam videtur definitum in Concilio Toletano XIV. ergo nec poterit communicari cognitio diuina aliis beatis, vt Deum videant. Iudico tamen, neque hanc auctoritatem ſufficere. Primò, quia potiùs videtur ibi inſinuari contrarium, ſcilicet à Verbo communicatam humanitati ſuam operationem, licet ſimul humanitas habuerit propriam. Quidquid verò de hoc ſit, certè Pontifex ibi ſolùm voluit contra hæreticos id negantes adſtruere, in Chriſto propriam creatam operationem: vtrùm autem ſimul à diuina fuerit eius humanitas denominata intelligens, non decernit ibi, neque id ſpectabat propriè ad punctum fidei. Et idem dicendum eſt ad Concilium Toletanum. Meliùs fortaſſe probari poteſt, Chriſtum non fuiſſe redditum volentem & cognoſcentem per cognitionem diuinam, ex loco Marci 14. vbi Chriſtus orans Patrem in horto ait: *Non quod ego volo, ſed quod tu.* Prudenter non vtor teſtimonio æquiualente ex Luc. 22. *Non mea voluntas, ſed tua fiat*, ne quis diceret, etiamſi per vtramque humanitas fuerit denominata, ipſas tamen in ſe diſtinctas fuiſſe, & rectè poſſe dici, *meam & tuam.* Vtor ergo altero teſtimonio; quod ſic deduco: Si humanitas Chriſti fuiſſet reddita volens per volitionem diuinam, idem formaliſſimè vellet quod vellet Deus, nec poſſet dici, *Non quod ego volo, ſed quod tu*; ſicut, ſi ambo eadem cognitione cognoſcant, non poteſt dici, *Non quod ego cognoſco, ſed quod tu*: nam licet vna cognitio non eſſet humanitatis quaſi propria, & conſequenter, vt paulò antè dixi, in ipſis cognitionibus in abſtracto ſignificatis, poſſet eſſe diuerſitas *mea & tua*; at in ipſo effectu formali non poteſt ea diuerſitas reperiri: non enim humanitati communicaret effectum volentis, niſi idem omnino obiectum quod Deus per eam volitionem vult: ergo per eam ambo idem volunt; imò tam vellet Chriſtus per eam volitionem Dei, quàm per alteram à ſe productam. Vnde vrgeo idem teſtimonium: repugnat vt idem ſubiectum ſimul velit oppoſita, ſiue id fiat per volitiones à ſe productas, ſiue per infuſas; ideò, iuxta communiorem & certiorem ſententiam, non poteſt neque diuinitus infundi à Deo amor & odium eiuſdem obiecti eidem ſubiecto, ergo ſi Chriſtus recipiebat effectum formalem amantis & volentis à cognitione diuina, non poterat ſimul & ſemel habere oppoſitum effectum, nec quidem à volitione creata; malè ergo tunc dixiſſet, *Non quod ego volo, ſed quod tu*; debemus ergo fateri, non fuiſſe ipſam humanitatem Chriſti volentem per volitionem diuinam: nihilominùs tamen non propterea conſequentiam ad beatitudinem ceteróſque beatos bonam dixerim. Primò, quia non negatur ibi niſi de facto in Chriſto ea communicatio; vtrùm autem diuinitus fieri poſſit, non diſputatur. Secundò, fortè in actibus voluntatis, quia ſunt voluntarij, aut certè in liberis requiritur, vt à volente procedant; hoc autem non habet locum in cognitione & viſione beata; de qua tantùm hic diſputatur, ergo.

Alij probant auctoritate S. Leonis. [sic: see left margin above]

Hæc auctoritas non eſt ſufficiens. 5

Chriſtum nō fuiſſe redditū cognoſcentem per cognitionem diuinam rectè deducitur ex loco Marci 14.

Nemo poteſt ſimul efficaciter idem velle & nolle. 6

Ex eo, quòd Chriſtus non fuerit cognoſcens per cognitionem diuinam, non rectè infertur, nec beatos reddi videntes per diuinam cognitionem.

Vltimò affertur Concilium Viennenſe in Clementina *Ad noſtram.* de hæreticis. in qua requiritur lumen gloriæ in beatis; ergo quia debent efficere viſionem beatam; alioquin fruſtrà ibi eſſet tale lumen. Dixi in materia de viſione Dei, ex hoc loco ſolùm colligi, viſionem beatam non eſſe connaturalem homini, ſed eum debere diuinitus ad illam eleuari: hoc autem ſufficientiſſimè intelligitur per eleuationem ſupernaturalem ad vnionem intrinſecam cum Deo. Adde, poſſe dici, lumen gloriæ, etiamſi ſit habitus, requiri per modum diſpoſitionis ad eam vnionem, ergo ex eo loco nihil de efficientia viſionis.

Verior ratio, cur beatitudo nil eſſe poſſit diuinum. 7

Omiſſis ergo his argumentis dico, communem ſententiam Primò probari omnium ferè Theologorum conſenſu, ita vt non dubitem contrariam eſſe erroneam. Secundò à poſteriori, quia ſi ipſa Dei viſione redderentur homines beati, omnes æqualiter Deum viderent. quod eſt abſurdum. Sequela patet, quia per eamdem formaliter viſionem omnes Deum viderent; hoc autem eſt contra illud Chriſti Ioan. 14. *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt*; & Pauli 1. Cor. 15. *Stella enim à ſtella differt in claritate*, &c.

Euaſio.

Reſponderet fortè quis, etiamſi eadem viſione omnes eſſent beati, non continuò ſequi eos æquales futuros; nam ex maiori perfectione vnionis poſſet illa eadem viſio dare huic nobiliorem effectum formalem quàm alteri. quod declaratur ex ſententia Thomiſtica, quæ per maiorem radicationem eiuſdem qualitatis in eodem ſubiecto explicat maiorem intenſionem eiuſdem qualitatis.

Reiicitur. Ex ſola vnione beatitudinis non poteſt inæqualitas eius declarari.

Sed contrà, quia non poteſt concipi, quomodo vnio viſionis quatuor obiectorum, v. g. ſufficiat, vt ea viſio reddat ſubiectum videns duo obiecta, non autem alio duo: cùm enim & ſubiectum ſit capax videndi omnia quatuor, & ex parte viſionis eodem modo vniatur repræſentatio vnius obiecti ac ceterorum; ſanè ſi ea vnio ſufficit vt videatur vnum, ſufficeret vt videantur omnia quatuor; alioquin poſſumus etiam dicere, non repugnare, albedinem vniri vnione informatiua cum ſubiecto capaci, & tamen non reddere illud album. quod eſt contra lumen naturale.

Vrgetur. Vnio diſtincta cur ponatur, & quem effectum habere poſſit.

Vrgeo id declarando rem à fundamentis. Vnionem diſtinctam inter formam & ſubiectum nos non admittimus, niſi ea præciſè ratione, quòd poſſunt ea duo extrema in rerum natura exiſtere, & non eſſe inter ſe coniuncta; hinc enim inferimus. Ergo hoc quod eſt actu vniri, eſt aliqua

entitas

8 entitas media. hoc eſt argumentum vnicum pro ea vnione. Atqui, data ſemel ea entitate media, ſeu vnione, non poſſumus vllo vel apparente fundamento dicere (ſuppono aliunde ſubiectum eſſe capax) non communicari effectum formalem illius formæ, multò autem minùs; quòd communicetur media pars, non verò altera media; & neceſſariam eſſe diuerſam vnionem ad communicandum alterum effectum. Poſſemus enim alioquin dicere, animam rationalem vnitam eidem materiæ primæ, & cum eiſdem diſpoſitionibus, ex ſola tamen varietate in ipſa vnione iam conſtituere animal rationale, iam verò ſolum animal, aut certè ſolum viuens, non ſolùm quoad proximam potentiam operandi, quæ poteſt ex variis diſpoſitionibus prouenire, ſed etiam quoad ſubſtantialem & eſſentialem rationem animalis viuentis & hominis. quod eſt abſurdiſſimum. Per hoc tamen non nego, quod alibi docui, poſſe eſſe magis aut minùs perfectam vnionem eiuſdem formæ cum eodem etiam ſubiecto; at dico, eam minorem perfectionem non effecturam, vt aliquid quaſi plus minúſve de forma illa communicetur ſubiecto, ſed præcisè, vt quaſi materialiter totum illud complexum ſit aliquo modo perfectius, quatenus in eo complexo includitur ipſa materialis maior perfectio vnionis.

Idem ab abſurdo.

Quod de maiori radiatione è Thomiſtis afferebatur non vrget, quia vt impoſſibile reiectum eſt in Philoſophia; concluſio ergo, aſſeri non poſſe, niſi ponatur æqualitas inter omnes beatos, illos videre Deum per ipſammet viſionem diuinam, quod, vt dixi, abſurdum eſt, & contra Scripturam. Imò quodammodò ſequeretur inde, homines futuros eo caſu Deo æquales; re enim ipſa idem omnino & tam clarè & diſtinctè viderent ac ipſe Deus, licet differrent in eo, quòd hominibus eſſet accidentalis & ſeparabilis ea viſio, Deo autem identificata; quod tamen ad rationem videndi per accidens videtur eſſe; ſicuti non clariùs viderem ego albedinem, ſi hæc numero viſio, quam iam habeo, eſſet mihi per impoſſibile identificata, quàm iam videam per eam diſtinctam.

9 *Si per viſionē Dei beati eum viderent, ferè illi eſſēt in beatitudine æquales.*

Ratio à priori, cur per viſionem Dei nō poſſint videre, eſt valdi difficilis.

Solùm videtur nunc deſiderari, vt à priori oſtendatur, cur non poſſit homo reddi videns Deum per ipſam ſcientiam ſeu viſionem Dei. Reſpondeo, difficultatem eſſe communem ad alios effectus formales, v. g. cur non reddatur aut poſſit reddi humanitas Chriſti omnipotens ab omnipotentia ſibi vnica, exiſtens vbique & ab æterno per immenſitatem & æternitatem ſibi vnitam. de quâ quæſtione aliquid dixi in materia de incarnatione, oſtendens diſparitatem inter effectum ſubſiſtendi ac ſancti, qui prouenit à Verbo diuino reſpectu iſtorum de quibus in obiectione, qui non communicantur ab eodem Verbo. Vide quæ ibi dixi; nam quod ad præſens attinet, ratione viſionis, vt beatitudo eſt, non habet ſpecialem difficultatem.

SECTIO SECVNDA.

Beatitudo eſt quid à nobis productum.

10 *Quid de illapſu Dei.*

Nominales aliquot, quos Tannerus numero 15. refert, ſecuti Henricum Gandanenſem, videntur in Thomiſtico illapſu Dei in animam beati beatitudinem conſtituere. De eo illapſu ad quæſtionem 12. primæ partis fusè diſputaui; ideò nihil hîc n eo puncto repeto. Contra illum agit Suarez hîc diſp. 6. per totam; vbi multas diſcutit occaſione illapſus quæſtiones quas ego alibi explicui: agit enim, vtrùm per dona gratiæ Deus ſit in anima ſpeciali modo ſeu ſpeciali illapſu, de quo egi 1. tomo diſp. vltima, quæ eſt, de miſſionibus diuinis, vbi oſtendi contra ipſum Suarium, eam quæſtionem ſolùm eſſe de modo loquendi, & nullum alium nouum modum eſſendi ex gratia ſequi quàm affectiuum.

Prima quæſtiuncula expedita.

Secunda.

Secundò diſputat, an gratia aliqua infundatur in fine vitæ, ratione cuius ſpecialiter ſaltem Deus dicatur eſſe in beatis, ſed hoc ad materiā de charitate ſpectat; & ego nonnihil dixi in materia de prædeſtinatione, ſcilicet, ſine vllo prorſus fundamento tale augmentum excogitari. quod & benè obſeruat Suarez.

Tertia.

Tertiò diſputat, an gratia maneat in beatis, & conſequenter, an illapſus Dei in animam, qui per eam gratiam fit, duret in patria: in quo puncto meritò ſupponit vt omnino certum, ea dona manere; quia ſine dubio manet beatus perpetuò in amicitia Dei, & viſio beata fundatur in exigentia eius gratiæ cui ipſa debetur.

Quarta.

Quartò quærit, an infundantur beatis aliqua alia dona diuerſi ordinis à gratia & viſione, ratione quorum ſpecialiter poſſit Deus dici illapſus in animam beati: circa quam dubitationem benè P. Suarius ait de poſſibilitate talium donorum nullam eſſe difficultatem, quia nulla in eis apparent contradictoria; vt verò admittantur de facto exiſtentia, nullum eſſe planè fundamentum, ideò reiicienda eſſe: quod enim nonnulli addunt gratiæ vnam nouam perfectionem, ratione cuius eam dicunt inamiſſibilem, hoc, inquam, gratis fingitur: nam inamiſſibilitas gratiæ prouenit ab ipſa viſione beata, quæ, vt dicemus infrà, efficit, ne homo poſſit peccare, & per peccatum gratiam expellere; ceſſante autem peccato ipſa gratia eſt inamiſſibilis.

Poſſibilia in beatis dona diuerſa à gratiâ & viſione; an verò dentur dubium. 11

Quinta. An illapſus Dei ſit in animam beati, an in potentias.

Quintò diſputat, an illapſus Dei per gratiam & viſionem beatam fiat in animam beati, an in potentias: ſed de hac difficultate ego non curo, quia non diſtinguo potentias ab anima; qui verò eas diſtinxerit, videat, vbi ponat viſionem & vbi gratiam, & tunc facilè intelliget, vbi debeat concedi illapſus Dei, an in anima, an in potentiis.

Vltima.

Vltimò diſputat, quid ſit de doctrina Henrici ſentiendum: quia verò Henricus obſcurè locutus eſt & ferè allegoricè, nolo in eius mente inueſtiganda hærere; ex dicendis enim infrà conſtabit, beatitudinem formalem non eſſe ipſum Deum, ſed eius viſionem & amorem, neque alios in patria eſſe illapſus, quidquid ea de re dixerit Henricus & Nominales. & de illapſu ſatis.

Concluſio. Viſio beata eſt à Deo diſtincta & à beato producta.

Concluſio ergo ſit. Viſio beata non ſolùm eſt aliquid diſtinctum à Deo, ſed etiam productum ab ipſiſmet beatis. Ita D. Thomas hîc q. 3. art. 2. quem omnes Thomiſtæ ſequuntur, & ex Societate noſtra tam in manuſcriptis quàm in impreſſis omnes ad vnum. Eius concluſionis probatio non adeò facilis eſt; eam ſic D. Thomas conatur perſuadere: Beatitudo eſt vltima perfectio hominis, atqui vltima perfectio debet eſſe operatio; actus enim vltimus & vltima perfectio eſt idem, ſed actus eſt operatio, ergo. Confirmat ex Ariſtotele lib. 2. de Cælo, vbi docet; vnamquamque rem eſſe propter ſuam operationem.

D. Thomas id probat, ex eo quòd ſit vltima perfectio hominis.

Confirmat ex Ariſtotele.

12 *Reiicitur ea ratio.*

Hæc tamen ratio videtur valdè multum probare, ſcilicet, vel Deum non eſſe beatum, vel beatitudinem eſſe ab ipſo productam. vtrum-

Deus habet beatitudinem & vltimam perfectionem, non tamen productam.

que autem falſum eſt & hæreticum. Et eodem modo reiicitur confirmatio ex Ariſtotele; nam Deus non ordinatur ad ſuam operationem. Quòd ſi dicatur; illud principium ſolùm habere locum in creaturis, non in Deo, adhuc vrgebo contrà; quia non poteſt vlla aſſignari ratio, cur quoad hoc debeat eſſe diuerſitas inter Deum & creaturam, niſi quatenus Deo conuenit neceſſariò ſua perfectio; creaturis verò non: hinc autem non infertur, eam debere eſſe à creatura productam: ſufficit enim ſi ipſi ab alio detur, imò id videtur magis conſonum conceptui creaturæ. Abſolutè autem dico, ex conceptu beatitudinis non debere inferri, eam eſſe operationem noſtram, ſed priùs diſcutiendum, quid ſit in particulari maxima creaturæ felicitas; & vlteriùs videndum, vnde illa ipſi creaturæ conuenire poſſit, ſi ab alio tunc debet negari, beatitudinem eſſe creaturæ beatæ operationem; ſi ab ipſo beato tunc beatitudo dicatur eſſe operatio illius; nam perfectio ſubiecti non conuertitur cum operatione illius. id quod omnes tenentur fateri: etenim vnio hypoſtatica eſt maxima perfectio hominis, & quidem maior quàm viſio, & tamen non eſt actio hominis. Ideò hæc concluſio magis debet decidi ex his quæ de viſione vt viſio eſt dici ſolent, quàm ex his quæ ſub conceptu beatitudinis.

Sũma perfectio hominis vt talis non petit ab eo produci.

13 Quod autem in argumento dicitur, *Beatitudo eſt vltimus actus*, facilè explicatur; nam *τὸ actus* ſumi poteſt vel prout denotat actum informantem, vel prout operationem; etiam ſolet pro re omnino ſimplici ſeu compoſitione carente vſurpari. Deus enim dicitur ſuus actus; beatitudo ergo vno ex his tribus modis debet eſſe actus, quia vel debet produci & recipi, vel recipi ſaltem vel identificari cum ſubiecto; at quod verè debeat eſſe actus productus ab ipſo beato, non poteſt ex conceptu beatitudinis perſuaderi.

Aliunde probatur concluſio.

Aliunde ego probanda eſt concluſio, prout in lib. de Anima oſtendi, ſcilicet, etiamſi ex conceptu formali intelligentis non inferatur productio phyſica, à ſimili tamen id ſuaderi ex actibus voluntatis; item ex diſpoſitionibus, quæ ex parte noſtra prærequiruntur ad intelligendum, ex defatigatione, ex vi inferendi concluſiones aliiſque capitibus, quæ oſtendunt de facto, noſtram intellectionem à nobis produci, idque exigi ab eâ, ob rationem particularem talis intellectionis. Hinc autem infertur, idem de viſione beatâ dicendum; non enim eſt ratio; cur non conſequenter loquamur de eâ ſicut de cæteris actibus intellectus: ſupernaturalitas enim illius non impedit vllo modo eum influxum. Confirmatur: Non repugnat aliqua viſio beata, quæ petat produci à nobis; atqui, data ea poſſibilitate, auctoritas omnium ferè Theolotum ſufficit, vt dicamus, talem eſſe quæ de facto datur; ergo id dicendum eſt, maximè cùm nihil penitus ſit quod in contrarium vrgeat.

Confirmatur.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beatitudo debeat eſſe perpetua.

14

Quid rei, quid nominis.

Viſio quà viſio non exigit perpetuitatem.

ALiquid in hac quæſtione de nomine miſceri poteſt, aliquid de re. Pro quo aduertendum eſt, nos loqui poſſe vel de viſione quà viſio eſt, vel quà beatitudo, ſi de viſione quà viſio eſt, ſine dubio perpetuitas non eſt illi eſſentialis; nam poteſt eſſe viſio Dei, quæ vnico inſtanti duret vel media hora; ſicut etiam viſioni aliorum obiectorum, v.g. albedinis, non eſt eſſentialis perpetuitas. Dico *quà viſio*; infrà enim docebo, ſi eſſet aliqua viſio, quæ reflecteret ſe ſupra ſuam durationem, eo ipſo eam futuram perpetuam, & à Deo nec quidem diuinitus deſtructibilem, eò quòd eſſentialiter diceret ſe duraturam, & eſſentialiter deberet eſſe vera, ergo eſſentialiter deberet durare in perpetuum; hoc autem non haberet quà viſio Dei vt ſic, ſed quà talis viſio reflexa ſupra ſe & ſuam perpetuam durationem. de qua difficultate fuſiùs egi tomo præcedenti diſput. 13. à num. 37.

Limitatio.

Quo poſito, Primò quærimus, an beatitudo noſtra ſit futura perpetua. Reſpondeo futuram; id quod ex multis Scripturæ locis probari poteſt, Pſal. 83. *Beati, qui habitant in domo tua Domine: in ſæcula ſæculorum laudabunt te.* Sap. 5. *Iuſti autem in perpetuum viuent.* Ioan. 16. *Gaudium veſtrum nemo tollet à vobis.* 2. Corinth. 4. *Momentaneum* hoc *& leue tribulationis noſtræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Idem conſtat ex ſexta Synodo actione 11. ex Lateranenſi ſub Innocentio III. c. *Firmiter.* de ſumma Trinitate. & in Tridentino ſeſſ. 6. can. 32. id definitur: eſtque communis doctrina etiam hæreticorum. Id quod ex conceptu beatitudinis perſuadetur Primò; ſi enim ea eſſet aliquid tranſiens, non ſufficeret ad beandum perfectè; ſemper enim timeretur finis & anxiaretur animus beati, & quidem eò magis, quò ea eſt maius bonum. Secundò, quia multa ſunt accidentia longè perfectiora, quæ habent ex ſe perpetuitatem; vt quantitas, potentiæ animæ, ſi diſtinguantur: ergo cùm viſio beata ſit longè illis perfectior, nec ratio vlla ſit, quæ probet eam debere eſſe corruptibilem, meritò illam dicimus eſſe perpetuam.

Viſio quà beatitudo an ſit perpetua.

Ratio à priori. 15

Secunda.

Aduerto tamen, hanc rationem non eſſe conuincentem omnino; nam contingere poteſt, vt aliqua res ſit ſimpliciter perfectior altera, & tamẽ in aliqua particulari perfectione excedatur ab imperfectiori; & vt ex materia præſenti deſumamus exemplum, anima equi ſine dubio eſt longè perfectior quàm ſit quantitas, ſi diſtinguatur, & tamen quantitas eſt incorruptibilis, forma autem equi corruptibilis; ergo ex illo capite non repugnaret vllo modo, viſionem beatam, etſi longè perfectiorem quantitate, eſſe tamen corruptibilem. Nihilominùs dico, etſi euidenter argumentum non conuincat; ſat tamen probabiliter conuincere; quia quando non habemus rationem aut experientiam in oppoſitum, vt eam habemus in anima equi, non debemus negare enti nobiliori eam perfectionem, quam concedimus alteri incredibiliter inferiori.

Obſeruatio circa hanc ſecundam.

Eſt probabilis.

Priùs verò quàm obiectioni, quæ in contrarium afferri poteſt, ſatisfaciam, aduerto, communiter viſionis perpetuitatẽ inde probari, quòd viſio careat contrario; & cauſſæ illius ſemper ſint eodem modo ſufficientes ad eam conſeruandam, & applicatæ perfectè. quod argumentum ſæpè à me reiectum eſt, dum probaui, poſſe dari qualitatem aliquam natura ſua non petentem durare niſi ad mediam horam, licet careat contrario, & cauſſæ ſint æqualiter applicatæ. quod ſuprà occaſione angelicæ incorruptibilitatis diſput. 2. à num. 24. fusè probaui. Omiſſâ ergo hac ratione, videntur ſufficientes, quæ paulò antè allatæ ſunt.

Vnde communiter probetur viſionis perpetuitas. 16

Iam ad obiectionem contrariam veniamus. ea autem ſit: Noſtra bona opera non merentur perpe

Obiectio contra nos.

perpetuitatem beatitudinis, ergo beatitudo non erit perpetua. Patet antecedens; nam ſi opera conſiderentur ſecundùm perfectionem propriam, compenſantur ſufficienter per ſubſtantiam viſionis; ſi verò conſiderentur ſecundùm durationem, quia illa breuiſſimo tempore durant, non poſſunt etiam mereri niſi breuiſſimam durationem beatitudinis.

Aliquorum ſolutio. Scotus & Gabriel in liberalitatem ſolam Dei id refundunt. Duplex ſenſus. Merita ſimpliciter ſunt digna gloria perpetua.

Aliqui videntur ferè dediſſe argumento manus: inter quos Scotus & Gabriel apud Suarium diſp. 14.ſect.1.qui dicunt ex ſolâ liberalitate Dei,nō ex vi meritorum beatitudinē fore perpetuam.Quam ſententiam benè P.Suarius ibi examinat, & duos ſenſus, quos habere poteſt, refutat. Primus eſt, merita ſimpliciter non mereri durationem beatitudinis; & hunc iure ait eſſe plus quàm falſum & contrarium omnibus Theologis, Scripturæ & Conciliis nam Paulus 2. ad Corinth. 4. ait: *Momentaneum* hoc *& leue tribulationis noſtræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* quæ verba apertè denotant, ipſa merita operari ſeu mereri eam æternitatem, non verò Deum ex ſolâ ſuâ liberalitate eam donare quaſi independenter à meritis.

17 *Ratio à priori.* Idem inſinuat Tridentinum ſeſſ.6. can. 32. definiens,nos mereri vitam æternam.Ratio verò huius deſumi poteſt ex humanis, vbi miles v.g. inſigni aliquo facinore perpetrato in bello, non ſolùm meretur vt fiat nobilis, aut donentur illi aliqua bona pro tanta temporis duratione, quantam in eo facinore ipſe conſumpſit, ſed in perpetuum per vitam, & vt etiam in filios & nepotes tranſeat illud præmium, & quidem in perpetuum, ſi perpetuò eſſent eius poſteri duraturi; ergo idem erit in noſtris meritis reſpectu beatitudinis,vt licet merita exiguo tempore durauerint,mereantur præmium æternum.

Secundus ſenſus Scoti falſus,& alio ſpectat.

Secundus ſenſus eius doctrinæ eſt, quod noſtra opera ſolùm ex promiſſione Dei ſint meritoria,non ex ſe: hic autem etiam eſt falſus, non tamen huc ſpecialiter ſpectat; nam iuxta illum,non ſolùm æternitatem, ſed nec primam durationem opera noſtra merentur.De quo puncto fuſiùs agitur contra Scotum in materia de merito. *Ad argumentum reſpondetur.* Ad argumentum ergo num.16. poſitum reſpondeo, rem vno inſtanti durantem,qualis eſt actio meritoria, poſſe eſſe valoris tanti, vt mereatur perpetuum præmium: quod in exemplo de milite apparet, & in nobis, ob dignitatem gratiæ habitualis dignificantis opera,res eſt clarior. Eſt ergo beatitudo noſtra æterna, idque ob exigentiam meritorum, quo poſito.

Secunda quæſtio.

Secundò quæritur,vtrùm beatitudo ſit formaliter permanens, id eſt, eademmet numero viſio ſemper maneat, an verò ſolùm æquiualenter; quatenus noua & noua priori tamen ſimilis ſuccedit.

18 *Eadem numero viſio ſemper manet.*

Concluſio ſit. Beatitudo noſtra eſt formaliter permanens. Hanc concluſionem probaui ſufficienter tom.1.diſp.6.ſect.2.contra aliquos doctos recentiores, qui cum cenſeant, actus noſtros vitales eſſentialiter eſſe vitam phyſicam, in actu ſecundo eos non diſtinguunt ab actione, quâ producuntur; actionem item à duratione non ſeparant, eò quòd *conſeruari rem nunc* & *durare nunc* iudicent omnino idem eſſe; denique durationem faciunt ſucceſſiuam, ergo & viſio beata, quæ idem eſt cum actione & duratione, debebit eſſe ſucceſſiua. *Probatur Primò.* Hanc doctrinam ibi reieci Primò, quia gratis & ſine vllo fundamento aſſeritur eſſe de eſſentia actus intellectus ea vitalitas phyſica in actu ſecundo. Secundò, quia malè ex eo antecedente, *Durare nunc eſt idem ac conſeruari nunc*, aut è contrariò, *Conſeruari nunc eſt durare nunc*; malè, inquam, inferunt, *Ergo duratio eſt idem cum conſeruatione, ſeu cum actione*: eâdem enim forma arguendi inferre potuiſſent, durationem non diſtingui ab eſſentia; fieri enim poteſt ſic argumentum: *Exiſtere nunc & durare nunc eſt idem, ſed exiſtere nunc non eſt diſtinctum, ergo*, &c. eodem modo etiam probare deberent, vbicationem eſſe idem cum actione, quia conſeruari in hoc loco & eſſe in hoc loco idem ſunt. Conſtet ergo argumentum illud nullum eſſe; quia quando dicunt *conſeruari nunc*, iam inuoluunt duo diſtincta, ſcilicet entitatem conſeruationis & durationem, qua determinatur ea conſeruatio ad hoc tempus potiùs quàm ad illud; ergo licet viſio non diſtinguatur à productione ſui,non ideò erit idem cum duratione; non eſt ergo neceſſum, vt ſit formaliter ſucceſſiua.

Secundò. Duratio rei non eſt idem cum actione conſeruanda.

19 *Noua confirmatio.*

Imò cùm beatitudo exigat perpetuitatem ſaltem æquiualenter, vt hi recentiores dicunt, hoc eſt,vt licet non maneat eadem numero viſio, loco illius ſuccedat altera ei omnino ſimilis; inde ſuadetur eam debere neceſſariò eſſe formaliter permanentem: nam ſi antiqua viſio perit,non poteſt ab ipſa peti productio alterius nouæ; nam pro antiqua viſione parum eſt, quòd alia veniat, aut non veniat, ſi ipſa periit omnino.

Euaſio præcluditur.

Reſpondebis, Quando lapis proiicitur, motus ille localis eſt ſucceſſiuus, & pars quæ periit petit,vt alia adueniat,ergo idem erit in viſione. Reſpondeo,in eo motu non peti nouam partem motus ab antiqua, ſed omnes ab impetu, qui quidem manet in re mota.

Secunda euaſio reiicitur Primò.

Reſpondebis vlteriùs, poſſe refundi viſionis perpetuitatem in habitum luminis gloriæ, qui ſemper idem manet. Sed contrà, quia cùm habitus detur propter viſionem, non è contrariò, Primò debemus concipere viſionem eſſe perpetuam, ideóque dari in ea perpetuitatem, quàm è contrariò, illam eſſe perpetuam,eò quòd habitus ſit perpetuus. *Secundò.* Secundò, quia ea perpetuitas non deberet nunc tribui ipſi viſioni,ſed ab extrinſeco; quod tamen videtur eſſe contra omnes ferè Doctores, qui viſioni, vt beatitudo eſt, eam tribuunt perpetuitatem. Hæc omnia fuſiùs eo loco contra hos authores confirmaui, ſufficiat ea hîc tetigiſſe.

SECTIO QVARTA.

Quomodo perpetuitas ad beatitudinem ſpectet.

An perpetuitas ſit pars, an conditio beatitudinis. 20

QVærimus, an ea perpetuitas ſpectet ad beatitudinem vt pars eſſentialis, an vt connotatum; an verò vt accidens. A puncto de connotatis facilè me expedio ex his quæ ſæpè de connotatis docui, dixi enim, Omne id, quo formaliter ablato ſine ablatione alterius entis phyſici diſtincti perit denominatio aliqua, neceſſariò debere eſſe intrinſecam partem componentem illam denominationem: ſi enim non eſſet pars, aut aliquid intrinſecè conſtituens eam denominationem ſine dubio, ſi ſola deſtrueretur ea res, manerent omnes partes & conſtitutiua eius denominationis, & conſequenter ipſa denominatio, quæ non diſtinguitur ab omnibus ſuis partibus & conſtitutiuis. *Quid iuxta cuiuſlibet principia dicendum.* Vnde in præſenti quicumque dixerint, Caſu quo viſio Dei non eſſet duratura in perpetuum, non dicendam beatitudinem etiam

pro eo tẽpore quo duraret; hi,inquam,debent dicere eam perpetuitatẽ eſſe partẽ beatitudinis,alioquin ſine illa manerent omnes partes & tota eſſentia beatitudinis, ac conſequenter beatitudo, quæ non diſtinguitur à ſua eſſentia; hoc autem eſt contra id quod ſupponitur, ſcilicet in eo caſu non futuram beatitudinem. Qui verò dixerint, etiam in eo caſu tamdiu futuram veram beatitudinem, quamdiu viſio duratura eſſet, etiamſi poſt aliquot annos eſſet deſtruenda, facilè etiam dicent,perpetuitatẽ non eſſe partem beatitudinis. Quid autem abſolutè ſit dicendum iam explico.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans reiicitur.

21 *Quid abſolutè. Tannerus negat: probat Primò ex S.Thoma.* PRima ſententia, quam defendit Tannerus, dicit, perpetuitatem non eſſe de eſſentia beatitudinis, ſed proprietatem illius. Probat id Tannerus Primò, quia S. Thomas non docuit contrarium. Reſpondeo, Neque item docuit, quod P.Tannerus tradit, ergo pro nullo ſtabit.

Secundò. Secundò, ex eodem D. Thoma argumentatur, quia S. Doctor numquam diſtinxit viſionem vt viſio eſt, & vt eſt beatitudo; atqui de eſſentia viſionis non eſt perpetuitas, ergo nec de eſſentia beatitudinis. *Confirmatur.* Confirmat,quia expreſsè hîc quæſt. 5. art. 4. ait beatitudinem conſiſtere in viſione diuinæ eſſentiæ, ergo perpetuitatem non ponit vt quid eſſentiale beatitudini. *Reſpondetur.* Verùm neque hoc argumentum vrget, quia D.Thomas expreſsè id diſtinguit; dum enim ait viſionem ſine perpetuitate non eſſe beatitudinem, vt in D. Paulo & Moyſe oſtendit, diſtinguit rationem viſionis à beatitudine; ibi enim data fuit viſio & non beatitudo, ergo ex mente D.Thomæ ea duo diſtinguuntur. Quòd verò D. Thomas hîc dicat, beatitudinem in ſola viſione conſiſtere, parum fauet Tannero: nam D. Thomas ſupponit eam viſionem futuram eſſe perpetuam; & ſolùm controuertebat, an in amore, an verò in viſione conſiſtat.

Tertium argumentum. Tertiò argumentatur: Nam de nullius creaturæ eſſentia eſt perpetuitas, beatitudo autem
22 *Quomodo de eſſentia alicuius creaturæ poſſit eſſe perpetuitas.* eſt creatura, ergo de eſſentiâ illius non eſt perpetuitas. Hoc argumentum ſi efficax eſſet, probatet multum, ſcilicet nec de eſſentia ipſius durationis perpetuæ eſſe perpetuitatem; nam duratio perpetua creata eſt creatura; atqui de nullius creaturæ eſſentia eſt perpetuitas, ergo nec erit de eſſentia durationis perpetuæ; hoc autem eſt in terminis repugnans. Quòd ſi reſpondeat,in ipſa duratione perpetua iam includi perpetuitatẽ, perpetuitatẽ autem ſine dubio eſſe de eſſentia perpetuitatis, reſpondebit ſanè benè, at per hoc deſtruit ſuum argumentum; dicam enim ego eodem modo, beatitudinem includere ſeu ſignificare ſaltem implicitè perpetuitatem, & conſequenter non mirùm, ſi de eſſentia illius ſit perpetuitas. *Quæſtio eſt ferè de nomine.* Et miror, quòd cùm P. Tannerus notaſſet, & quidem benè, paulò antè, quæſtionem hanc eſſe ferè de nomine, iam tamen vtatur argumento tam de re; quale eſt, *De nullius creaturæ eſſentia eſſe perpetuitatem*: habet enim vim eodem modo, etiamſi ſolùm dicamus, perpetuitatem eſſe proprietatem ſeu accidens beatitudinis, & quidem eſſentiale in eſſe beatitudinis (vt admittit Tannerus:) dicam enim ego, Nullius creaturæ proprietas aut conditio eſſentialis eſt perpetuitas, ſed beatitudo noſtra etiam vt beatitudo eſt creatura; ergo illi nec vt conditio neque vt proprietas erit eſſentialis perpetuitas. Abſolutè 23
Abſolutè reſpondetur Primò. Secundò. reſpondeo Primò, de ratione alicuius viſionis etiã vt talis fortè poſſe eſſe perpetuitatem, vt probabiliter dici poteſt de ea viſione, quæ ſe reflecteret ſupra ſuam durationem perpetuam. Secundò reſpondeo, quando nos per vocem aliquam ſignificamus illam perpetuitatem, ſine dubio de eſſentia illius rei per vocem ſignificatæ eſſe perpetuitatẽ; id autem in præſenti contingere manifeſtè probaui ſuprà, & paulò pòſt aliquid addam.

Quartum Tanneri argumentum. Quartò argumentatur: Eſſentia beatitudinis cõſiſtit in conſecutione ſummi boni; ſed perpetuitas non eſt de eſſentia conſecutionis ſummi boni, ergo neque de eſſentia beatitudinis. *Reſponſio.* Reſpondeo diſtincta maiori: *Beatitudo eſt conſecutio ſtabilis & perpetua ſummi boni*; concedo maiorem: *Conſecutio non ſtabilis eſt beatitudo*; nego maiorem. quod & ipſum Tannerum, ni abutamur vocibus, fateri debere ſtatim probo.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera ſententia.

Pro vera ſententia obſeruatio. Quæſtio eſt de voce. PRo ſolutione huius difficultatis aduerte, id quod parum notari ſolet, totam hanc difficultatem eſſe de ſolo modo loquendi; an ſcilicet, ablatâ eâ perpetuitate, viſio ſit dicenda beatitudo: qui 24 enim affirmant, & qui negant, nihil plus aut minùs de entitate aut perfectione ponunt in ea viſione, ſed hanc vocem *beatitudo* vnus dicit ſignificare perpetuitatem, & propterea negat viſionem non perpetuam vocari poſſe beatitudinem; alter verò ait, non ſignificare eam æternam durationem; & conſequenter admittit, poſſe in prædicto caſu viſionem eam dici beatitudinem, quod ad putam quæſtionem de nomine pertinere nemo dubitabit.

Dupliciter poſſe accipi beatitudinẽ. In qua iudicarem poſſe τὸ *beatitudo* accipi & pro rigoroſa beatitudine, & vt ſic crediderim ſignificari perpetuitatem, & conſequenter non futuram rigoroſam beatitudinem, eo caſu quo deſtruenda eſſet viſio; quia reuerà illa futura ceſſatio eſſet grauiſſimum malum, & potens hominem valdè affligere, maximè iam inſtante termino; ac *In rigoroſo includit perpetuitatem.* quò maius eſſet illud bonum, magis affligeret timor ab illo cadendi: non ergo poſſet ille homo tunc dici ſimpliciter & in rigore beatus. id quod Auguſtinus docet lib. 13. de Trinitate cap. 8. & lib. 11. de Ciuitate Dei c. 11. & 13. & lib. 13. c. 20. id ipſum D. Thomas hîc, Scotus, Maior, Caietanus, Conradus, & ferè omnes Thomiſtæ, & P. Vaſquez apud eumdem Tannerum & Suarez ſuprà. Et *Probatur ex aduerſariis.* probatur argumento ex ipſa communi apprehenſione deſumpto; nam, datâ viſione in homine, & ſolâ ablatâ perpetuitate, non dicitur homo bea- 25 tus; ergo per beatitudinem ſignificant omnes felicitatem perpetuam. Conſequentia eſt bona: nam ſi viſio ſola, ablatâ perpetuitate, non eſt beatitudo; ergo tota eſſentia beatitudinis non eſt viſio ſola, ſed ſimul cum perpetuitate, ergo perpetuitas eſt pars beatitudinis. Antecedens autem ab ipſo Tannero & aliis omnibus conceditur: nam ſi viſio daretur per ſola duo inſtantia, *Euaſio reiecta.* nullus omnino diceret, hominem eam habentem eſſe beatum. Reſpondebis; Habuit totam eſſentiam, non tamen cum proprietatibus. Sed contra, nam eo ipſo quod proprietates non ſint pars eſſentiæ, etiã ablatis illis manet eſsẽtia; ideò ſi maneret homo ſine intellectu & volũtate diſtinctis, ſine

ſine dubio eſſet verus & proprius homo ſimpliciter & abſolutè; ergo ſi perpetuitas non eſt de eſſentia beati vt talis, ſed ſolùm proprietas, manebit beatus verè & propriè vt talis, ablatá etiam ea perpetuitate. Atqui omnes fatentur, non fore tunc beatum, ergo ſignum eſt, perpetuitatem eſſe de eſſentia beatitudinis vt talis, & non ſolùm proprietatem.

Euaſio Secunda. Reſpondebis Secundò, manere tunc beatitudinem radicalem non proximam. Contrà Primò, ergo ſaltem de ratione beatitudinis proximæ erit ea perpetuitas. Contrà Secundò, rogo, an illa, quā dicis beatitudinem radicalem, talis ſit, vt homo ſimpliciter eâ ſatiari poſſit, & ſimpliciter vocari actu beatus, an non. Primum ſanè non dices, quia meritò iudicas, tunc hominem futurum inquietum & anxium propter timorem amittendæ beatitudinis, ergo dicendum eſt ſecundum; tunc autem teneo intentum, ſcilicet de ratione

26 *Perpetuitas non eſt conditio, ſed pars beatitudinis.* propriæ beatitudinis vt talis eſſe perpetuitatem. Nec poteſt reſponderi perpetuitatem eſſe conditionem vt viſio denominetur beatitudo; hoc, inquam, dici non poteſt, nam rogo, quid ſit τὸ *denominari*: an præciſè quod vocetur beatitudo; ergo anteà erat re ipſa beatus homo ille, etiamſi nos non eum talem vocaſſemus. quod apertè falſum eſt. Si verò dicas, non ſolùm eſſe conditionem vt vocetur, ſed vt reuerà ſit beatitudo. Contrà, ea perpetuitas non eſt conditio afferens aliquam entitatem à ſe diſtinctam, qua compleatur viſio in ratione beatitudinis, ſed ſe ipſa illam complet, ergo non propriè eſt conditio; nam hæc diſtinguitur ab ea entitate, ad quam eſt conditio, ergo erit pars beatitudinis: ſe enim ipſa accedens, & nihil à ſe diſtinctum tribuens, complet quod deerat pro beatitudine; quòd formaliſſimè eſt eſſe partem. Sed de hac difficultate ſæpè ſuprà contrà eumdem Tannerum & alios, dum impugnaui eiuſmodi connotata extrinſeca eſſentialia ad denominationem, vt hi dicunt, & non ad entitatem.

Obiectio Prima. Dices Primò: Non eſt de eſſentia beatitudinis, vt ipſa per ſe immediatè ſatiet appetitum; ſufficit enim, ſi id præſtet per ſuam paſſionem; alioquin nec Chriſtus Dominus fuiſſet beatus, quia non fuit actu perfectè ſatiatus; habuit enim dolores & affiictiones vehementes. Reſpondeo pri- *Retorquetur.* mùm, hac obiectione nimiùm probari, ſcilicet, nec ad beatitudinem in eſſe denominationis requiri perpetuitatem: quod tamen eſt contra eos, cum quibus ago. Sequelam probo, nam in Chri-

27 *Reſpondetur ei abſolutè Secundò.* ſto fuit viſio ſub vera denominatione, beatitudinis, & non habuit carentiam eorum dolorum; ergo ſi inſtantia valet, etiam erit propriè beatus ille qui videt Deum ſolo vno inſtanti, aut vnâ die. quod à nemine admittitur. Reſpondeo Secundò: Licet de eſſentia beatitudinis non eſſet actu ſatiare, de quo ſtatim, eſſe tamen de eſſentia illius vt poſſit ſatiare, non poteſt autem niſi includendo perpetuitatem; ergo hæc eſt de eſſentia

Tertiò. beatitudinis vt talis. Tertiò reſpondeo, me iam non probare concluſionem, ex eò quòd beatitudo debeat ſatiare, ſed ex ea veritate, quàm aduerſarij & omnes fatentur, ſcilicet viſionem ſine perpetuitate non eſſe beatitudinem, vel hominem videntem Deum ſine perpetuitate non eſſe beatum; vnde infero, Ergo ille non habet totam eſſentiam beatitudinis, quia tota eſſentia communicata ho-

Qua beatitudo fuit in Chriſto dum paſſus eſt. mini capaci facit beatum. Ad inſtantiam è Chriſto Domino reſpondi ſuprà, dum egi, quo pacto carentia mali requiratur ad beatitudinem; dixi enim beatitudinem duo dicere, vnum poſitiuum & præcipuum, alterum negatiuum; illud eſt viſio; hoc eſt carentia malorum, peccati, tormentorum, &c in Chriſto ergo fuit beatitudo ſecundùm poſitiuum & ſecundùm carentiam peccati, non tamen ſecundùm totum negatiuum; quia fuere tunc dolores illi, quorum carentia pars eſt beatitudinis integræ & perfectæ. Quod ſuo modo in præſenti dico de perpetuitate. Neque incon- *Multi effectus formales dicunt aliquid negatiuum.* ueniens eſt, aliquem effectum formalem includere & poſitiuam formam & negatiuam, ſæpè enim id contingit, vt in effectu formali ſancti idem alibi docui, oſtendens, ſi diuinitus conſeruaretur gratia cum peccato habituali aut actuali, quod poſſibile cenſeo, non futurum hominem verè & propriè ſanctum, licet haberet gratiam, quæ eſt forma ſanctificans.; quòd non aliter poteſt explicari eſſe partem effectus formalis ſancti, & conſequenter ſanctitatem duas formas includere, negatiuam vnam, id eſt carentiam culpæ; alteram poſitiuam, id eſt exiſtentiam gratiæ. Neque id 28
impeditur ex eò, quòd carentia peccati ſequatur ex poſitione gratiæ; nam benè poteſt cauſſa & effectus concurre ad conſtitutionem vnius alicrius totius, ſic materia, quæ eſt cauſſa formæ equinæ, concurrit formaliter cum eâdem formâ ad conſtituendum equum.

Eodem planè modo in præſenti dico, perpe- *Perpetuitas etſi ſit paſſio viſionis, cum ea componit beatitudinem.* tuitatem eſſe paſſionem viſionis vt talis & ſecundùm ſe conſideratæ; nihilominus tamen eam ſimul cum viſione ſeu ſua radice conſtituere hunc effectum formalem beatitudinis, ſeu eſſe duas partiales beatitudinis vt talis formas, licet in eo genere multò principalior ſit ipſa viſio, quia eſt radix eius perpetuitatis, & propter bonitatem & delectationem viſionis optabilis eſt ea perpetuitas.

Secunda obiectio. Obiicies Secundò? Si quis putaret ſe futurum perpetuò beatum, etiamſi re ipſa poſt vnum aut alterum diem viſionem eſſet amiſſurus; eſſet tamen eo tempore tam lætus, ac tantum gaudium in ſe experiretur, ac ſi reuerá perpetuò eſſet viſurus Deum; ergo eſſet tunc temporis beatus, ſicuti dicemus de homine qui videret Deum; etiamſi re ipſa per impoſſibile Deus in ſe non exiſteret; ergo beatitudo non requirit perpetuitatem in ſe, ſed ſummum certitudinem de illa.

Soluitur obiectio. Non ideò quis beatus, quia ſe talem reputet. Reſpondeo negando conſequentiam: Vt enim Auguſtinus ſuprà citatus ait, ad beatitudinem non ſufficit hominem reputare ſe beatum, ſed oportere vt reuerâ habeat id quod ſatiare poteſt, in eo autem caſu etiamſi poſſet actu ex falsâ cognitione gaudere, re tamen ipsâ non haberet id quod verum gaudium cauſſare poſſet, quia breui eſſet futurus miſer. Ad inſtantiam de vi- 29
ſione Dei ipſo in rerum naturâ non exiſtente facilè reſpondetur, etiam tunc Deum verè poſſidendum eo modo quo de facto poſſidetur & ad beatitudinem requiritur, ſcilicet intentionaliter; atqui per repræſentationem nec de facto Deo exiſtente datur alia poſſeſſio ad beatitudinem pertinens.

Aliter fortè huic obiectioni reſponderet quis negando, in vidente Deum poſſibilem talem errorem; verùm quia probabilius cenſeo, diuinitus à Deo poſſe infundi actum erroris, non video, cur ibi diuinitus repugnet actus naturalis erroneus de duratione viſionis.

Tertia obiectio. Obiices Tertiò; Si perpetuitas eſt de intrinſeco conceptu beatitudinis, ergo nunquam ho-

mo poteſt eſſe beatus. Probo ſequelam, quia numquam habet perpetuitatem: nam ea perpetuitas nihil eſt aliud quàm omnes durationes futuræ per totam æternitatem, atqui eas durationes numquam homo habet; dum enim habet hodiernam, non habet craſtinam; & dum habebit craſtinam, carebit hodierna & altera futura perendie; numquam ergo beatus erit. Reſpondeo in ea ſententia, rationem beatitudinis vltimò quaſi compleri ex denominatione quadam extrinſeca à futuritione perpetuitatis: ſicut propoſitio hodie affirmans Petrum cras peccaturum, completur in ratione vera per futuritionem craſtinam eius peccati, ideóque hodie dicitur ſimpliciter & abſolutè ea propoſitio vera; ita hodie dicitur Petrus beatus, quia licet non habeat hodie durationem craſtinam, habet tamen aliam illi omnino æqualem ſeu tam bonam; & cùm amiſerit hanc, ſuccedet illi craſtina, hodieque eſt verum, eam ſucceſſionem craſtinam ab illo habendam; & conſequenter hodie eſt verum dicere, eum habere

Beatitudo quaſi vltimò completur ex denominatione extrinſeca.

30 inamiſſibiliter eam viſionem. Sic paſſim dicimus, Petrus habet Epiſcopatum pro tota ſua vita; non quia ideò ſignificare velimus, ipſum hodie habere eum Epiſcopatum cras, ſed quia eo ipſo quòd non poſſit ab illo auferri, cenſetur moraliter etiam hodie poſſidere illum pro craſtina die: id quod magis declaratur, quando per ipſum actũ intellectus cognoſco, ſeu certus ſum de ea perpetuitate; poſſideo enim illam hodie totam per illam cognitionem. Sicut enim Deus licet phyſicè non vniatur mihi, quia tamen per viſionem percipio & poſſideo totam eius bonitatem, eſt verè mea beatitudo, ita ſimiliter dico de perpetuitate viſionis; licet mihi non inhæreat phyſicè; quia tamen hodie illam per cognitionem certam poſſideo, hodie ab illa reddor beatus, quaſi obiectiuè & formaliter à cognitione. Dico *quaſi obiectiuè*; nam etiam actualis perpetuitas eſt beatitudo formalis propriè, vt dictum eſt. Addo tamen, poſſe vocem hanc *beatitudo* vſurpari minùs rigoroſè pro magno aliquo bono valdè honeſto ac voluptuoſo, ſiue perpetum illud ſit, ſiue non: quo ſenſu ſolemus homines ſæpe ob bona etiam temporalia vocare felices, beatos; quantò ergo potiori titulo clara Dei viſio honeſtiſſima ac voluptuoſiſſima dici poteſt felicitas & beatitudo, eſto non ſit æternum duratura, & conſequenter in ſummo rigore non mereatur nomen beatitudinis, vt paulò ante dictum eſt.

Minùs rigoroſa beatitudo non petit perpetuitatem.

SECTIO QVINTA.

An cognitio ipſa perpetuitatis ſit pars beatitudinis.

31 QVærimus, an beatitudo non ſolùm requirat re ipſâ perpetuitatem, ſed etiam, vt ea noſcatur ab ipſo vidente Deum. Pro quo aduerto duo hæc valde ſeparabilia eſſe: poteſt enim quis ignorare viſionem futuram perpetuam: etiamſi re ipſâ ſit in æternum duratura; poteſt item è contrario ex errore iudicare futuram perpetuam eam rem, quæ tamen perpetua non erit; & licet de facto beati ſine vllo errore de facto ſciant ſe perpetuò viſuros Deum, nihilominùs poſſunt ex ſe id ignorare; quia non neceſſariò beati omnia futura ſciunt. Quærimus ergo, an, caſu quo non ſcirent ſe perpetuò futuros beatos, poſſent re ipſa eſſe beati. Communiter dici ſolet, requiri ex parte beatorum eam certitudinem; addunt tamen multi, non propterea fieri, vt illud iudicium de ea certitudine ſit pars beatitudinis; ſufficit enim ſi ſit conditio ſine quâ non.

Perpetuitas non eſt idem cum ſcientia de illa.

Ablata certitudine de perpetuitate viſionis, Sancti non eſſent ſimpliciter beati.

Ego in primis iudico, ſi, manente viſione & illius perpetuitate, ex ſolâ ablatione reflexæ eius ſcientiæ homo deſinit eſſe beatus, neceſſariò inde inferri, eam ſcientiam eſſe conſtitutiuum intrinſecum ſeu partem beatitudinis: nam ſi ea ſcientia ablata manet tota eſſentia beatitudinis, debet neceſſariò manere & beatitudo: repugnat enim in terminis, vt, manente tota eſſentia, nihilominùs deſit aliqua conditio, vt ea eſſentia dicatur eſſentia ſeu beatitudo. quo argumento paulò antè & alibi ſæpè reieci connotata extrinſeca.

Secundò cenſeo, probabilius eſſe, eam certitudinem omnino eſſe neceſſariam ad perfectam beatitudinem, & conſequenter eſſe partem illius: nam quæ pòſt dicemus de duratione perpetua in ipſa beatitudine maximè locum habent in cognitione eius perpetuitatis; ſi enim ego non ſum certus de ea, quid me iuuabit, quòd in ſe viſio ſit futura, vt propterea ego ſim ſine ſolicitudine? ſanè quamdiu id mihi non innoteſcit, ſemper ero anxius, ne viſionem amittam.

Scientia de perpetuitate beatitudinis eſt pars ipſius beatitudinis. 32

Priùs autem quàm obiectiones ſoluam, expediendum dubium circa hoc, vtrùm ea certitudo debeat eſſe in ſe ſupernaturalis, an ſufficiat naturalis; ex vna enim parte videtur ſufficere naturalis: dummodò enim beatus ſit certus de beatitudinis perpetuitate, parum intereſt, ſiue id fiat per actum ſupernaturalem, ſiue per naturalem. Ea enim certitudo ſolùm requiritur ad deponendum timorem: ad id autem ſupernaturalitas eius actus per accidens ſe habet: è contrario verò ſi id admittatur; ergo poterit beatitudo ſupernaturalis conſiſtere in aliquo actu naturali, ſaltem partialiter; quod videtur abſurdum; ergo ea certitudo debet eſſe ſupernaturalis.

An ea certitudo debeat eſſe ſupernaturalis.

Actus certitudinis naturalis videtur ſufficere.

Reſpondeo Primò, nullum eſſe abſurdum, ſi concedatur, eam certitudinem poſſe eſſe naturalem, ac inde aliquem actum naturalem includi partialiter in beatitudine ſupernaturali: cum enim principalior actus ſit viſio quæ eſt ſupernaturalis, ab ea ſit denominatio, non autem ab altero actu naturali reflexo ſupra eam viſionem, quique minùs principaliter requiritur. Et hæc ſolutio mihi videtur probabilior; non enim facilè oſtendi poterit, cur ad intentum illud hominem ſedandi, aut tollendi ab eo anxietatem, non ſufficiat ea naturalis certitudo, maximè cùm poſſit eſſe metaphyſicè ſumma.

Prima concluſio.

Reſpondeo Secundò, Si tamen reputetur abſurdum, quòd in beatitudine ſupernaturali includatur aliquis actus naturalis, dici poſſe eum debere eſſe ſupernaturalem; non quia ad punctum tollendi anxietatem requiratur ſupernaturalitas; id enim manifeſtè apparet non eſſe neceſſarium; ſed vt ea beatitudo compleatur per actum proportionatum ipſi præcipuæ formæ. Hoc ſuppoſito, ad ſubſtantiam quæſtionis redeamus.

Probabilius eſſe ſupernaturalem.

P. Suarez diſp. 24. ſect. vlt. num. vlt. contrarium ſentit, non eſſe de ratione beatitudinis eam ſecuritatem: fundamentum illius eſt; quia ea ſecuritas eſt cognitio reflexa de creatura; nempe de duratione eius viſionis, atqui nulla cognitio creaturæ vt talis eſt de eſſentia beatitudinis: nam licet per viſionem aliquam beatam in Deo videri poſſint creaturæ, non tamen id eſt neceſſarium ad rationem beatitudinis: ſi enim ea viſio terminetur 33

P. Suarez negat ſecuritatem eſſe de eſſentia beatitudinis.

netur ad ſolum Deum, ſufficiens eſt ad beandum. Ait ergo, eam cognitionem ſeu certitudinem eſſe ſolùm conditionem neceſſariam ex parte beati, vt ſatiari poſſit; differentiam autem inter cognitionem eius perpetuitatis & inter ipſam perpetuitatam aſſignat: nam perpetuitas tenet ſe ex parte viſionis, & ſine illa ipſa viſio non eſt potens hominem ſatiare; at verò cognitio perpetuitatis ſolùm ex parte ſubiecti eſt neceſſaria; nam viſio, hoc ipſo quòd perpetua eſt, de ſe ſufficit ad ſatiandum, oportet tamen quod cognoſcatur; quia appetitus ſatiari non poteſt niſi præuia cognitione. Hæc ibi Suarez. quod etiam videtur docuiſſe Vaſquez diſp. 21. cap. 3.

Vaſquez conſentit Suario

Contrarium probabilius. Reiicitur Vaſquez ex proprijs principijs.

Nihilominus tamen probabilius puto, ipſam cognitionem perpetuitatis ad beatitudinem pertinere, vt & ſuprà probaui; & quidem contra Vaſquez faciliùs id oſtendo; nam ipſe beatitudinem debere eſſe perpetuam ſic probat: *Viſio vt ſic non tollit anxietatem, ergo debet eſſe perpetua*, vnde etiam ego ſic argumentor: *Viſio, etiamſi in ſe ſit perpetua, ſi id ignoretur: non tollit anxietatem; ergo ſcientia perpetuitatis neceſſaria eſt ad beatitudinem vt pars illius.* Secundò abſolutè probo meam ſententiam argumento ſimili ei quo vſus ſum paulò ante contra Tannerum, in præſenti autem contra Suarium & Vaſquez habet maiorem vim; quia ipſi illud reputant bonum ibi, hîc autem, vt oſtendo, eodem modo formatur; illud autem erat: *Si daretur alicui viſio ad mediam horam tantùm, non eſſet beatus; ergo perpetuitas eſt de eſſentia beatitudinis.* Inde ſic argumentor: Si aliquis Deum perpetuò eſſet viſurus, ſi tamen ipſe id ignoraret, & ſemper eſſet dubius, an eſſet paulò poſt amiſſurus beatitudinem, nullus, nec Pater Suarius nec Vaſquez, hunc dicerent ſimpliciter eſſe beatum; ergo aliquid huic deeſt quod compleat beatitudinem; non perpetuitas, quia ipſam verè habebit, ergo ſola cognitio illius; ergo hæc cognitio eſt pars beatitudinis, alioquin ex ſola ablatione illius formaliter non auferretur beatitudo.

Abſolutè ea ſententia probatur.

34

Auguſtinus diſſentit Suario.

Quòd ſi Patres Vaſquez & Suarius velint dicere, eum tunc verè eſſe vocandum beatum, iam quæſtio eſt reducenda ad voces. Sanè Auguſtinus quandocumque de hac perpetuitate loquitur, maximam vim facit in ſecuritate & in carentia timoris de amittenda beatitudine, præcipuè autem libro 12. de Ciuitate Dei cap. 20. ſemper enim ad cognitionem recurrit. Atqui carentia timoris non excluditur formaliter niſi per cognitionem illam, non per ipſam perpetuitatem in ſe; ergo Auguſtinus non vocat beatum eum, qui non eſt de perpetuitate ſecurus; ſi autem ille non eſt beatus, inde rectè infertur, Ergo cognitio eius perpetuitatis eſt pars beatitudinis.

Reſpondetur obiectionibus Suarij.

Hinc facilè erit reſpondere ad rationes Patris Suarij; & quidem ad primam dico, etiamſi cognitio aliarum creaturarum ab ipſa viſione & perpetuitate diſtinctarum non ſit neceſſaria ad beandum, quia non eſt neceſſaria ad ſatiandum, cognitionem tamen ipſius perpetuitatis eſſe neceſſariam; ſicut homo poterit eſſe beatus, etiamſi nulla alia creatura præter ipſum & quæ ad viſionem Dei ipſius ſpectant de facto exiſtant, pendet tamen ab exiſtentia futura eius durationis: ſicut ergo à futuritione pendet, poteſt pendere à cognitione futuritionis. Ad ſecundum argumentum de differentia inter perpetuitatem & cognitionem dico, eam nullam omnino eſſe; nam ad beatitudinem non ſufficit potentia quaſi remota ad ſatiandū, ſed requiritur proxima; hîc enim agimus de beatitudine formali, non de obiectiuâ. Vnde ſicut Deus licet ex ſe habeat infinitam vim ad ſatiandum, quia tamen in actu ſecundo non ſatiat niſi per cognitionem eius bonitatis, dicimus illum non eſſe noſtram beatitudinem formalem, ſed obiectiuam; ipſam verò viſionem, quâ eam bonitatem percipimus, quia per illam etiam formaliter ſatiamur, dicimus eſſe beatitudinem formalem: ita dico, licet beatitudinis perpetuitas poſſit ex ſe quaſi per modum obiecti ſatiare, quia tamen, quamdiu non cognoſcitur, nec applicatur proximè, non ſatiat formaliter, ideò illa ſola non eſt noſtra adæquata formalis beatitudo, ſed hæc completur formaliter in ratione ſatiantis per cognitionem; ergo hæc eſt pars beatitudinis formalis.

35

Secundum argumentum ſoluitur.

Beatitudo habet potentiam proximam ad ſatiandum.

Replica.

Dices fortè, Ergo etiam ipſe appetitus ſecutus eam ſcientiam erit pars beatitudinis, quia per illum formaliter homo ſatiatur, & non per ſcientiam. Reſpondeo negando ſequelam; ad probationem illius, nego etiam aſſumptum; dico enim, ipſam ſcientiam de perpetuitate per ſe ipſam formaliter ſine vllo actu voluntatis ſecuto reddere hominem ſecurum, & tollere anxietatem, & conſequenter ſatiare, ſicut diximus ſuprà oſtendentes, viſionem Dei eſſe formalem voluptatem & recreationem; quæ ſuo modo hîc habent locum in ordine ad cognitionem perpetuitatis, & quidem clariùs, quia anxietas de amittenda re non poteſt tolli formaliter niſi per certitudinem de permanentia. Conſtet ergo cum maiori claritate & conſequentia diſcurri, ſi tam ipſa perpetuitas quàm certitudo de illa dicantur eſſe quid intrinſecum & eſſentiale beatitudini vt tali

Reſponſio.

Scientia ipſa perpetuitatis reddit hominem ſecurū. 36

SECTIO SEXTA.

Quomodo Deus, quatenus obiectum viſionis ſimul pertineat ad beatitudinem formalem.

An Deus ſit pars beatitudinis formalis.

Ratio dubitandi.

QVærimus, vtrùm Deus non ſolùm ſit obiectum beatitudinis, ſeu (vt aliis terminis dicitur) beatitudo obiectiua, ſed etiam pars ipſius beatitudinis formalis. Ratio dubitandi ea eſt, quòd ſi per impoſſibile maneret viſio, Deo non manente, non videtur futura formalis beatitudo, quia non eſſet poſſeſſio Dei; nihil enim non exiſtens poſſideri poteſt. Atqui etiam tunc Deus eſſet obiectum viſionis, ergo non ſolùm vt obiectum, ſed etiam vt pars ipſius beatitudinis formalis cenſendus eſt Deus ad illam concurrere

Suarez putat, per impoſſibile Deo non exiſtente ſi maneret eius viſio, non fore beatitudinem.

Vaſquez contrarium probabilius docet.

Nonnulli, quos Tannerus ſequitur ſuprà num. 15. cenſent, dato illo impoſſibili, viſionem non futuram beatitudinem; quia vel Deum non repræſentaret tunc ea viſio, vel certè falsè, ergo non eſſet beatitudo. In eamdem ſententiam Suarius conſentit, contra quem paulò poſt. Magis tamen arridet ſententia Vaſquez, qui diſput. 8. num. 7. ait, in eo caſu viſionem illam futuram veram beatitudinem: & ne faciam quæſtionem de nomine circa vocem *beatitudo*, dico illud videri omnino certum, eo caſu quo ad recreandum ac ſatiandum hominem, eodem omnino modo ſe habituram viſionem beatam, quo de facto & conſequenter ex eo capite futuram perfectam beatitudinem; perinde ac ſi, dum aſpectu amœniſſimi ac iucundiſſimi horti quis recrearetur, Deus tunc diuinitus eadem viſione manente

37

Dato eo caſu impoſſibili, viſio eſſet vera beatitudo.

nente auferret hortum. Certè eodem modo ille homo recrearetur abſente horto ac præſente, maximè ipſo nil de ea ablatione ſciente: cuius ratio *Probatur.* à priori eſt manifeſta, nam obiecta pulchra non recreant per ſe, ſed media ſui viſione; vnde ſi eadem viſio maneat obiecto abſente, quæ fuerat *Quid hic de nomine.* præſente, eadem manebit recreatio. Hæc de re ipſa omnino videntur certa. Illud autem poſſet ad quæſtionem de nomine pertinere, vtrùm, non obſtante voluptate & recreatione, quæ ex ipſa viſione proueniret; quia tamen re ipſa Deus non exiſteret, & homo ille quodammodò falleretur; poſſet dici tunc beatus necne: hoc haud dubiè pertinet ad puram quæſtionem de nomine, & ſanè parui momenti. *Magis placet doctrina Vaſquez.* In ea tamen mihi magis placet, vt dixi, modus loquendi Patris Vaſquez; quia Deus non aliter conſtituit beatitudinem, quàm vt poſſeſſus per viſionem; ea autem poſſeſſio cùm non ſit niſi per modum obiecti; & eo ipſo, quòd Deus videretur, licet non exiſteret, verè tamen Deus eſſet viſionis obiectum; non minùs quàm nunc de facto exiſtens, eo etiam ipſo tunc temporis poſſideretur per eum actum, ergo & beatet; quia immediatè per ſe ipſum non beat, vt dixi. *Ad obiectionem reſpondetur.* Quod obiiciebatur de errore illo, non multùm vrget. Primò enim poſſet dici, viſionem beatam eſſe inſtar noſtræ viſionis de albedine v. g. quæ cùm repræſentet clarè albedinem, non videtur eſſe iudicatiua, & conſequenter etiam abſente albedine non eſt propriè falſa. Secundò, quia dato ibi errore, non tamen ideò minueretur vis repræſentatiua illius actus ad ſatiandum & recreandum hominem, ergo verè eſſet beatitudo; nam ea denominatio extrinſeca erroris parum illi noceret; ſicut parum noceret homini, cui intuenti amœniſſimum hortum Deus eo inſcio & relicta ea viſione hortum auferret.

Præcipuum Suarij fundamentum reiicitur. Hanc Patris Vaſquez & noſtram doctrinam reputat Pater Suarius diſput. 5. ſect. 3. valdè falſam: fundamentum illius eſt, quia Deus eſt obiectum beatitudinis noſtræ, quatenus eſt primum ens, ac puriſſimum & perfectiſſimum; ergo neceſſum eſt, vt in in eius ratione, etiam quà obiectum eſt beatitudinis, ſit ens neceſſarium per eſſentiam; ergo non poteſt manere ea viſio ſine Deo; non ſolùm quia Deus non poteſt non exiſtere; ſed quia viſio non poteſt non repræſentare Deum vt exiſtentem. Hoc argumentum non ſufficit ad tantam eius doctrinæ cenſuram; imò abſolutè non vrget; in eo enim deſtruit omnino P. Suarius quod ſuppoſitum erat: nam in ea conditionali impoſſibili ſupponebamus, non ſolùm viſionem vtcumque manſuram, ſed eamdem quæ de facto eſt; vnde ſine dubio deberet tunc Deum repræſentare vt actu exiſtentem, & vt ens puriſſimum, licet eſſet falſa illa viſio; ſicut viſio imaginis non exiſtentis eam repræſentat vt de facto exiſtentem, & quidem in hoc loco, vbi reuerà non eſt. Quærimus ergo, an ſi per impoſſibile, ſicut aliæ viſiones poſſunt de facto decipi, ita etiam abſente Deo deciperetur viſio beata Deum non exiſtentem repræſentans, perinde ac ſi neceſſariò exiſteret; an, inquam, tunc eſſet ea beatitudo. In hoc ſenſu argumentum Suarij non vrget, imò videtur nobis fauere, ideò crediderim, ſi propoſuiſſet in his terminis quæſtionem, illum nobiſcum ſenſurum.

39 *Explicatio ſententiæ iuxta aliorum principia.* Vltimò addo circa hanc quæſtionem, qui dicit etiam manente viſione, ſolo Deo ablato, non manſuram beatitudinem etiam formalem, cum conſequenter ad doctrinam ſæpè à nobis traditam teneri dicere, Deum ipſum eſſe partem formalis beatitudinis; non quia ipſe per ſe ſit forma intrinſeca hominis, ſed quia formalis beatitudo dicit aliquid homini intrinſecum, qualis eſt ipſa viſio, & aliquid etiam extrinſecum, nempe ipſam exiſtentiam Dei: nam in ea ſententia viſio illa quatenus vera conſtituit beatitudinem formalem; atqui vt vera dicit tamquam formam extrinſecam ipſam exiſtentiam ſui obiecti, vt ſuo loco docui de omnibus propoſitionibus veris, ergo ea viſio tunc temporis etiam includeret exiſtentiam Dei vt compartem ſui in ratione veræ & conſequenter in ratione beatitudinis. Et per hoc declaratum eſt ſufficienter quid de re, quid de nomine in hac difficultate ſit, & quid videatur probabilius.

SECTIO SEPTIMA.

Quomodo carentia dolorum, delectationes ſenſuum & cognitio aliarum creaturarum ad beatitudinem formalem ſpectent.

Vtrùm ad beatitudinem ſupernaturalem requiratur carentia dolorum. Ratio dubitandi. QVærimus, vtrùm ad rationem eſſentialis beatitudinis requiratur carentia dolorum; ex vna enim parte videtur non requiri, quia Chriſtus Dominus inter maximos dolores retinuit beatitudinem; nec poteſt dici retinuiſſe ſolam beatitudinem animæ, non corporis; hoc, inquam, dici non poteſt, nam etiam ipſa anima ſentiebat illos dolores, imò anima ſola; nam vt ex Philoſophia ſuppono, corpus numquam ſentit nec percipit vllum obiectum, eſt enim ex ſe quid mortuum, ſed anima per corporis organa; ergo non repugnant ſimul in eodem ſubiecto & beatitudo & dolores grauiſſimi. E contrario autem videtur 40
valdè durum amittere, animam, quæ ſimul & ſemel cum viſione beata torqueretur igne inferni, ita vt verè ſentiret illum dolorem, nihilominùs futuram beatam.

Perfecta beatitudo requirit carentiam dolorum. Reſpondeo ex definitione beatitudinis, quæ communiter tradi ſolet, omnino conſtare, carentiam dolorum ad eam requiri; dici enim ſolet ſtatus omnium bonorum aggregatione & malorum carentia perfectus; & ſanè perfecta & rigoroſa beatitudo ſine dubio debet excludere tantam miſeriam, qualis eſſet ea tolerantia propè infinitorum eorum dolorum, vt benè in ratione dubitandi dicitur. *Reſpondetur inſtantiæ de Chriſto patiente.* Ad inſtantiam in contrarium exemplo Chriſti dico, pro tempore non fuiſſe in toto rigore beatum, non quia Dei viſio aut gaudium de illa fuerit ei imminutum; manſerunt enim omnia in ſua perfectione; ſed quia non habuit eam carentiam dolorum & triſtitiæ, &c. quando autem ſolet dici communiter etiam tunc perfectè beatam, ſermo eſt de beatitudine ſecundùm poſitiuos actus viſionis & gaudij, quos includit, qui (vt dictum eſt) manſerunt omnino intacti; per hoc autem non negatur, defuiſſe illi aliquid ex parte carentiæ modo iam explicato.

Vtrùm beatitudo eſſentialis requirat delectationes ſenſuum. Reſpondetur negatiuè. Secundò quærimus, vtrùm beatitudo eſſentialis requirat etiam delectationes ſenſuum. Huic vno verbo reſpondetur, eas non eſſe neceſſarias; vnde & animæ ſeparatæ eis delectationibus carentes verè beatæ ſunt, & conſequenter etiamſi eſſent vnitæ corporibus, & in eis carerent omni delectatione corporali, ſola ea quæ eſſet in 41
Spectant tamen ad accidentalem. anima ex viſione Dei, ſufficeret omnino vt eſſentialiter eſſent beatæ. Si verò loquamur de beatitudine quaſi accidentali, ſeu de integritate perfecta illius, dicimus, omnino ad eam pertinere ſpeciales & proprias ſenſuum delectationes; quales autem

autem illæ ſint infrà dicetur, cùm de beatitudinis dotibus, aureolis & & fructibus agetur.

Obiectio deſumpta ex definitione beatitudinis à Boëtio tradita.

Replicari poteſt contra primam partem reſolutionis: Beatitudinis definitio, quæ communiter traditur ex Boëtio 5. de Conſolatione proſ. 2. ea eſt, vt ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus; at, quamdiu ſenſus non habent ſuam delectationem, non eſt aggregatio omnium bonorum, ergo illæ delectationes debent pertinere ad beatitudinem etiam eſſentialem. Reſpondet S. Thomas quæſt. 3. art. 2. ad 2. à Boëtio ſolùm conſideratam ipſam communem beatitudinis rationem: eſt enim communis beatitudinis ratio, quòd ſit bonum commune perfectum; & hoc ſignificatur, cùm dicitur eſſe ſtatum omnium bonorum, &c. per quod, inquit Sanctus Doctor, nihil aliud ſignificatur, quàm quòd beatus ſit in ſtatu boni perfecti. Hæc tamen ſolutio difficilis apparet; nam ſiue Boëtius rationem communem beatitudinis ſeu beatitudinem vt ſic definierit, ſiue beatitudinem in particulari, neceſſum eſt, vt de eius eſſentia ſint omnia quæ ille poſuit, & conſequenter illa aggregatio omnium bonorum erit beatitudo, & non ſola viſio, quod verò dicit S. Thomas, beatitudinem debere eſſe bonum commune perfectum, poteſt intelligi, vt ſit bonum omnibus hominibus ſeu multis commune, & hoc neceſſarium non eſt; nam etiamſi ſolus vnus homo eſſet poſſibilis, videns Deum ille eſſet beatus. Si verò dicat S. Thomas, bonum commune illud eſt, quod eſt abſolutè perfectum, haud videtur eſſe è mente Boëtij; quid enim verba illa præ ſe ferunt, *omnium bonorum aggregatione*? ſanè ibi pluſquam vnicum bonum aut vnicum perfectum denotatur; aggregatio enim neceſſariò denotat multa bona.

S. Thomæ ſolutio. *Solutio ea difficilis.*

42 *Tanneri ſolutio.*

Tannerus num. 19. reſpondet, à Boëtio non beatitudinem, ſed ſtatum beatitudinis definitum; poſteà verò ponit etiam ſolutionem Diui Thomæ: verùm prima illa pars de ſtatu facilè reiicitur; nam definire beatitudinem, & definire ſtatum beatitudinis quà talem, idem omnino eſt. Meliùs ipſemet Tannerus ſtatim reſpondet, à Boëtio eſſe definitam non ſolùm beatitudinem eſſentialem, ſed cum omnibus accidentibus, quæ ſecum habet adiuncta; nam dixi paulò ante, ad beatitudinem accidentalem pertinere eas ſenſuum delectationes; vel poteſt etiam reſponderi cum eodem, beatitudinem eſſe æquiualenter aggregationem omnium bonorum, quatenùs omnia quæ homo poſſet optare in ſola Dei viſione eminenter continentur. *Alia eiuſdem melior.*

An ad beatitudinem requiratur aliarum creaturarum cognitio.

Tertiò quæritur, vtrùm præter Dei viſionem requiratur etiam aliarum creaturarum cognitio. Ratio dubitandi ea eſt, quòd licet Deus infinitè excedat creaturas, non tamen continet formaliter earum perfectiones, ergo ad ſatiandum perfectè appetitum hominis, neceſſum erit vt ipſas in ſe videat. Aduerto, duplicem eſſe poſſe quæſtionem: vnam, vtrùm creaturæ debeant videri in ipſo Deo per viſionem beatam. & de hac inferiùs agemus, dum, qualis debeat eſſe ea viſio explicandum erit. Alteram, an debeant creaturæ videri per cognitionem diſtinctam à viſione beata: vtroque enim modo eas poſſe cognoſci ſuppono ex dictis in materia de viſione Dei. Reſpondeo ergo, viſionem creaturarum, & non in Deo, nullo modo eſſe neceſſariam ad beatitudinem; tum quia ſi beatus deberet etiam intueri creaturas (vt ratio dubitandi contendit) ſufficeret eas videre in Deo: eſſet enim ea cognitio longè perfectior etiam reſpectu ipſarum creaturatũ, quã ſi in ſe extra Deum viderentur, tum quia nec in Deo neceſſariò debent videri: nam licet Deus non ſit formaliter ipſa creatura, quidquid tamen pulchritudinis in creatura reperitur, etiam in Deo eminentiori & altiori modo; vnde non relinquit viſio Dei anxium cor beati & ſolicitum, vt cupiat videre etiam creaturas. & hinc etiam reſponſum eſt ad rationem dubitandi in contrarium poſitam. de quo nonnulla inferiùs, dum declarabitur, an viſio ſola ſatiet omnium appetitum.

Reſpondetur negatiuè.

DISPVTATIO QVADRAGESIMANONA.

Vtrùm beatitudo eſſentialis conſiſtat in amore, an in viſione Dei.

1 *Vtrùm beatitudo conſiſtat in amore, an in viſione Dei, multùm habet de voce.* *Euaſio præcluditur.*

HÆc eſt celeberrima in materia de beatitudine diſputatio; ni fallor tamen tota de ſolo nomine: nam nec qui eam ponit in amore aliquid de realitate ſua viſioni negat; neque qui è contrario eam ponit in viſione, aliquid adimit amori, ſed quilibet diſcurrit conſequenter ad ſignificationem quam tribuit beatitudini vt ſic. Neque extrahitur ea differentia ad quæſtionem de re per hoc, quòd vnus dicat, viſionem eſſe poſſeſſionem Dei, alter verò id præciſè tribuat amori; nam in hoc ipſo eſt pura quæſtio de nomine, an repræſentatio obiecti, an amor illius dicenda ſit poſſeſſio obiecti. Vnde non eſt cur tamdiu in hac quæſtione hæreamus ac hærent nonnulli, eò quòd arbitrentur difficultatem eſſe de re, & magni momenti. De ea agit P. Suarius diſp. 7. ſect. 1. per totam fuſè valdè, nec minùs doctè ac eruditè expendit argumenta pro omnibus opinionibus quæ in hac materia poſſunt excogitari, videatur ibi.

Duplex Dei amor, concupiſcentiæ & amicitiæ.

Duplex poteſt circa Deum amor eſſe: vnus concupiſcentiæ & amicitiæ alter: ille quo Deum mihi amo, ſeu quo poſſeſſionem mihi opto; hic quo Deum amo propter ſe. & de vtroque poteſt eſſe quæſtio, tum vnum cum altero comparando, tum vtrumque cum viſione.

SECTIO PRIMA.

Sententia Scoti de amore amicitiæ.

2 *Scotus in amore amicitiæ beatitudinem conſtituit.* *Huic fauent Hugo Victorinus, Bonauentura, Albertus, Henricus, & alij.*

IN quo vtpote nobiliori conſtituit adæquatè eſſentiam beatitudinis Scotus: cui fauent Hugo Victorinus, Bonauentura, Albertus, Henricus & alij apud Suarium ſuprà num. 1. Probari id poteſt Primùm ex Auguſtino Epiſtola 52. vbi ait, in patria eumdem amorem futurum mercedem & meritum, ac adhærere Deo eſſe vitam æternam. Item primo de doctrina Chriſtiana c. 25. totam mercedem dicit eſſe frui Deo. Definierat autem fruitionem, adhærere amore alicui rei propter ipſam. Huic teſtimonio opponi poſſunt alia, in quibus idem Auguſtinus totam beatitudinem

nem in ſola viſione conſtituit, maximè Sermone 2. in Pſalmo 90. ait enim, *Viſio eſt tota merces*, & lib. 1. Retract. cap. 14. vnde Pater Suarius confirmat ſuam ſententiam mediam; quòd ſcilicet in vtroque actu beatitudo conſiſtat; aitque ideò Patres iam in amore iam in viſione eam conſtituere. quod ad Auguſtinum maximè applicari poteſt. Verùm non videtur ſatisfacere hæc reſponſio, quia cùm Auguſtinus in prioribus dicat totam mercedem eſſe amorem, in ſecundis totam eſſe viſionem, potiùs dicendum eſſet ſibi contradicere, quàm eam in vtroque actu ponere: iſta enim vox *tota* excluſiua eſt, quæ aliam compartem non admittit. Poſſet fortè aliquis dicere, Auguſtinum anteà ſenſiſſe, amorem vel ſolum vel ſaltem cum viſione eſſe beatitudinem, id verò retractaſſe eo cap. 14. ponens beatitudinem in ſola viſione, vnde pro amore ſimpliciter non eſſe citandum. Sed neque hæc placet, quia eo loco Retractationum ſolùm examinat Auguſtinus, quo pacto in hac vita non ſit beatitudo perfecta, ſed ea tantùm futura ſit in cælo, quando homo poſſidebit quòd hîc per fidem credebat; per quod non decidit, quæ ſit formalis beatitudo, multò minùs retractat, quæ in aliis locis de amore dixerat. Reſponderi ergo poteſt, Auguſtinum, eò quòd dicat amorem futurum mercedem, non negare aliquid aliud futurum eſſe mercedem. Quod verò in altero loco docet, frui eſſe præmium, & frui ad amorem amicitiæ referri, non vrget, quia eo cap. 1. ſolùm volebat oſtendere, nos in hac vita non debere vti Deo, ſed amare illum amore amicitiæ, & creaturis vti propter Deum; poſteà autem capite 52. non accepit eo ſenſu *τὸ frui*, ſed pro poſſeſſione Dei, non declarando ibi, an in amore an in viſione ea fruitio conſiſtat, imò 8. de Ciuitate Dei capite 9. expreſsè videtur diſtinguere fruitionem ab amore; ait enim illum ſolum beatum eſſe qui fruitur eo quod amat; vbi duo ponit diſtincta & ſeparabilia, frui & amare; ergo ex Auguſtino nihil ſolidi pro Scoto adfertur. A ratione pro eo arguitur, quia amor eſt nobilior viſione, ergo in eo debet conſiſtere beatitudo. Antecedens probari poteſt diuerſimodè. Primò, quia à Paulo 1. ad Corinthios 3. charitas ceteris aliis præfertur. Secundò, quia magis eligibilis eſt amor Dei quàm viſio. Tertiò, quia contrarium amoris, ſcilicet odium, eſt peius quàm contrarium viſionis, ſcilicet hæreſis. Quartò, quia cùm Patres communiter dicant, Seraphinos ab amore denominari, Cherubinos à ſcientia, præferuntur tamen Seraphini; ergo amor præfertur viſioni.

De mente S. Auguſtini diſceptatur.

3

Quid in ſecundo loco doceat.

Ratio pro Scoto.

Tertium Scoti fundamentum.

4 Secundum argumentum eſt, quia ſolus amor eſt conſecutio ſummi boni; non enim conſequimur ſummum bonum aliquod illud cognoſcendo, alioquin auarus cognoſcens diuitias, illas poſſideret. quod eſt abſurdum. Per amorem verò, quia transformamur in rem amatam, illam poſſidemus. Confirmatur: Beatitudo eſt noſter vltimus finis, ſed finis vt talis pertinet ad voluntatem, ergo per illam conſequimur beatitudinem; ergo hæc conſiſtit in actu amoris.

Confirmatio.

Tertium argumentum, quia in patria amor non ordinatur ad viſionem, ſed è contrario viſio ad amorem; non enim amamus vt videamus, ſed videmus vt amemus; ergo amor eſt vltimus finis & beatitudo.

Soluuntur argumenta Scoti.

Hæc tamen argumenta leuia ſunt; & quidem ab hoc vltimo vt faciliori incipiendo, negat Tannerus queſt. 1. dubio 3. antecedens: nam amor ordinatur ad viſionem, quatenus ſine amore viſio non eſſet perfecta beatitudo. Quæ ſolutio diſplicet Primò, quia per eam non oſtenditur ordinatio amoris ad viſionem, ſed ad beatitudinem, quæ eſt totum reſultans ex viſione & amore, vt infrà oſtendam doceri re ipſa à Tannero. Secundò, quia etiam eodem modo dicam, viſionem ordinari ad amorem, quatenus ſine viſione amor Dei non eſſet beatitudo perfecta. Secundò reſpondet, viſionem non ordinari ad amorem, vt medium ad finem, ſed tamquam cauſſam ad effectum. Verùm hæc ſolutio etiam diſplicet, quia omne medium quà tale eſt cauſſa reſpectu effectus, ergo ea diſtinctio medij & cauſſæ inutilis eſt.

Solutio Tanneri non placet.

Secunda eiuſdem.

Etiam reiicitur.

Melior ſolutio.

Faciliùs ergo reſpondetur, viſionem non intendi propter amorem, etiamſi hic pullulet ex viſione; ſicut eſſentia non intenditur propter paſſiones, licet hæ pullulent ex eſſentia; vnde optimè cohæret, vt viſio ſit eſſentia tota beatitudinis, amor autem inde ſecutus ſolùm ſit proprietas illius: & quia viſio vt eſſentia præcedit, amor ſubſequitur, inde fit, vt propriè non amemus vt videamus, ſed quia videmus amemus; ſicut paſſiones non ſunt vt ſit eſſentia, ſed quia eſt; ergo hoc argumentum ex ſolo modo loquendi nullum eſt. 5

Primum autem argumentum, quòd ſcilicet amor ſit nobilior viſione, falſum videtur ſupponere. Nam licet voluntas quoad punctum libertatis excedat intellectum, hic tamen ſimpliciter eſt nobilior; quia & eſt primum directiuum voluntatis, ſeu prima paſſio hominis, à qua prouenit voluntas, ergo hæc radicatur vt in radice in intellectu, ergo ille eſt magis accidens ad ſubſtantiam, &c. Secundò, in Deo intelligere eſt quaſi eſſentia, ſe autem amare eſt per modum paſſionis: nihil enim volitum quin præcognitum; vnde alibi oſtendi, diuinitus repugnare potentiam volitiuam, quæ non ſupponat intellectiuam, aut non ſit intellectiua; è contrario verò intellectiuam ex ſe eſſe independentem à volitiua, ac poſſe eſſe vnam cognoſcitiuam, non volitiuam, ergo ratione independentiæ excedit cognoſcitiua. Secundò, excedit in vniuerſalitate ſui obiecti; nam extenditur ad bonum, malum, indifferens, ad chimæras, negationes, &c. at voluntas chimæram & entia rationis non poteſt amare propriè, nec odio habere.

Ad primum argumentum Viſio nobilior eſt amore.

Idem Secundò probatur.

Neque hanc rationem debilitant allatæ confirmationes pro Scoto. Non prima è S. Paulo, quia licet fides ſit imperfectior charitate, non tamen proptereà viſio beata, quæ ſummè excedit fidem, erit imperfectior. Secundò, quia fortè Paulus ſolùm loquitur de perfectione in ordine ad meritum, non de phyſica.

Confirmationibus probatur.

Ad Paulum.

Ad ſecundam confirmationem dico Primò, non ſequi, *Hoc eſt eligibilius præ alio, ergo hoc eſt beatitudo*: certum enim eſt, vnionem hypoſtaticam, etiam cum carentia viſionis Dei, eſſe magis eligibilem, quàm è contrario ipſam viſionem ſine vnione; nullus tamen beatitudinem poſuit in vnione hypoſtatica. Secundò reſpondeo, magis eligibilem eſſe viſionem Dei quàm eius amorem, ſiue attendamus vtilitatem ipſius hominis, ſiue extrinſecum bonum Dei; nam & homo per viſionẽ vt infrà oſtendam, habet ſummam voluptatem, non per amorem. Item Deo glorioſius eſt, quòd creaturæ clarè & diſtinctè videant omnes eius infinitas actiones, &c. quàm quòd præciſè illum ament. quod benè Suarius deducit ſuprà num 52. 6

Etiam Deo glorioſius eſt, clarè & diſtinctè videri quàm amari.

Tertia

Ad tertiam eiuſdem antecedentis probationem.

Tertia eiuſdem antecedentis probatio deſumitur ex eo; quòd contrarium amoris, ſcilicet odium, peius ſit contrario viſionis, ſcilicet hæreſi. Reſpondet benè idem Suarius num. 58. in genere moris peius eſſe odium, quia eſt magis liberum quàm hæreſis, non tamen in genere phyſico. Imò ego adderem, ſi per impoſſibile error circa Dei naturam eſſet æquè voluntarius ac odium, peiorem etiam fore in genere moris errorem, quo quis Deum iudicaret v. g. eſſe capacem mendacij, malitiæ moralis, &c. quàm actus quo ipſum odio haberet: nam magis directè eſſet contra gloriam extrinſecam Dei, ipſum reputare imperfectum & malum in ſe, quàm cognitum vt in ſe bonum, odio præcisè habere, quia me punit, &c. Et certè in humanis Princeps aliquis v. g. omnibus numeris abſolutus ſentiret magis, ſi indicaretur & crederetur ab aliis ſtultus, crudelis, impius, &c. quàm ſi perfectè noſceretur qualis eſſet, odio tamen haberetur, eò quòd vitia non permitteret impunita, &c. Quòd ſi Deus magis optaret carentiam eius erroris quàm carentiam odij, ergo etiam in genere moris peior eſſet ille error quàm odium.

Non omnis hæreſis opponitur viſioni Dei.

7 Vt verò rem melius intelligas, aduerte, non quamcumque hæreſim opponi viſioni Dei; nam hæc vt talis non reſpicit Deum vt exteriùs loquentem; vnde hæreticus qui negat Deum reuelaſſe hoc aut illud, non opponitur viſioni Dei, ſed viſioni reuelationis. Ideò ſi de eiuſmodi hæreſi loquamur, facilè admittam, illam minùs malam eſſe in genere phyſico & etiam morali quàm odium Dei: nam ea hæreſis non tangit quaſi directè Deum ſed eius creaturam, ſcilicet reuelationem, quam negat, odium autem immediatè verſatur contra Deum; & hinc fateor, ordinariè hæreſim vt talem non eſſe tantum malum quantum odium: nam ordinariè non ſolet hæreſis alia eſſe quàm prædicta, quæ, vt dixi, non eſt oppoſita viſioni Dei. Alia ergo excogitari poteſt hæreſis ſeu error, qui immediatè eſſet contra Deum: vt ſi negaret quis illum eſſe ſanctum, æternum, creatorem, &c. Et hic error propriè opponitur viſioni, loquendo tamen formaliter, non quatenus in eo includitur hoc, quod eſt, non credere Deum contrarium reuelaſſe, quo pacto habet rationem hæreſis; ſed quatenus quodammodo addit rationem blaſphemiæ in Deum; & hanc dicerem phyſicè eſſe peiorem odio Dei: quòd ſi iudicium illud eſſet in ſe tam liberum quàm odium, putarem, ob rationem ſuprà datam, etiam moraliter eſſe deteſtabilius ipſo odio; quia peius eſt, hominem ſanctum à me reputari impium, quàm ob alia motiua odio haberi.

Ordinariè hæreſis opponitur viſioni reuelationis.

Alia reſponſio. Non ſemper ex exceſſu contrariorum rectè infertur exceſſus formarum.

Secundò eidem probationi reſponderi poteſt cum Suario, non ſemper inferri benè, *Contrarium huius formæ eſt peius contrario illius, ergo hæc forma eſt nobilior illa*: nam licet albedo ſit nobilior qualitas quàm calor, non propterea nigredo, quæ eſt contraria albedini, eſt peior frigiditate, quæ eſt contraria calori. Hoc tamen exemplum ego non approbo, quia non video cur, propriè loquendo, nigredo ſit contraria albedini, fateor eſſe inter ſe valdè diſtantes in conceptu eos duos colores; at non ideò ſunt contrarij propriè. Cur enim non rubedo diceretur contraria nigredini, aut albedini, ſicut hæ inter ſe? Melius ergo deſumi

Melior pro ea reſponſione inſtantia.

8 poteſt inſtantia ex aliis contrariis, quæ vt talia ab omnibus agnoſcuntur: etenim voluntas mentiendi leuiter eſt contraria voluntati dicendi verum in eadem materia leui; ſicut voluntas habendi copulam cum vxore eſt contraria voluntati ſeruandi virginitatem. Et certè peior eſt longè voluntas mentiendi quàm voluntas ducendi vxorem; nec tamen propterea voluntas dicendi verum in aliqua re leui melior eſt voluntate ſeruandi virginitatem. Idem eſt in omnibus operibus ſupererogationis; nam hæc poſſunt ſine peccato omitti. Voluntas enim non intrandi religionem non eſt mala, & conſequenter peius eſt illa quodlibet peccatum veniale; non tamen propterea actus virtutum eis venialibus oppoſiti meliores ſunt voluntate intrandi religionem; ergo mala eſt ea conſequentia: *Contrarium amoris eſt peius contrario viſionis, ergo amor melior eſt viſione.*

Ratio à priori P. Suarez diſcutitur.

Rationem quaſi à priori inſinuat Suarius ſuprà, quia ſcilicet poſſunt duo contraria eſſe in aliquo ordine & genere, ad quod non attingant alia duo contraria. Hæc tamen ratio non ſatisfacit, quia Scotus non vult vt contraria ſint in eodem ordine, ſed vt id quod eſt contrarium peiori ſit melius contrario minus mali; quod non videtur labefactari per eam diuerſitatem ordinis & generis. Dico ergo, rationem inde deſumendam; nam id quod eſt contrarium rei ignobilioris, poteſt habere aliunde aliquod caput, vnde reddatur peius quàm ſit alterum contrarium rei nobilioris; vt in exemplis poſitis conſtat: nam contrarium voluntatis dicendi verum habet rationem peccati, quam non habet voluntas virginitati contraria, etiamſi virginitas nobilior ſit voluntate dicendi verum; cuius ea vlterior ratio eſſe poteſt, quòd ea quæ ſunt perfectiora ſæpè non ſunt ſub præcepto, ſub quo ſunt alia minùs perfecta; vnde ſequitur, vt contrarium perfectioris, quia non prohibitum, non ſit tam malum quàm imperfectioris contrarium, quia hoc eſt prohibitum. Et licet hæc ratio non videatur applicari poſſe hæreſi & odio Dei, cùm vtrumque ſit prohibitum, habet tamen ſuum locum quatenus viſio Dei etſi nobilior; non eſt tamen ita ſub præcepto quàm amor Dei. Deinde hæc ratio ſaltem oſtendit, poſſe ex aliquo capite contrarium nobilioris eſſe minus malum contrario ignobilioris; ſicut in mendacio inuenitur ea ratio de prohibitione, poteſt in odio Dei pro hæreſi alia inueniri. 9

Reſpondetur quartæ confirmationi.

Ad quartam confirmationem eiuſdem antecedentis dixi in materia de Angelis, Seraphinos ideò denominari ab amore, quia in via per amorem maiorem meruerunt maiorem viſionem Dei: nec enim ipſe Scotus poteſt dicere, Seraphinos eſſe in viſione beata minores Cherubinis maiores tamen in amore; ſiue in hoc conſiſtat beatitudo, ſiue non; cùm amor, quò maior eſt, debeat habere maiorem viſionem; ergo etiam in viſione maiores ſunt Seraphini, ergo hinc nihil deducitur de maiori amoris nobilitate, aut quòd ſit beatitudo.

Principaliter argumento Scoti reſpondetur. Eſto amor eſſet nobilior viſione, non ideò eſſet beatitudo.

Secundò principaliter reſpondeo toti argumento, Dato quòd amor eſſet in ſe quid nobilius non tamen inde ſequi, in eo conſiſtere beatitudinem: etenim vnio hypoſtatica ſola ſimpliciter eſt quid perfectius quàm viſio beata, & quàm amor Dei, in omnium ſententia; & tamen non conſiſtit beatitudo in ea viſione. ergo non benè infertur, Amor Dei eſt perfectior viſione beata, ergo in illo conſiſtit beatitudo. A priori id inde oſtenditur, quia beatitudo ſeu felicitas debet eſſe poſſeſſio vitalis maximi boni; poteſt autem contingere, vt aliqua res in genere phyſico minùs perfecta ſit conſecutio talis boni; quod non habet res alioquin perfectior. 10

Quòd

Confirmatur.

Quòd verò viſioni Dei, non autem amori (quâ viâ ſoluitur ſecundum argumentum Scoti) conueniat eſſe conſecutio ſummi boni, fuſiùs infrà oſtendam; iam verò retorqueo probationem Scoti in eo argumento poſitam: nam ſicut ille dicit, *Non poſſidet auarus diuitias eas cognoſcendo*; ita ego dico, *Multò minùs eas poſſidet per hoc præcisè, quòd eas amet*; ergo ex hoc capite non magis infertur, amorem eſſe poſſeſſionem boni quàm illius viſionem. Imò ex humanis exemplis contrarium oſtendam; nam videndo rem pulchram fruitur quis illa, non autem præcisè illam optando. Ad inſtantiam ergo de diuitiis reſpondeo, aliqua eſſe bona, quæ non veniunt ſub vſum noſtrum, niſi quatenus ſunt ſub dominio & phyſica tentione; quales ſunt diuitiæ; eiuſmodi autem bona nec per amorem nec per viſionem ſolam quis conſequitur. Alia ſunt quæ ſolùm per actus cognitionis poſſidentur, vt dicam infrà fuſiùs. Hæc dicta ſint, ad oſtendendam debilitatem argumentorum quæ afferri ſolent pro hac ſententia; quid autem ſentiendum ſit, abſolutè dicam ſectione ſexta.

SECTIO SECVNDA.

Opinio ponens beatitudinē adæquatè in amore concupiſcentiæ & gaudio de Deo viſo.

11

Sententia ponens beatitudinē in gaudio de Deo viſo.

AVreolo tribuitur opinio docens, gaudium de viſione Dei ſeu de Deo viſo eſſe beatitudinem. Quæ doctrina videtur ex communi hominum apprehenſione ſumpſiſſe occaſionem; nam beatitudo conſideratur per modum ſummæ felicitatis ac gaudij. Imò non aliter Chriſtus Dominus Mathæi 25. & Ioannis 15. 16. quàm gaudij nomine beatitudinem deſignat. *Intra in gaudium domini tui. Vt gaudium veſtrum impleatur. Et gaudium veſtrum nemo tollet à vobis.* Confirmari poteſt ex Anſelmo lib. de Caſu diaboli capite 4. vbi ait, beatitudinem ex commodis conſtare; ergo gaudium & delectatio de viſione Dei conſtituet beatitudinem. Eamdem opinionem videtur inſinuare Auguſtinus, qui ſæpè fruitionem dicit eſſe beatitudinem; quod & D. Thomas quæſt. 11. articulo 3. ad 3. & alibi inſinuat. Ratione verò ſuaderi poteſt, quia in humanis ſi quis habeat diuitias exempli gratia & non fruatur illis, non poteſt ex eis habere beatitudinem nec apparentem; at eo ipſo quòd fruatur, iam illam habet; ergo gaudium illud conſtituit diuitias in ratione beatitudinis; ergo ſimiliter in Dei viſione continget: niſi enim quis de ea viſione gaudeat, ſeu fruatur ea, non poterit eſſe beatus; ergo gaudium illud conſtituit beatitudinem. Vrgetur ampliùs: Si quis non amat aut optat videre Deum, non poteſt ea viſio eius eſſe beatitudo. Quomodo enim poteſt eſſe mea felicitas id, quod ego habere nec opto, nec curo? ergo amor concupiſcentiæ de viſione poſſeſſa facit hominem beatum. Hæc tamen ſententia abſolutè reiicienda eſt; & Primò ſupponendum duobus modis illam poſſe intelligi; vel vt totam beatitudinis eſſentiam in eo gaudio conſtituat; vel vt partialiter ſolùm dicat illud pertinere ad beatitudinem. In primo ſenſu diſcutienda eſt in hac ſectione ſecunda; de ſecundo in tertia agetur. Crediderim ergo, in hoc ſenſu ſententiam hanc omnino eſſe improbabilem. Primò, quia ſi gaudium eſt de poſſeſſione ſeu acquiſitione beatitudinis, ergo iam partialiter ſaltem ſupponit beatitudinem obtentam; ergo ipſum gaudium non poteſt eſſe beatitudo totalis. in quo puncto valdè differunt amor charitatis Dei, ſeu gaudium de bonis Dei, ab hoc gaudio concupiſcentiæ; nam illud non ſupponit ex parte hominis bonum aliquod obtentum, ſed in Deum immediatè fertur; vnde nec ſupponit etiam ex eo capite beatitudinem formalem, ſed obiectiuam; ideò poſſet ex hoc capite amor Dei eſſe prima & totalis beatitudo formalis, de qua hîc agimus, ſi aliunde non repugnaret: gaudium autem hoc cùm iam ſupponat ex parte ipſius hominis conſecutionem ſummi boni ſeu Dei, iam videtur eo ipſo ſupponere ſaltem inadæquatè beatitudinem formalem; quæ eſt conſecutio obiectiuæ; ergo non conſiſtit tota & adæquata beatitudo in eo gaudio.

Conſirmatur ex Anſelmo.

Ratio.

12

Sententia hæc conſtituēs beatitudinē in gaudio de viſione poſſeſſa eſt reiicienda.

Improbabilis ea ſententia.

Totalis beatitudo in gaudio eſſe non poteſt cū gaudium beatitudinē minimùm partialem præſupponat.

Huic argumento reſponderi poteſt ex quorumdam recentiorum doctrina; qui dicunt, viſionem Dei eſſe quidem beatitudinem, non tamen formalem ſed obiectiuam. quod explicant exemplo actus boni, quo in ſuo obiecto ſupponit bonitatem, quam ab illo participat; cum quo benè ſtat, vt ipſe actus formaliter ſolus ſit bonus & meritorius, & obiectum dicatur bonum formaliter ab ipſo actu: pari ratione viſio Dei non eſt formalis beatitudo, ſed obiectiua, gaudium verò de illa eſt formalis beatitudo, & viſio vt denominata ab eo gaudio dicetur formalis beatitudo. Confirmant: Beatitudo vt talis eſt bonum, ergo non poteſt vt talis poſſideri niſi à potentia quæ reſpicit bonum quà tale, qualis ſola eſt voluntas; ergo ſolum gaudium de viſione Dei debet dici beatitudo formalis.

Euaſio quædam.

13

Confirmat' eorundem.

In primis aduerto, hîc fieri iam puram quæſtionem de nomine: quod enim communiter alij vocant beatitudinem formalem, nempe viſionem, id vocant hi authores beatitudinem obiectiuam proximam, vt ſic poſteà videantur aliquid ſingulare de re dicere. In quo ſanè modo loquendi aduerſantur omnibus: nam beatitudinem formalem vocamus non gaudium de eo, quòd ſim beatus, ſed illud ipſū de quo gaudeo, v.g. in auaro poſſeſſionem ipſam diuitiarum, in ſuperbo honores, &c. neque in beatitudine diſtinguimus obiectiuā proximam & remotam, ſed proximam dicimus formalem, remotā verò ſolùm dicimus obiectiuam ſeu obiectum beatitudinis. Vrgeo id clarè: Omnes dicunt ſpē habere pro obiecto quod amat beatitudinem; explicantes autem quomodo ſit virtus Theologica, dicunt illam habere pro obiecto formali & Deum ipſum & poſſeſſionem illius, ſiue ea poſſeſſio ſit viſio, ſiue amor Dei; de quo iam non curo; inde ſic argumentor: Si Deus non eſſet obiectum proximum beatitudinis formalis, ſpes non eſſet virtus Theologica, quia non haberet pro obiecto formali & proximo niſi beatitudinē formalem & obiectiuam proximam, ex qua vna beatitudo ſit, Deum autem ſolùm remotè tunc reſpiceret: atqui habere Deum pro obiecto remoto & mediato non facit virtutem Theologicam, vt omnes fatentur, ergo per eumdem modum loquendi recentiores ſe valdè intricant, etiam circa quæſtiones de re. Confirmo: Nullus interrogatus, dum amat & ſperat beatitudinem ſuam formalem, dicet, Spero gaudium de eo, quòd viſurus ſim & amaturus Deum; ſed dicet, Spero me Deum viſurū & amaturum; ergo nullus intellexit nomine ſolius gaudij de viſione Dei totam eſſentiam beatitudinis: ſicut rogatus auarus, quid reputet ſuam beatitudinem,

Obſeruatio. Fit quæſtio de nomine.

In eo aduerſantur hi recentiores cæteris alus.

Confirmatio.

14

Omnes ſperant viſionē Dei non verò immediatè gaudium de illa.

beatitudinem, quam ſperat ſe conſecuturum, non dicet, Spero me conſecuturum gaudium de poſſeſſione diuitiarum, & illud gaudium reputo meam beatitudinem; ſed dicet; Diuitiarum poſſeſſionem ſpero, & eam poſſeſſionem meam credo beatitudinem, & gaudium erit de eo, quòd ſim beatus. Vrgeo id Secundò, Gaudium illud de beatitudine non eſt poſſeſſio vllo modo nec Dei, nec viſionis, ergo non eſt beatitudo formalis, quia hæc debet eſſe poſſeſſio obiectiuæ beatitudinis. Probo antecedens, quia in primis Deus ipſe poſſidetur per viſionem, viſio autem poſſidetur per ſeipſam, quia per ſe vnitur animæ, & eam reddit videntem clarè Deum; me autem gaudere, quòd habeam viſionem, non eſt eam poſſidere, niſi velimus abuti ſignificatione communi; ſicut me gaudere, quòd ſim beatus, ſanus, aut quòd obtinuerim victoriam, non eſt poſſidere ſanitatem & victoriam; ſed gaudium de poſſeſſione. Quòd ſi his auctoribus licitum eſt ipſam viſionem Dei non vocare poſſeſſionem Dei, ſed id nomen tribuunt gaudio de eâ viſione ego item dicam, neque illud gaudium eſſe beatitudinem formalem, ſed obiectiuam, & debere aliud reflexum gaudium poni; tam enim ſine fundamento ipſi diſcurrunt quàm ego.

Viſio per ſeipſam poſſidetur.

15

Gaudium de re quæ me facit beatum ineptè vocatur beatitudo.

Ampliùs reiicio eamdem doctrinam ex ipſorum inſtantia de actu meritorio; de quo dico, non illos iuuare vllo modo; diſparitas enim eſt manifeſta; nam obiecta illa ſeu actiones externæ non habent à ſe libertatem, quam ad meritum requiri ratio ipſa manifeſtè demonſtrat; quid ergo mirum, ſi eis non tribuamus laudabilitatem, honeſtatem formalem ſeu meritum? At in viſione beata nihil hi poſſunt probare illi deeſſe, quo minùs ſit poſſeſſio Dei ſummi boni, & conſequenter formalis beatitudo; ergo gratis id confingunt. Imò iam oſtendi, illud gaudium reflexum non eſſe propriè poſſeſſionem nec Dei nec ipſius viſionis, vnde non poteſt illud ſolum eſſe formalis beatitudo. Ratio verò, quam vltimo loco adducunt, quòd cùm beatitudo ſit bonum, debeat eius poſſeſſio ad voluntatem pertinere, nulla eſt. Primò, quia malè dicunt, abſolutè bonum eſſe obiectum materiale intellectus: bonum enim vel conſideratur vt amabile, & vt ſic fateor illud non pertinere ad intellectum, ſed ad voluntatem; vel conſideratur vt cognoſcibile, & vt ſic formaliſſimè pertinet ad intellectum; vel denique conſideratur vt poſſideri poteſt, & vt ſic non pertinet determinatè ad hanc potiùs potentiam quàm ad illam, ſed videndum priùs eſt, quâ potentia obtineri queat; nam variè obtineri poteſt: quædam bona obtinentur per phyſicam vnionem independenter ab intellectu & voluntate; vt ſanitas, pulchritudo, gratia, vita, &c. Et miror, quòd in his etiam non dixerint hi non eſſe formaliter, ſed ſolùm obiectiuè ſanum & album illum, qui non gaudet ſe eſſe ſanum: nam ſanitas eſt bonum quod non poteſt poſſideri niſi per voluntatem; quæ eſt forma argumentandi horum auctorum: alia bona poſſidentur per ſenſus, ſuauitas cibi per guſtum, odor floris per olfactum, &c. vnde non ex eo, quòd beatitudo ſit ſummum bonum, poteſt eius poſſeſſio ad volantatem reduci, ſed aliunde dicendum, in quo ea poſſeſſio conſiſtat; ſolùm autem poſſunt hi inferre, illius beatitudinis amorem ad voluntatem pertinere. Conſtet ergo, nullum eſſe vllius momenti fundamentum, vt beatitudo formalis adæquata conſtituatur in eo reflexo gaudio de viſione Dei vt poſſeſſa; & eam diſtinctionem beatitudinis obiectiuæ proximæ & remotæ eſſe iniquam

Confirmatur noſtra reſolutio.

Diſparitas inter actiones externas meritorias & viſionem quâ beatitudo eſt.

Bonum quo ſenſu ſit formaliſſimum obiectum intellectus.

Bonum quà poſſideri poteſt ad varias potentias ſpectat.

16

Eò quòd beatitudo ſit ſummum bonum, non neceſſariò reducitur ad voluntatem.

acceptionem vocis contra omnem communem loquendi modum.

Iam verò retorquendo inſtantiam horum auctorum de actibus meritoriis, reiicio eorum ſententiam vltimò, ſimul quæſtionem de nomine ad id quod de re poteſt hîc reperiri reducendo. Arguo enim ſic: Eo ipſo quòd obiectum extremum non eſt formaliter meritum, ſed id habet præciſè denominatiuè ab actu interiori, fatentur hi, cum quibus ego omnéſque benè ſentientes, etiamſi non ſequatur actus externus ob impedimentum aliquod, tantum tamen omnino de merito reperiri in ſolo interno quantum in illo & externo ſimul ſumpto; & quando externus eſt, nihil penitus per illum de merito augeri.

Vlteriùs reiiciuntur ponentes beatitudinem in amore concupiſcentiæ.

Hinc argumentor ergo pari ratione, Si ſolum gaudium reflexum eſt formalis beatitudo, & viſio ſolum eſt obiectiua, dicendum erit, ſi per poſſibile vel impoſſibile maneret ſolum illud gaudium, non manente viſione, manſurum hominem æquè beatum formaliter, ac ſi actu etiam videret Deum; conſequens autem eſt abſurdiſſimum, vt ſtatim oſtendam, ergo. Reſpondebis, repugnare omnino eam ſuppoſitionem. Sed contrà, quia eſto id ita ſit; ad indagandam tamen veritatem ſæpè admittitur ſuppoſitio impoſſibilis, & quæritur, quid eâ data vlteriùs ſequeretur; quod ipſum in præſenti ſine dubio debet admitti: ſicut in hac materia inquirimus, ſi per impoſſibile maneret viſio Dei, ſine Deo eſſétne tunc beatitudo? Et ſanè hæc ſuppoſitio magis repugnat quàm illa; nam Deus nullatenus poteſt abeſſe; gaudium autem fortè diuinitus poteſt eſſe ſine viſione; ſed quidquid de hoc ſit, quia Deus non eſt beatitudo formalis, ſed obiectiua, dicunt benè ſentientes, in eo caſu hominem futurum tam beatum ac iam, ergo idem deberent hi dicere, ſi maneret gaudium ſine viſione, caſu quo viſio non ſit beatitudo proxima; aut certè debebunt dicere, viſionem nihil addere de beatitudine formali. 17

Argumentum efficax.

Euaſio præcluditur.

Iam verò id eſſe abſurdum euidenter probatur, quia tunc non maneret recreatio illa formalis, quæ conſiſtit in viſione diuinæ pulchritudinis, quæ maximè animum beat. Vide quæ infrà dico, dum explico clarè, quomodo viſio beata ſit præcipua recreatio & voluptas beati; & oſtendo, quomodo ad potentiam cognoſcitiuam pertineat formalis voluptas, ſicut è contrario ad ipſam pertinet formalis tortura; & hinc intelliges, viſionem beatam non eſſe obiectum, de quo præciſè gaudeo, ſed eſſe ipſam formalem voluptatem, ac conſequenter beatitudinem & felicitatem.

Si maneret gaudium ſine viſione, non fore beatitudinem ſuadetur.

Hinc vno verbo ad ea quæ primo loco allata ſunt, ad probandum ſolum gaudium eſſe beatitudinem, dico Primò, ſi quidquam eis probatur, illud præciſè, inadæquatè pertinere tale gaudium ad beatitudinem; illud verò ſolum eſſe beatitudinem nullatenus ex his inferri; tum quia Anſelmus, Auguſtinus & D.Thomas de beatitudine adæquata nihil dixerunt; tum quia nec locuti ſunt expreſsè de gaudio concupiſcentiæ, ideò poſſem illos pro Scoto probabilius explicare. Exemplum de auaro etiam eſt pro nobis, nam licet compleatur beatitudo per gaudium, debet iam priùs intelligi poſſeſſio diuitiarum, in quâ eſt ſaltem inadæquata beatitudo; imò illam cenſet auarus totalem. Secundò reſpondeo, eis obiectionibus nec quidem probari inadæquatam beatitudinem in eo gaudio conſiſtere, vt ampliùs conſtabit ex iam dicendis circa ſecundum ſenſum eius ſententiæ. 18

Reſpondetur ad argumenta contraria.

SECTIO TERTIA.

An illud gaudium ſit partialis beatitudo.

PAter Suarius eâ diſp.7.ſect.1.§.35. ait ſibi olim probabile viſum fuiſſe, gaudium concupiſcentiæ ad beatitudinem pertinere, propter rationem in ſecunda confirmatione ſuprà poſitam. Ego verò arbitror, niſi abutendo vocibus, in eo gaudio neque inadæquatam beatitudinem collocari poſſe; rationem paulò antè tetigi: nam illud gaudium non eſt vllo modo poſſeſſio Dei, nec item ipſius viſionis, ergo non eſt nec partialis beatitudo. Patet conſequentia; nam beatitudo formalis, de quâ hîc agimus, debet eſſe poſſeſſio ſummi boni. Antecedens autem probaui paulò antè; nam immediatè illud gaudium non verſatur circa

Gaudium de Deo viſo vel amato nec eſſe poteſt partialis beatitudo.

Ratio huius.

19 Deum, ergo non eſt immediata poſſeſſio Dei; neque etiam per illud poſſidetur viſio Dei, aut amor charitatis erga Deum: nam Dei viſio per vnionem phyſicam ſui & communicationem ſui effectus formalis in ſubiecto perfectiſſimè poſſidetur, vt dixi paulò antè de ſanitate; quæ poſſidetur perfectiſſimè etiamſi per impoſſibile diſplicerem in illa, gaudium autem non auget poſſeſſionem eius, licet afferat reflexam aliquam recreationem ſeu voluptatem.

Obiectio ſoluitur.

Dices ergo: Si quis videret Deum, & non gauderet ſe videre, adhuc eſſet beatus. quod videtur planè abſurdum. Hoc argumentum mouit recentiores ſuprà ad eam diſtinctionem beatitudinis obiectiuæ proximæ & remotæ ibidem ſatis impugnatæ: vt ſummùm tamen probat, inadæquatè in hoc gaudio conſiſtere beatitudinem. Mouit item hæc ratio Patrem Tannerum quæſt.2.dub.3. vt diceret, etiamſi tota eſſentia beatitudinis ſit in ſola viſione Dei, hoc tamen gaudium eſſe conditionem, vt ea viſio conſtituat hominem beatum; quod vt explicet, ait, aliud eſſe formam aliquam accidentalem eſſe in ſubiecto, aliud verò illud denominare. Ad primum, inquit, ſufficit realis exiſtentia in ſubiecto; ad ſecundum requiritur & quantitas aliqua formæ, & carentia oppoſitæ. Sic licet Æthiops habeat albedinem in dentibus, non tamen ſimpliciter denominatur albus; nec aqua habens vnum gradum caloris & octo frigoris, dicitur abſolutè calida; ita homo habens viſionem beatam, ſi non habeat gaudium reflexum de illa, non dicitur ſimpliciter beatus.

Tannerus putat hoc gaudium eſſe cõditionem ad beatitudinẽ.

20 *Argumentũ Tanneri.*

Porrò hominem non futurum beatum inde probat, quia qui patitur ingens malum aut miſeriam non poteſt dici beatus, etiamſi habeat eſſentiam beatitudinis; vt ex terminis videtur notum: atqui magna miſeria eſt, vt ille qui Deum videt intuitiuè cogatur non amare Deum, & non frui ſua viſione, ergo ſi non haberet tunc tale gaudium, non eſſet ſimpliciter beatus: ſicut ob ſimilem miſeriam iam non diceretur beatus ille, qui videns Deum, eſſet tamen in peccato mortali. Adducit inſuper ibi aliqua loca Auguſtini, qui videtur in vtroque actu voluntatis & intellectus beatitudinem conſtituiſſe, & Bernardi Epiſtola 25. aientis, *Sicut initiat in hac vita fides & deſiderium, ſic etiam in alia conſummat viſio & amor*; & Extrauagantem Benedicti XII. vbi definitur, ex viſione & fuitione animas eſſe beatas: item Catechiſmum Romanum ad illa verba Symboli, *Credo vitam æternam.* ait enim: *Beatitudo, quam eſſentialem communi nomine licet vocare, in eo ſita eſt, vt Deum videamus, tius pulchritudine fruamur, qui eſt*, &c. Affert etiam pro eadem ſententia ibi S.Thomam, qui in 3.diſp. 27.quæſt.2.art.3. ait beatitudinem petere amicitiam Dei: & prima parte quæſt. 43. art.5.ad 2. & alibi docet, perfectionem charitatis eſſe beatitudinem eſſentialem.

Ex Auguſtino idem probat.

Bernardo.

Benedicto XII.

Catechiſmo Romano.

& D. Thom.

Quid de his teſtimoniis. 21

Hæc tamen teſtimonia plus videntur probare quàm Tannerus intendat: ita enim in eis requiritur fruitio, vt ea dicatur eſſe pars beatitudinis. Reſpondet Tannerus in eis locis, amorem ſolùm requiri vt conditionem ad hoc, vt viſio denominet beatum: hæc tamen ſolutio violenta eſt, quia cùm Bernardus, Benedictus XII. Catechiſmus & D. Thomas expreſsè videantur dicere, beatitudinem eſſentialem ex vtroque conflari; vel certè æqualiter loquantur de amore ac de cognitione, quomodo poſſunt fauere ſingulari opinioni ipſius, quòd tota eſſentia beatitudinis ſit in viſione, non tamen denominet ſine amore vt conditione? Abſolutè eis locis reſpondetur Primò, Bernardum ſolùm intendere futurum in cælo amorem & viſionem, quid autem ex illis ſit beatitudo eſſentialis, quid accidentalis, non determinat. Benedictus verò, quia ſolùm voluit decidere ibi, animas iuſtorum etiam ante diem iudicij eſſe beatas, noluit de conſtitutiuo beatitudinis loqui; ſed vt omnes ſententias controuerſas in ſcholis complecteretur, poſuit amorem & viſionem. Quod ipſum de Catechiſmo Romano dicitur, cui fortè meliorem ex meis principiis infrà tradendis expoſitionem applico; ſolùm enim dicit, *Fruamur Dei pulchritudine*: oſtendam autem infrà clarè, nî abutamur terminis, ſolam Dei viſionem eſſe fruitionem pulchritudinis illius; ſicut ſolus olfactus eſt fruitio odoris, & ſolus guſtus fruitio ſaporis boni. Ad D. Thomam eodem modo reſpondeo: quoad Bernardum, maximè cùm conſtet illum locis infrà citandis, in ſola viſione conſtituiſſe beatitudinem eſſentialem, ergo amorem tantùm vt illius complementum accidentale ponit.

Abſolutè eis reſpondetur.

Quoad ſubſtantiam verò doctrinæ, minùs mihi placet ea opinio P.Tanneri, quia videtur in eâ relabi in connotata extrinſeca ſæpè à me refutata, & ſpecialiter in hac materia ſuprà, dum egi de carentia dolorum, probans eam carentiam eſſe partem eſſentialem effectus formalis beati; vel certè debere concedi, etiam ſtantibus illis doloribus, ſtare beatitudinem & denominationem beati: nam denominatio beati re ipſa nihil aliud eſt, quàm totus effectus formalis beati; niſi fortè τὸ *denominatio* ſumatur pro voce noſtra, quâ nos illum dicimus beatum; hoc autem eſt omnino impertinens pro puncto præſenti: ſiue enim nos vocemus illum beatum, ſiue non, ipſe in ſe habet beatitudinem, & eſt beatus; vnde malè dicit, illum effectum formalem pendere à conditionibus: illæ enim non conditiones, ſed partes eſſentiales ſunt, ſiue dicantur in obliquo ſiue in recto, de quo haud ſum ſolicitus; quia ſæpè dixi, etiam in hac voce *album* albedinem dici in obliquo; declaratur enim album ſic *habens albedinem*, & tamen certiſſimum, eſt albedinem eſſe partem illius concreti ſeu totius. 22

Reiicitur Tanneri opinio.

Ratio quaſi à priori allata in contrarium non vrget; nam quo ſenſu forma totalis eſt vnita ſubiecto capaci, eo etiam ſenſu effectus formalis communicatur illi ſubiecto. Conſultò dixi *forma totalis*, quia non ſemper vna ſola entitas eſt totalis forma alicuius effectus, ſed hic includit varias res pro forma, aliquas negatiuas, alias poſitiuas; ſic me eſſe Deo gratum, non ſolùm dicit gratiam ipſam, ſed etiam carentiam peccati mortalis; ideóque dicimus hoc modo, Forma ſanctificans duo dicit, carentiam

Ratio à priori pro Tannero non vrget.

Omnia, ſine quibus nõ eſt effectus formalis, ſunt illius conſtitutiua.

carentiam mortalis & gratiam. Quòd ſi ipſam carentiam nolis vocare formam, erit quæſtio de nomine, dum mihi concedes, eſſe aliquid eſſentiale conſtituens illum effectum grati. At hæc diſparitas, quæ fortè deſumitur ex eo, quòd carentia non ſit propriè quid poſitiuum, non habet locum etiam quoad modum loquendi in præſenti: nam cùm gaudium, de quo agimus, non minùs in ſe ſit forma poſitiua quàm ipſa viſio, non video, cur, ſi eâ non data non datur effectus formalis beati, non ſit dicenda non ſolùm quid eſſentiale & intrinſecum ei effectui, ſed etiam forma inadæquata illius, ſeu beatitudo inadæquata, eodem modo quo ipſa viſio.

Ad inſtãtias oppoſitas reſpondetur.

Inſtantiæ in confirmationem adductæ non magis vrgent; nam Æthiops quo ſenſu habet adæquatam formam albi, eo eſt verè albus; habet enim in ſolis dentibus; & hi verè & propriè habent effectum formalem albi, & ſunt albi: quia verò nos, vt eum vocemus album, attendimus ad præcipuas partes corporis, in quibus nullam habet albedinem, clarè inde conſtat, eo ſenſu quo à nobis non vocatur albus, eodem etiam non habere formam albedinis & vnionem illius cum ſubiecto, à quo nos denominationem ſumimus; & non ſolùm ei deeſſe conditionem requiſitam, ſed formam, non aliter ac chartæ bipalmari, vt dici poſſit trium vlnarum, non deeſt conditio, ſed maximè pars eſſentialis eius longitudinis: quia quando nomen ſignificat etiam magnitudinem, v.g. palmum, vlnam, &c. ipſa pars, quæ reſpectu chartæ eſt integralis, reſpectu huius totius vlna v. g. eſt eſſentialis: cùm ergo nos, dum vocamus hominem album, ſignificare velimus albedinem notabilem, certè albedo dentium non eſt tota forma illius concreti quod ſignificamus, ſed pars illius tantùm; & eodem modo dico ad alteram inſtantiam de aquâ ſo-

Eo ſenſu, quo quis non dicitur albus v.g. eodem nõ habet omnia album conſtituentia.

24 lùm habente vnum gradum caloris, quam nos non dicimus calidam, quia hoc nomine denotamus calorem ſenſibilem & notabilem; hic autem ibi non eſt, ergo deeſt pars eſſentialis ſignificata per illam vocem ex communi modo loquendi ad id applicatam. Nullum ergo adducitur exemplum, in quo, ſtantibus omnibus partibus eſſentialibus alicuius totius, non maneat totum, de quo hîc agimus; ergo quo ſenſu dicitur, hominem cum viſione Dei, ablato præciſè eo gaudio, non fore verè beatum; eodem planè modo dicendum erit, gaudium illud eſſe partem huius concreti *beatus*; & cùm aliunde gaudium ſit in ſe nobiliſſima forma, debet illud vocare partialem beatitudinem formalem.

Ablato gaudio de beatitudine, manet homo beatus, ſi maneat viſio Dei.

Hæc dicta ſint quoad conſequentiam doctrinæ; abſolutè autem dico, etiam ablato gaudio illo reflexo ſtare beatitudinem, ideóque illud neque conditionem neque partem beatitudinis eſſe. Quod enim in contrarium dicitur, eſſe magnam miſeriam, violenter impediri ab eo gaudio, & conſequenter non eſſe beatitudinem in tanta miſeria, non ſuadet intentum: ea enim non eſt propriè miſeria, ſed tantùm carentia noui actus, vel, ſi vis, perfectionis alicuius naturaliter conſequentis beatitudinem: ſicut ſi homini negarentur paſſiones diſtinctæ, non propterea deſineret eſſe homo ſimpliciter, licet non eſſet cum omni perfectione ſibi debita; & ſicut de facto animæ ſeparatæ, etiamſi careant magna parte beatitudinis accidentalis, dum carent vnione ad corpus, & conſequenter omnibus operationibus ſenſuum, quæ ſine dubio valdè augebunt voluptatem, non tamen propterea deſinunt ſubſtantialiter eſſe beatæ: idem dico de eo qui careret prædicto gaudio reflexo, quod amplius conſtabit ex dicendis, cùm noſtram ſententiam probauerimus.

Suarij ad argumentum aduerſariorũ reſponſio non probatur.

Aliter reſpondet Pater Suarius, qui ad beatitudinem ſaltem partialiter requirit amorem charitatis erga Deum; ait igitur hunc amorem eſſe reflexum ſupra ſe & ſupra viſionem, quia omnis amor eſt amor ſui ipſius; dum autem ſe amat, amat etiam viſionem, vel quia ea eſt neceſſaria ad illum amorem, vel quatenus viſio eſt perfecta vnio cum amico; amor autem amicitiæ eam vnionem neceſſariò amat, ergo non eſt neceſſum ponere alterum actum diſtinctum proprij gaudij reflexi ſupra viſionem. 25

An omnis amor ſit ſupra ſe reflexus.

Ego tamen arbitror, per hanc reflexionem non ſufficienter reſponderi quæſtioni; & in primis ea generalis reflexio, quam Suarez tribuit omnibus actibus amoris, alibi eſt à me reiecta; eſt enim planè contra experientiam, & ſæpè impoſſibilis, quia ſæpè non cognoſcitur reflexè ipſe actus voluntatis; nihil autem eſſe poteſt volitum quin præcognitum, ergo non poteſt generaliter loquendo admitti talis reflexio.

Quid propriè in præſenti diſcutiatur.

Secundò dico, in quæſtione præſenti non tam inquiri, an gaudium illud de viſione Dei debeat eſſe actus diſtinctus à primo, quàm, vtrùm reuerà ad beatitudinem illud pertineat, ſiue diſtinctum ſiue identificatum cum amore amicitiæ; cui quæſtioni abſolutè dixi non eſſe neceſſarium, ideò addo, maioris claritatis gratia, etiamſi nullo modo daretur talis reflexio nec explicata nec virtualis, prout eam Suarius agnoſcit in quolibet actu amoris, adhuc ſola viſio, aut certè etiam amor charitatis, ſufficerent ad beatitudinem. quod videtur ſufficienter hucvſque probatum.

SVBSECTIO QVARTA.

Satisfit argumentis oppoſitis.

IAm reſtat reſpondere argumentis ſuprà factis; videntur enim oſtendere neminem eſſe beatum niſi per gaudium, aut ſaltem niſi amet eam bonitatem quam poſſidet. Pro quo aduerto, vocem *gaudium* eſſe poſſe æquiuocam; ſignificat enim ſæpè idem quod voluptatem, recreationem, &c. ſæpè idem quod voluntatis complacentiam in aliqua re. Quo poſito dico, in primo ſenſu gaudium non pertinere ad voluntatem; quia voluntas non percipit propriè delectabilitatem obiecti; inſinuaui enim in materia de Angelis, cruciatum & dolorem propriè eſſe actum intellectus & ſenſuum, qui dum experiuntur res aduerſas, formaliſſimè torquentur; vnde è contrario dixi ibidem, voluptatem ſeu delectationem propriè ad intellectum pertinere. Res fiet exemplis manifeſta: Pulchritudo cauſſat voluptatem, recreationem; item cibus gratus, ſuauis muſica, odor fragrans; in tactu res blanda; voluntas non percipit vllo modo ex his obiectis voluptatem vllam immediatè, quia eas non percipit, ſed viſus rei pulchræ, olfactus odoriferæ, tactus rei mollis. & ſic de ceteris, ſunt quæ formaliter recreant, licet poſteà voluntas quaſi reflexè complaceat ſibi in illa delectatione, quam aliæ potentiæ & per illas anima experitur; vnde liceat hîc ad maiorem claritatem exemplum deſumere ex his quæ Caſuiſtæ dicunt in materia pollutionis inuoluntariæ; nam licet hæc à voluntate odio habeatur, & animo ei reſiſtatur, quando naturaliter excitatur, nihilominùs delectationem & voluptatem, quæ prouenit ſeu conſiſtit formaliter 26

Vox gaudium eſt æquiuoca.

Argumenta partialiter vel totaliter beatitudinem in gaudio ponentium ſoluuntur.

Gaudium prout ſumitur pro voluptate, nõ pertinet ad actũ voluntatis, ſed eſt actus intellectus.

in ipſa ſenſatione, non poteſt voluntas impedire, neque ex eo debet quis iudicare ſe conſenſiſſe illi, & peccaſſe, quòd ſenſerit voluptatem.
27 Idem eſt, ſi quis inuitus cogeretur comedere die Veneris cibos alioquin ſibi gratiſſimos; non enim, quia deeſſet conſenſus voluntatis, deeſſet voluptas, quam illi cibi ſecum afferunt; & ſic de muſica & aliis omnibus obiectis delectantibus dicendum eſt; licet ſimul fatear, voluntatis actum, quo quis ſibi complacet in eâ delectatione per intellectum percepta, aut per alterum ſenſum, etiam poſſe dici gaudium in ſecundo ſenſu; quia per ſe illa complacentia etiam recreat animam formaliter aliquo modo.

Declaratur, quomodo Deus per viſionem poſſideatur.

Hinc dico, Deum vt obiectum pulcherrimum, ſuauiſſimum, dulciſſimum, ac continens infinitè nobiliori modo omnem bonitatem obiectorum ſenſus, & aliarum creaturarum, non cauſſare homini voluptatem & recreationem ac gaudium, niſi formaliter media cognitione intuitiua ipſius, quam liceat vocare & viſionem, & auditionem, & tactum, & guſtum, & olfactum Dei; quatenus eminentiori incomparabiliter modo, quàm noſtri ſenſus percipiant hæc obiecta delectabilia, illa percipit quidquid pulchrum, honeſtum, delectabile, amœnum, dulce, &c. in Deo cum infinitis perfectionibus & ſine vlla imperfectione reperitur. Hæc perceptio eſt recreatio, eſt gaudium, eſt voluptas, eſt felicitas, eſt denique æterna beatitudo, etiam antequam voluntas per complacentiam reflexam libenter habeat eam poſſeſſionem, recreationem, voluptatem, &c.

Quo ſenſu beatitudo à Chriſto vocetur gaudiū.

Hinc dico, meritò homines ex communi apprehenſione beatitudinem ſemper nomine gaudij ſignificare, non quia ea conſiſtat in actu voluptatis, ſed ob rationem proximè datam: inde etiam meritiſſimè Chriſtus Dominus in eam nos vt in gaudium inuitat, ſicut qui alterum inuitaret ad conuiuium, ad ſpectacula, ad muſicam, meritò ad gaudium inuitaret; cùm tamen, vt oſtendi manifeſtè,
28 nec cibus, nec ſpectacula, nec muſica aliter percipiantur, aut recreent formaliter, quàm dum guſtantur, videntur, audiuntur.

Etiā in auaro iſta qualiſqualis beatitudo ad intellectum pertinet.

Ad inſtantiam ex auaro facilè reſpondeo, etiam in illo totam fictam beatitudinem qualemqualem ferè in intellectu conſiſtere; apprehendit enim, ex læſione haud dubiè cerebri, poſſeſſionem diuitiarum eſſe ſummum bonum; quo ſuppoſito, ipſum cognoſcere, ſe habere eas ſummas diuitias, eſt formaliſſima eius beatitudo; & ea cognitio eſt quæ ipſum recreat, & quæ, ſuppoſita falſa apprehenſione, de ſumma bonitate in eis reperta reddit

Id declaratur.

lætum, beatum, &c. Vbi non ipſa poſſeſſio diuitiarum poteſt dici formaliter beatitudo; nam etiamſi diuitias nullo modo poſſideret, ſi tamen inuincibiliter crederet illas ſe habere, eodem modo eſſet lætus, & eâ ficta beatitudine beatus, ac ſi re ipſa eas poſſideret; ergo poſſeſſio præciſè concurrit vt obiectum & non vt forma; delectatio autem voluntatis ſicut non eſt formalis perceptio eius obiecti, ita neque eſt quod recreet illum, ſed id quo placet auaro ea poſſeſſio & recreatio: & hinc reieci ſuprà eos recentiores, qui viſionem beatam dixerunt tantùm eſſe obiectum proximum beatitudinis, gaudium verò eſſe formalem beatitudinem; reieci, inquam, nam ſi id ita eſſet, caſu quo gaudium ſine viſione maneret, deberet manere tota beatitudo formalis, tota voluptas, recreatio, &c. quod haud dubiè omnino repugnat, cùm ſaltem maxima pars (vt immediatè antè oſtenſum eſt) formalis recreationis in eâ viſione conſiſtat, ſicut auditio muſicæ, & guſtus ac tactus ipſe non eſt obiectum delectans, ſed delectatio ipſa formalis.

Denique, quod dicitur, neminem poſſe eſſe beatum ex poſſeſſione eius quod non amat, non multum vrget: nam quando res illa, quæ poſſidetur, per ſeipſam independenter ab amore vllo reflexo recreat formaliter, tunc non eſt neceſſarius reflexus amor illius; vt in ipſo gaudio reflexo, in quo hi ponunt beatitudinem, manifeſtè conſtat? quia enim illud per ſe affert formaliter voluptatem, illud eo ipſo beatificat ſine reflexo gaudio de illo, alioquin daretur proceſſus in infinitum gaudiorum reflexorum; qui omnino repugnat. Fateor eo ipſo quo quis diſplicet in re quam poſſidet, non poſſe habere ex illa formaliter integram beatitudinem, quia tunc eam apprehendit vt ſibi malam, & inde fit vt triſtetur poſſeſſione illius, & conetur eam à ſe excutere. At diſplicere in eâ re, & conari eam non habere, non eſt idem ac non habere gaudium reflexum de illa; poteſt enim non gaudere, quia non habet vllam reflexam cognitionem, non tamen ideò conatur eam à ſe abiicere, aut in illa ſibi diſplicet. Vnde ſummùm inde infertur (quod haud inuitus fatebor) carentiam diſplicentiæ in viſione eſſe partem beatitudinis, ſicut diximus ſuperiùs de carentia aliorum malorum, peccati v.g. & tormentorum inferni, ac ſimilium. 29

Quomodo quis poſſit eſſe beatus ex poſſeſſione eius quod non amat.

SECTIO QVINTA.

Sententia ponens beatitudinem in viſione & amore amicitiæ erga Deum.

IN hanc ſententiam conueniunt Albertus, Argent. Richardus, Gabriel, Paludanus, Marſilius, Hugo Victorinus, Vega & Corduba apud Suarium ſect. 2. numero 24. quibus ipſe ſubſcribit numero 51. Fundamenta pro hac ſententia eſſe poſſunt ea, quæ afferuntur, ad probandum viſionem pertinere ad beatitudinem, inſuper quæ pro Scoto, ad probandum eam conſiſtere in amore; nam ſaltem videntur euincere, inadæquatè in quolibet ex illis conſiſtere beatitudinem: additur etiam in confirmationem illa Bulla Benedicti XII. de quâ ſuprà, multa etiam loca Patrum, maximè Auguſtini lib. 1. de Motibus Eccleſiæ; vbi expreſsè docet, *Nec qui non habet quod amat, nec qui habet quod non amat, beatum eſſe:* vnde ibi concludit eſſe vitam beatam, cùm id quod eſt hominis optimum & amatur & habetur: quod etiam Bernardus Epiſtola 9. tradidit. Rationem adducit Pater Suarius; quia, vt ait D. Thomas, æterna felicitas requirit coniunctionem amicitiæ cùm Deo; quia cùm ea felicitas non ſit homini connaturalis, debet fieri connaturalis per charitatem. Confirmatur Primò: Sine charitate non perfectè quis coniungitur cum Deo, quia eſt obiectiua beatitudo; ergo ſine charitate non eſt perfecta Dei poſſeſſio. Secundò confirmatur: Amor amicitiæ eſt in ſuo genere valdè perfectus & immediatè coniungens cum Deo, vltimóque appetibilis; & nihil eſt quo probetur, eum non eſſe partem beatitudinis; non ergo eſt, cur id debeat negari. Porrò nihil eſſe, quo id impugnetur, oſtenditur reſpondendo obiectionibus in contrarium: quarum Prima eſt, quòd hic amor poſſit etiam in via reperiri, reſpondetur eâ probari, illum ſolum non conſtituere beatitudinem; at eum non eſſe partem beatitudinis ſimul cum 30

Beatitudinē in viſione & in amore amicitia erga Deum ponūt Albertus, Argent. Richardus, &c.

Ratio Suarij.

Confirmatio Prima eiuſdem.

Secunda.

Obiectiones contra conſtitutiuum beatitudinis per charitatem ſoluuntur.

Prima.

cum viſione non oſtendi vllo modo. Imò inde probat Suarius, illum pertinere ad beatitudinem, quia tam in via quàm in patria ille requiritur ad debitum ſtatum hominis cum Deo; & id poteſt vrgeri ex illis quæ diximus nos ſuprà, ſcilicet illum, qui eſſet inimicus Dei, non fore beatum, etiamſi ſimul Deum videret; ergo beatitudo poſtulat amicitiam cum Deo.

Secunda.

Secunda eſt, hic amor reſultat ex viſione, ergo ſupponit beatitudinem; verùm hæc nihil etiam obeſt: rectè enim poteſt vna pars alicuius totius oriri ab altera comparte. Sic enim forma ſimul cum materia conſtituit compoſitum; & tamen forma materialis producitur à materia.

Tertia.

Tertia, viſio præcontinet in actu primo amorem, ergo viſio eſt tota eſſentia beatitudinis. Reſpondetur negando conſequentiam, quia beatitudo requirit ipſum actum ſecundum amoris. Contra hanc ſententiam ſolùm videntur poſſe militare, quæ adducuntur pro ſententia conſtituente beatitudinem in ſola viſione, quæ ſectione ſequenti examino; vbi de hac ſententia iudicium fero, & totam quæſtionem decido.

SECTIO SEXTA.

Prima pars noſtræ ſententiæ.

Beatitudo ſupernaturalis præcipuè conſiſtit in viſione. Ratio eſt, quia beatitudo eſt ſpecies delectationis, quæ obtinetur maximè per cognitionem.

DIxi & oſtendi diſputationis huius initio, totam hanc quæſtionem ferè eſſe de ſolo nomine: vt autem quæ ſunt de re ſeparemus à vocibus, & quis modus loquendi ſit probabilior appareat, Concluſio ſit, Deus poſſidetur præcipuè per viſionem. Pro quo, ne fiat quæſtio de voce *poſſeſſio*, aduerto, beatitudinem eſſe ſpeciem delectationis & voluptatis; id enim omnes homines intelligunt beatitudinis nomine, licet ea voluptas ſeu delectatio debeat eſſe honeſtiſſima. Hinc infero, ad beatitudinem non attendi quæ ſit perfectiſſima Dei poſſeſſio ſiue phyſicè ſiue moraliter; quod manifeſtè inde conſtat, nam vnio hypoſtatica in omnium ſententia eſt longè & quodammodò infinities perfectior poſſeſſio phyſica & moralis Dei quàm viſio & amor; nam per eam vnionem intrinſecè conſtituitur humanitas Deo vnita & ſuppoſitata phyſicè per diuinam perſonalitatem; item in genere amoris redditur infinitè etiam ſancta, Deo placens, amabilis: & Chriſtus vt homo eſt Filius naturalis Dei, & tamen nullus dixit, hanc vnionem eſſe eſſentialem beatitudinem, imò nec partem illius; cuius rationem ego aliam non video quàm, quòd ea vnio ſecum formaliter nullam voluptatem, recreationem nullam afferat, imò poſſit produci de nouo in ſubiecto eo planè inſcio, beatitudo autem debet eſſe aliquid formaliter recreans exhilarans perſonam.

32 *Ad beatitudinem nō requiritur perfectiſſima poſſeſſio, ſed maximè delectabilis.*

Cur vnio hypoſtatica non ſit beatitudo.

Quòd enim Pater Vaſquez diſp. 8. cap. 3. ait, ideò vnionem hypoſtaticam non eſſe beatitudinem, quia non eſt operatio noſtra, non placet: nam licet humanitas efficienter eam vnionem produceret, non eſſet ideò vllo modo beatitudo; ſicuti è contrario, ſi per poſſibile, vt ego omnino cenſeo, vel per impoſſibile, vt alij putant, viſio beata non producta ab homine, illum tamen redderet clarè Deum videntem; non minùs ad beatitudinem pertineret quàm iam; ergo quòd vnio hypoſtatica ſiue vel non ſit operatio noſtra per accidens omnino ſe habet ad punctum beatitudinis: ratio ergo reducenda eſt ad id quod inſinuaui, ſcilicet, quòd beatitudo debeat eſſe quædam quaſi fruitio ſummi boni, quod non habet vllo modo ea vnio. id autem præcipuè conuenire viſioni beatæ, num. 27. manifeſtè oſtenſum eſt, vbi declaraui, quomodo voluptas propriè in ſola potentia cognoſcitiua conſiſtat; 33 vbi etiam explicui, quomodo viſio ſit fruitio totius bonitatis diuinæ, ſicut tactus eſt fruitio rei blandæ & gratæ; auditus eſt fruitio muſicæ, &c. ſeu, nè dicant mihi, fruitionem ad voluntatem pertinere, illæ ſenſationes ſunt perceptiones formales delectabilitatis, quæ eſt in obiecto; & conſequenter illæ ſolæ ſunt formales recreationes & delectationes; ergo in hoc ſenſu negari nequit, quin viſio beata ſit præcipua & maxima Dei poſſeſſio, prout debet per beatitudinem poſſideri.

Illatio ex dictis.

Hinc infero Primò, rationes, quibus vtuntur Thomiſtæ & alij communiter, qui beatitudinem in ſola viſione conſtituunt, non eſſe vllo modo efficaces, quia non tangunt punctum difficultatis; ſed ex aliis capitibus diſparatis id videntur velle probare, vt breuiter oſtendo.

SECTIO SEPTIMA.

Diſcutiuntur varia aliorum argumenta.

Thomiſtarum & aliorum nobiſcum in viſione beatitudinem ponentium rationes oſtenduntur inefficaces.

PRimum eſt: Viſio eſt longè nobilior quàm amor, ergo illa ſola eſt beatitudo. Certè conſequentia hæc dupliciter eſt mala; & quia iam dixi in puncto beatitudinis non attendi ad eam maiorem phyſicam perfectionem, alioquin vnio hypoſtatica, quæ eſt longè perfectior poſſeſſio Dei, phyſicè loquendo, deberet eſſe tota beatitudo, cùm tamen nec quidem partialis ſit; vnde ego, etiamſi phyſicè amor eſſet melior viſione, non ideò eum dicerem beatitudinem. Secundò, ea conſequentia eſt mala, quia poſſet beatitudo coaleſcere ex viſione perfectiori & amore imperfectiori; ita homo coaleſcit ex anima nobiliori & materia prima ignobiliori quàm ſit anima, ergo ex maiori viſionis perfectione non poteſt inferri, eam ſolam eſſe beatitudinem.

34 *Quomodo intelligendum, quòd ſolus intellectus trahat res ad ſe.*

Secundum argumentum eſt: Solus intellectus trahit res ad ſe, vel, iuxta alteram rationem, ſolus intellectus facit res præſentes, & ſolius intellectus actus fit per aſſimilationem; ergo ſolus ille habet, quòd ſit poſſeſſio Dei, & conſequenter beatitudo. Hanc rationem virtute triplicem Pater Suarius dicit optimè probare, viſionem eſſe partialem beatitudinem, non tamen quòd ſit totalis: ego dico nec primum probare, nam vnio hypoſtatica facit longè nobiliori modo rem præſentem, & trahit magis ad ſe Deum, quia phyſicè illum trahit; & tamen non ideò vnio eſt, nec quidem partialis beatitudo. Quod de aſſimilatione dicitur non vrget, & quia eſt metaphoricus modus loquendi, quo re ipſa nihil aliud denotatur, quàm per cognitionem declarari ea omnia quæ habet obiectum; per hoc autem, niſi ad meam rationem veniatur, non dicitur vllo modo, cur ea viſio debeat eſſe beatitudo.

Vaſquez argumentum.

Tertium aliorum argumentum eſt (quo & Vaſquez vtitur diſput. 10. cap. 6.) Primum obiectum voluntatis non poteſt eſſe ipſemet actus voluntatis; non enim habet ſe reflexè pro obiecto; ergo debet eſſe aliquid aliud; ergo vltimus finis, quod eſt primum obiectum, non poteſt eſſe actus voluntatis. Hanc rationem diſcutit fusè Suarez. Breuiter dico eâ non probari, beatitudinem formalem non eſſe actum voluntatis, ſed obiectiuam, id eſt Deum ipſum. quod libenter fatebitur Scotus. Secundò, non probatur illum non eſſe inadæquatam beatitudinem, quia ex viſione, quæ eſſet vltimum obiectum amatum, & ex ipſo amore, poſſet vna

vna beatitudo totalis conflari. Tertiò, patitur inſtantiam, vt benè ibi Suarius. Sicut enim Caietanus dicit, primum obiectum amabile non eſt actus
35 voluntatis; ita dicit Scotus, primum obiectum cognoſcibile non eſt actus intellectus, ſed primum obiectum cognoſcibile eſt beatitudo, &c. ergo æqualiter retorquetur in Vaſquez & Thomiſtas.

Durandi. Quartum argumentum Durandi apud Suarium ſuprà, quia appetitus non eſt propter ſe; nemo enim appetit propter appetendum; ergo eſt propter aliud, ergo aliud ab appetitu debet eſſe vltimus finis. Benè oſtendit Suarez, hoc argumentum ſummum probare, appetitum concupiſcentiæ debere eſſe circa aliquod bonum proprium; at de appetitu ſeu amore amicitiæ nihil probat: cur enim non potero Deum vt in ſe bonum amare, & per illum amorem formaliter reddi beatus? quod verò negat Durandus, talem amorem eſſe poſſibilem, parum habet probabilitatis. de quo alibi. Quòd item vlteriùs dicat, illum, quia Deo debitum, potiùs eſſe meritum quàm beatitudinem & præmium, non vrget; quia per hoc vt ſummum probatur, illud non eſſe adæquatam beatitudinem. Omitto ſolutionem Suarij ad hoc vltimum, *Solutio P. Suarij.* quòd ſcilicet in patria ille amor ſit neceſſarius, & conſequenter poſſit habere rationem præmij; hanc, inquam, omitto, quia difficulter intelligitur, quòd idem amor ſit præmium adæquatum ſui, per hoc ſolum quòd fiat neceſſariò; nam ea neceſſitas non facit amorem meliorem aut delectabiliorem homini, ergo nec conſtituit illum in ratione præmij: quale enim eſſet præmium pro obſequio, cogere ad durandum perpetuò in eo obſequio? Denique, quod tertiò replicat Durandus, *Tertia replica Durandi reiicitur.* beatitudinem eſſe commodum noſtrum ideóque non poſſe conſiſtere in amore amicitiæ quam obiectionem etiam Vaſquez tangit ſuprà cap. 6. non vrget, quia ipſemet amor, qui Deum reſpicit propter ſe, eſt formaliſſimè nobis valdè commodus, ſicut ipſa viſio beata; quæ ſine dubio non reſpicit
36 noſtrum commodum, ſed Deum propter ſe, eſt tamen formalis noſtra commoditas in ſententia Durandi, ergo quoad hoc nulla eſt ſpecialis difficultas in amore amicitiæ præ viſione.

D. Thomæ & commune argumentum ex neceſſaria prioritate viſionis ante amorem. Quintum argumentum D. Thomæ & commune eſt, quia omnis actus voluntatis vel antecedit conſecutionem boni per modum deſiderij, vel ſequitur conſecutionem per modum gaudij, ergo numquam poteſt eſſe conſecutio boni. Quòd ſi dicas, Amor, qui eſt medius inter deſiderium & gaudium, poteſt eſſe conſecutio obiecti; contrà vrgetur, nam amor eſt de ſe indifferens, vt obiectum *Amor eſt indifferens ad obiectum abſens & præſens.* ſit præſens vel abſens, ergo non poteſt eſſe conſecutio illius: ſi vlteriùs reſpondeas, Saltem in patria, quatenus eſt durabilis, erit conſecutio Dei; contrà adhuc, quia vt ſit durabilis iam debet ſupponere viſionem Dei, per quam Deum conſequimur; ergo amor non eſt conſecutio, ergo nec beatitudo. Huic argumento concedit Suarius, benè *Benè à Suario hoc argumentum ſoluitur.* probari beatitudinem non conſiſtere in ſolo amore, quia iam ſupponit eam qualemqualem conſecutionem; negat tamen probare, ſolam viſionem eſſe beatitudinem, quia illa prima poſſeſſio per viſionem poteſt eſſe inadæquata beatitudo, altera item poſterior inadæquata: non enim repugnat, vt dixi ſuprà, ex duabus rebus vna altera priore conſtitui aliquod totum; forma enim equi poſterior quàm materia conſtituit cum illa equum. Sufficiens & bona ſolutio; ego verò adhuc dixerim, nec probari viſionem eſſe inadæquatam beatitudinem, quia poſſet dici, ideò eam requiri ad amorem, non quia ſit propriè poſſeſſio Dei, ſed quia nihil eſt volitum quin præcognitum: ſicut vt cum amico coniungar affectu amicitiæ requiritur cognitio amici, quæ tamen propriè loquendo non eſt poſſeſſio illius; ergo ex neceſſitate viſionis ad 37 amandum Deum non poteſt ſufficienter oſtendi, eam viſionem eſſe nec quidem inadæquatam beatitudinem.

Hæc ſunt omnia argumenta quæ fieri ſolent communiter ad probandum, viſionem ſolam eſſe beatitudinem, quæ inefficacia eſſe manifeſtè ex dictis conſtat; & apparet, niſi recurrendo ad noſtram rationem ſuprà fusè traditam, non poſſe oſtendi, præcipuam poſſeſſionem Dei, prout ad beatitudinem requiritur, eſſe viſionem.

SECTIO OCTAVA.

Vltima pars noſtræ ſententiæ.

IAm nunc dico Secundò, Amor amicitiæ licet ſit poſſeſſio Dei quaſi moralis in ordine ad affectum, non tamen ideò pertinet propriè ad eam delectabilitatem ac voluptatem quam beatitudo formaliter dicit, quia is non eſt fruitio vllo modo bonitatis & pulchritudinis Dei, vt ex dictis ſuprà ſufficienter videtur probatum; ideò probabile eſt, illum non pertinere ad beatitudinem propriè, ſicut vnio hypoſtatica, non obſtante, quòd in genere phyſico (vt oſtendi ſuprà) nobiliſſimè coniungat cum Deo, ſanctificet, conſtituátque amicum Dei, non tamen ideò beatitudo nec inadæquata dicitur; ergo ex eo, quòd amor amicitiæ in eo genere conſtituat hominem perfectum, & Deo coniunctum, non ſequitur debere eſſe inadæquatam beatitudinem; aliud autem caput ego non video, ratione cuius poſſit dici beatitudo, ergo non eſt dicenda. & hæc ſententia eſt in ſcholis maximè celebris. Ita enim cum D. Thoma ſentiunt omnes Thomiſtæ apud Suarium ſuprà num. 6. & ad illa Chriſti Domini verba, *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum verum*, Ioan. 17. id etiam videntur ſentire Origenes, Auguſtinus, Innocentius III. Laurentius Iuſtinianus, Ambroſius & Rupertus: quos duos vltimos putat Suarius poſſe aliter explicari. Ego quidem citò hos auctores, non quia putem ex eorum explicatione ſuaderi ſufficienter, cum locum Ioan. 17. pro noſtra ſententia ſtare; nam valdè probabile eſt, ibi Chriſtum de beatitudine huius vitæ locutum, vt ex his quæ addit, *& quem miſiſti*, &c. colligitur: nam ad beatitudinem eſſentialem non requiritur per ſe viſio myſterij incarnationis. Ideo ergo cito eos Patres, vt ſaltem colligatur, ipſos ſenſiſſe, ſolam viſionem eſſe beatitudinem; quo haud leuiter confirmatur noſtra ea concluſio, etiamſi locus Scripturæ, quem illi citant, non ſtet pro nobis.

Quid de amore amicitia. *Amor Dei qui non pertinet ad delectabilitatem, non eſt proprie beatitudo.*

38

Dico tamen Tertiò & vltimò, probabile eſſe, etiam amorem amicitiæ, licet minùs principaliter, complere beatitudinem; in quo Patri Suario, & his quos ſectione 5. citaui, acquieſco. Fit autem hæc concluſio maximè probabilis, propter multorum Patrum, qui apud Suarium videri poſſunt, auctoritatem; & ſatis inſinuatur id in eâ Extrauaganti Benedicti XII. & in Catechiſmo ſuprà citatis. Denique huius rei rationem ex dictis ſuprà ſic formo: Quia licet præcipua fruitio Dei conſiſtat in ipſa viſione, vt explicuimus, negari nequit, in nobis etiam non ſolùm præſentiam rei amatæ, ſed ipſummet illius amorem aliquam formaliter afferre voluptatē: & ſanè tunc verè fruitur quis

Amor amicitia minùs propriè poteſt dici complere beatitudinē. *Ipſe amor aliquam voluptatem formaliter affert.*

quis amico, cùm ſimul illum amat, & præſentem habet: vt eius bonis frui poſſit. Idem clarè cernitur inter ſponſos, qui tunc ſe beatos reputant, dum ſe amant, & mutua præſentia fruuntur: illa enim bonitas, ſeu ea pulchritudo non amata, licet eſſet præſens, non cauſſaret tantam voluptatem. Neque id reiicitur per ea, quæ hucuſque in fa-
39 uorem viſionis dicta ſunt; nam ſolùm eis probatur, magis principaliter in viſione conſiſtere poſſeſſionem Dei; non autem oſtenditur, ipſum amorem amicitiæ non complere eam beatitudinem.

Tanneri obiectio ſoluitur.

Obiicies cum Tannero: Amor amicitiæ transfert amantem in amatum, ergo non tam eſt poſſeſſio Dei quàm amiſſio ſui & tranſlatio in Deum; ergo non poteſt eſſe nec partialis beatitudo. Suprà inſinuaui, P. Tannerum haud ita conſequenter docere, totam eſſentiam beatitudinis conſtituit in ſola viſione, & poſteà requirere amorem tamquam conditionem, vt ea viſio reddat beatum. quod in aliis auctoribus etiam reprehendit P. Vaſquez ſuprà c.10. & Suarius ſect. ſuprà ſæpè citata. Iam autem miror, quòd per eam metaphoricam locutionem velit excludere amorem à conceptu poſſeſſionis Dei, cùm etiam eodem modo videatur excludendus à ratione conditionis requiſitæ, vt viſio conſtituat beatum: quomodo enim amiſſio ſui ſeu traditio ſui erit conditio, vt homo ſit beatus? vel ſi poteſt eſſe conditio, cur non poterit eſſe partialis beatitudo? Reſpondeo, etſi amor ſit tranſlatio ſui, nihilominùs eſſe coniunctionem cum re amata, aut poſſeſſionem illius: dupliciter enim cum amico abſente poſſum coniungi, vel vocando illum ſiue trahendo ad me; vel ſi ego ipſe ad illum veniam. Primum fit per cognitionem, ſecundum per amorem; ad coniunctionem autem vtriuſque ſeu poſſeſſionem mutuam, quod idem eſt, apparet idem etiam eſſe, me ad illum ire, ac eum ad me venire; ergo etiam ad metaphoricas locutionés recurrendo, nihil efficit in puncto præſenti magis pro viſione quàm pro amore; debet ergo ad explicationem & fundamenta noſtra ſuprà poſita res tota deuolui.

Amor ſi excluditur à ratione beatitudinis, excludendus à ratione conditionis eſſentialis beatitudinis.
Amor eſt coniunctio cum re amata.
40

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA.

Qualis debeat eſſe Dei viſio quæ beatitudinem conſtituat.

1
Qualis ſit viſio beatifica.

MVLTA ſub hoc titulo continentur à nobis tractata præcedenti tomo: quæcumque enim ſpectant ad qualitatem viſionis beatæ fusè explicata ſunt à diſput. 4. ſpecialiter autem, dubium illud; quod huc maximè videtur pertinere, an viſio ſolius eſſentiæ, an relationum, an attributorum, &c. ſit ſufficiens ad beatificandum, ibi diſcuſſum eſt: nunc breuiter, ne huic materiæ propriiſſima deſit controuerſia, illud explico.

Quæ ſub hac quæſtione cõtinentur.

SECTIO PRIMA.

Quid de viſione perſonarum & attributorum.

Quæſtio hæc maiori ex parte eſt de voce.

IGitur eo loco dixi, quæſtionem hanc magna ex parte eſſe de nomine; nam re ipſa circa varietatem earum viſionum poſſibilium concordant ferè omnes inter ſe; quæ autem ex illis dicenda ſit beatitudo, ad vocem pertinet. Ibidem autem oſtendi, etiamſi viſio beata non poſſit obiectiuè præſcindere inter attributa diuina, nihilominùs poſſe aliquando tam imperfectam eſſe, vt non poſſit dicere; an Deus ſit trinus, an ſit omnipotens, an intelligens, &c. quod ibi oſtendi ex noſtris viſionibus, quæ licet non ſint præciſiuæ, tamen ita poſſunt eſſe imperfectæ; vt vna non diſtinguat, an res viſa ſit albedo, an ſit nigredo; licet re ipſa & immediatè æquè attingat rationem albedinis, ac rationem coloris vt ſic. Idem contingit in auditione ſoni, in olfactu, &c. ſæpè enim ita imperfectæ ſunt prædictæ ſenſationes, vt non diſtinguant ſua obiecta; ergo ſine præciſione obiectiua poteſt dari viſio Dei ita confuſa, vt perſonarum trinitatem non diſtinguat.

Viſio beata poteſt eſſe tã imperfecta, vt non poſſit dicere, an Deus ſit trinus, &c.

2
Ex defectu huius obſeruationis multi grauiter allucinantur.

Hanc doctinam non notarunt multi, qui, ex eo quòd viſio non ſit præciſiua, dixerunt, non poſſe Deum videri ſine relationibus; & putarunt impertinenter hîc quæri, an viſio ſolius eſſentiæ beatificet; cùm neceſſariò omnis viſio eſſentiæ ſit etiam viſio perſonarum; dico eos non conſideraſſe hanc doctrinam: nam quoad punctum præſens, ſi videns Deum non poteſt reddere rationem perſonarum, etiamſi eas immediatè attingat, tam eas ignorat, ac ſi obiectiuè non tangeret, ſicut in ſententia admittente præciſiones in cognitione abſtractiua creata; eas verò negante in intuitiua (quæ eſt ferè communis doctrina) certè qui videns eminus albedinem, non poteſt dicere qualis ſit color, tam dici poteſt ignorans rationem albedinis, licet non præſcindat obiectiuè, ſed ſolùm formaliter, quàm qui noſcens animalitatem ſine rationalitate, dicitur ignorare eam rationalitatem, à quâ præſcindit obiectiuè; ergo, vt inquiramus; vtrùm viſio ſolius eſſentiæ beatificet, ſufficit, quòd ex confuſione, vel ſi hanc vocem formidas in viſione, ex exigua valdè claritate illius, non poſſit reddere rationem de Deo vt trino, licet ex parte obiecti attingat Trinitatem; nam quoad hoc idem eſt, ac ſi ex parte obiecti ea viſio eſſet præciſiua: præterquam, quòd eodem loco oſtendi, inter ea prædicata diuina, quæ habent diſtinctionem virtualem magnam in ordine ad prædicata contradictoria, optimè cohære, imò neceſſariò ſæpè debere concedi eas præciſiones obiectiuas; inter relationem autem & eſſentiam talem diſtinctionem dari fusè eo tomo oſtendi, maximè diſputatione præuia ad myſterium Trinitatis. Conſtet ergo, ſiue ob præciſiones obiectiuas ſiue ob formales, locum habere diſputationem præſentem, an ſcilicet ſola viſio eſſentiæ beatificet.

Quoad punctum præſens idem is ſiue ſit præciſio formalis, ſiue obiectiua.

Inter quæ prædicata diuina poſſit eſſe præciſio.

3
Difficultas hæc omnibus communis.
Quorumdam obſcura concluſiones.

Nonnulli graues auctores minùs clarè in hac re locuti duas ponunt concluſiones: in prima; Deum trinum & vnum eſſe primarium & adæquatum obiectum noſtræ beatitudinis docent; concluſione verò ſecunda addunt, eſſentiam ſolam eſſe ſufficientem ad noſtram beatitudinem, relationes verò etiam concurrere ad ſubſtantialem & perſonalem conſtitutionem illius obiecti. quod ſic declarant. Deus eſt obiectum beatitudinis, ergo eodem modo aliquid pertinebit ad conſtitutionem

obiecti beatifici, quo pertinet ad conſtitutionem Dei; ſed relationes non ſunt de conceptu eſſentiali Dei, licet conſtituant obiectum quaſi perſonale; vnde concludunt, relationes licet non ſint de conceptu eſſentiali obiecti beatifici vt talis, includi tamen in illo intrinſecè & ſubſtantialiter.

Non cohærent inter ſe.

Ego ſanè haud facilè poſſum intelligere, quomodo iſtæ duæ concluſiones cohæreant, imò in ſola ipſa ſecunda aliqua videtur eſſe repugnantia: nam licet ex parte Dei ſit conſtitutio eſſentialis & perſonalis, & meritò poſſit dici, relationes eſſe de conſtitutiuo perſonæ, non verò Deitatis, vnde rectè inferatur, viſa ſola eſſentia videri Deum in
4 eſſe Dei, non verò in eſſe perſonæ; in ordine tamen ad beatitudinem tota hæc diſtinctio videtur impertinens: non enim vertimus in dubium, an viſa eſſentia videantur etiam perſonæ; ſed, an illa ſola viſio eſſentiæ ſufficiat ad ſatiandum hominem, & conſequenter ſola ea ſit beatitudo. Huic autem difficultati non reſpondetur per hoc, quòd relationes conſtituant obiectum beatificum in eſſe perſonæ, &c. debet ergo directè vnum è duobus dici; vel cum Scoto, *Sola eſſentia ſufficit*; vel cum Caietano & Thomiſtis, *Non ſufficit*. nec video medium, quod inter has duas ſententias putant hi auctores ſe tenuiſſe. Fortaſſe voluere docere de facto, per omnem viſionem beatam videri omnes relationes, non tamen id eſſe neceſſarium ad ſubſtantialem beatitudinem, ſed ad augmentum quoddam illius; at hoc ipſum docet de facto Scotus; & conſequenter iam non defendunt ſententiam mediam: prærerquàm quòd, cùm dicant ad ſubſtantiale & intrinſecum conſtitutiuum obiecti vt talis pertinere relationes, iam eo ipſo inſinuant requiri eſſentialiter. Quid enim magis eſſentiale eſt alicui, quàm id quod eſt de intrinſeco & ſubſtantiali illius vt talis conſtitutiuo? vnde
5 videntur hi apertè ſententiam ſolam Caietani defendere; cùm tamen in reſponſione ad vltimum argumentum illius expreſsè dicant, ſi per impoſſibile quis videret Deum ſine relationibus, illum debere quietum & contentum eſſe, ac proinde futurum beatum, ſolámque futuram in eo differentiam ab altero qui videret relationes; qualis eſt inter magis & minùs beatum. hæc illi. Hæc autem differentia prouenit etiam formaliter ex viſione plurium & pauciorum creaturarum in Deo; quas tamen ipſe nullo modo ad obiectum beatificum pertinere cenſet. ex quibus omnibus apparet difficulter horum ſententiam explicari.

Scotus ſolam eſſentiam viſam beatum reddere dicit. Caietanus docet, relationes diuinas debere etiam videri à beato.

Difficilis deciſio huius quæſtionis; & cur.

Quidquid verò de illa ſit, dico, haud facilè in hoc puncto quidquam pro vlla parte decidi poſſe: cùm enim beatitudo ſimpliciter habeat magis & minùs, & qui videt ſolum Deum ita imperfectè vt nullam videat in eo creaturam, ſatiatur perinde, ac qui eumdem ferè infinities clariùs videret, comparando illum cum omnibus creaturis poſſibilibus, infertur manifeſtè, de ratione beatitudinis vt ſic non eſſe, omnia in Deo clarè cognoſcere; quis ergo iam poterit determinare, vtrùm qui eſſentialia prædicata videret, & Deum in ordine ad creaturas multas diſtinctè cognoſceret, etiamſi ex alio capite ignoraret Trinitatem perſonarum, eſſet dicendus ſimpliciter beatus, & ſatiaretur eius appetitus, an non? ſæpe dixi, in rebus, quarum eſſentiæ non conſiſtunt in aliquo certo numero aut ſpecie nobis cognita, non poſſe nos niſi diuinando determinare, quantum è tali re ſufficiat ad illud totum, quantum verò non ſufficiat; quod hîc maximè locum habet in beatitudine, vt adhuc ex dicendis circa alia attributa Dei conſtabit ampliùs. Hoc poſito,

De ratione beatitudinis non eſt, omnia in Deo clarè cognoſcere.

Vtrùm quis non viſa Trinitate perſonarum eſſet ſimpliciter beatus, non facilè decidi poteſt.

Dixi ea diſputatione de viſione, videre Deum ita confusè, vt non eum diſtinguat à creaturis, omnino non ſufficere ad beatitudinem: id quod ex terminis videtur notum, quia tunc perinde eſſet ac ſolam creaturam videre; creatura autem vt talis non eſt ſufficiens obiectum beatitudinis; ergo Deus cognitus ſecundùm eam rationem conuenientiæ non beatificabit. Secundò, nec beatificaret ea viſio, etiamſi Deum paululùm clariùs videret & diſtingueret à creatura, formando conceptum; quòd eſſet ens à ſe æternum & immenſum; quia ea præcisè cognoſcere, parum differt à cognitione, quam nos habemus de Deo etiam in hac vita, quæ tamen nullo modo eſt beatitudo. Pono exemplum, ſi per impoſſibile beatitudo conſiſteret in viſione vnius perfectiſſimæ imaginis Cæſaris v. g. qui illam imaginem eminus ita ſubobſcurè videret, vt non diſtingueret qualis eſſet, nec poſſet dicere, an bona, an mala, ſine dubio non bearetur tali viſione; item qui vicinior adhuc, diſtingueret ita eam, vt dicere poſſet eſſe imaginem Cæſaris: ſi tamen artificium ſingulare & colorum pulchritudinem non benè diſtingueret, abſque dubio adhuc non bearetur,
etiamſi, vt dixi, diſtingueret eam imaginem ab 7
aliis: minùs enim requiritur ad eam diſtinctionem, quàm ad percipiendam voluptatem ex clara illius repræſentatione, maximè ſi, licet ipſa ſigna diſtinctionis videret, non tamen ſatis diſtinctè; ergo Deum perfectiſſimam imaginem (ſic eum voco iam claritatis gratia) ita obſcurè videre, vt licet clarè videatur vt à creaturis diſtincta, eò quod agnoſcitur vt ens à ſe, ſi tamen eius præcipua attributa & perfectiones ſatis clarè & diſtinctè non appareant, non ſufficiet vllo modo ad beandum hominem; quando verò vltra duas iſtas cognitiones accederet alia viſio maioris claritatis, diſtinctè pulchritudinē vel vnius etiam attributi proponens, quia ea pulchritudo eſt infinita, & habet voluntatem obiectiuam infinitam, an ſufficeret ad gaudium perfectum, quod hominem ſatiaret, dicíque poſſet beatitudo, vix poſſum decidere. Dices, Non ſufficeret, quia videns illam eſſet anxius vt videret ceteras perfectiones. Reſpondeo, hoc de anxietate nihil penitus vrgere. Sicut enim infans de facto infinitè propè minorem viſionem habens quàm Chriſtus ſatiatur, & non eſt anxius vt habeat illam maiorem; videt enim ſatis multum, licet non tantum quantum Chriſtus; ita etiam in eo caſu fortè contingeret.

6 Videre Deum ita confusè, vt non eum diſtinguat à creaturis, non ſufficit ad beatitudinē. Ratio huius. Nec cognitio Dei vt entis à ſe æterni, immenſi, ad beatitudinem ſufficit. Simile.

Vtrùm clara viſio vnius attributi diuini, vtpote in ſe infiniti, ſufficiat ad perfectè ſatiandum, non poteſt decidi.

Ratio à priori clara eſt, quia tunc appetitus illius videntis eſſet ordinatiſſimus, & noſceret ſe liberaliter accepiſſe eam viſionem, non anxiaretur, nec appeteret maiorem; ergo ex hoc capite non deficeret ea viſio à ratione beatitudinis. Quid ergo dicendum? Crediderim poſſe nominari beatitudinem, minimam tamen quæ poteſt eſſe; vnde aſcendendo vlteriùs, omnis alia, quæ plura & plura attributa videret, à fortiori eſſet dicenda beatitudo. Ideò denique puto valdè probabile, etiam viſa ſola eſſentia ſine relationibus, futuram ſimpliciter beatitudinem. Quæ eſt ſententia Scoti & aliorum apud Suarium ſuprà; quibus ipſe apertè ſubſcribit ſine eius puncti ſecundi, quia reuerà tunc videretur diſtinctè, licet non cum ſumma diſtinctione poſſibili, infinita pulchritudo & delectabilitas, quæ in eſſentia vt vna reperitur; per hoc tamen non nego; vllo modo de facto ab omnibus

Ratio à priori.

Poſſet nominari beatitudo minima.

Probabile eſt ſolam eſſentiam viſam ſufficere ad beandum.

De facto etiā diſtinctè

perſonas videri à beatis nõ negamus.

nibus beatis diſtinctè videri myſterium Trinitatis, vt dixi eo loco de viſione,

SECTIO SECVNDA.

Obiectiones nonnullæ ſolutæ: & quid de ideis & actibus liberis.

8

Prima obiectio.

Reſpondetur obiectionibus probantibus, non ſufficere ad perfectè ſatiãdum ſolam eſſentiã Dei clarè viſam.

OBiicies Primò cum Tannero, ad beatitudinem quâ talem requiritur, quòd ſit viſio Dei, vt eſt in ſe à parte rei; atqui à parte rei relationes ſunt de eſſentia Dei, ergo illæ debent videri per viſionem quæ ſit beatitudo. Reſpondeo, hoc argumentum pati inſtantiam in virtute productiua leonis v.g. quæ in ſentẽtia ipſius Tanneri eſt eſſentialis Deo; & tamen non eſt neceſſum vt videns Deum eam clarè videat: nam licet nulla creatura in Deo videatur, & conſequenter non videatur clarè, Deum eſſe productiuum leonis, imò fortè beatus ignoret poſitiuè leonem eſſe poſſibilem, adhuc verè beatus eſſet. iam ergo ibi argumentor: Viſio beata eſt viſio clara obiecti prout in ſe eſt, ſed in ſe eſt de eſſentia Dei ea virtus etiam vt productiua leonis; ergo etiam ea vt talis debebit videri; quod tamen falſum eſt, Et negatum ab obiiciente. Abſolutè reſpondeo (vt dixi diſputatione de viſione explicans præciſiones formales quæ in viſione repetiuntur) diſtinguendo maiorem, de ratione viſionis eſſe, vt ſit cognitio rei, prout eſt à parte rei, id eſt, *vt ſit per ſpecies proprias, & nihil cognoſcat quod non ſit à parte rei*, concedo; *vt quæ ſunt à parte rei cognoſcat omni claritate & diſtinctione poſſibili*, nego; ſeu breuius, *vt cognoſcat totum*, concedo maiorem; *vt cognoſcat totaliter*, nego maiorem: poteſt enim, etiamſi ex parte obiecti tangat Trinitatem, ita obſcurè cognoſcere vt de Trinitate non poſſit reddere rationem, perinde ac ſi eam non tetigiſſet obiectiuè, vt dixi ad initium huius difficultatis.

Quo ſenſu omnis viſio ſit cognitio rei prout eſt in ſe.

Secunda obiectio.

Secundò obiicies: Prædicata relatiua non ſunt obiectum minùs præſtans quam eſſentialia, ergo debent videri non minùs quàm eſſentialia. Hoc argumentum etiam patitur inſtantiam in eo prædicato continentiæ leonis, quod etiam eſt præſtans, & tamen non neceſſariò debet videri. Reſpondeo, Licet fortè realiter propter identitatem

9

Quid probet obiectio ſuprà facta.

ea prædicata ſint æqualia, ratione tamen noſtra non eſſe, de quo alibi; quidquid verò de hoc ſit, dico eo argumento probari, poſſe viſionem eorum prędicatorum augere beatitudinem quaſi ex æquo; at non probari, debere omnia videri per quamcumque beatitudinem etiam remiſſam, maximè cùm dixerimus, etiam quodlibet ex eſſentialibus attributis tam eſſe perfectum, vt, eſto ſolùm videretur; ſi tamen clarè & diſtinctè, poſſet beatitudinem cauſſare; vnde è contrario etiam dicerem, ſi relationes clarè poſſent videri ſine eſſentia, eam viſionem futuram beatitudinem.

Tertia obiectio.

Tertiò obiicies: Viſio Dei neceſſariò debet tangere omnia attributa & perfectiones Dei tam relatiuas quàm abſolutas, ergo non poteſt beatificare viſio eſſentiæ ſine viſione relationum. Huic tamen argumento iam eſt ſatisfactum ſuperiùs, & inſinuatum, quomodo ea præciſio poſſit eſſe.

Solutio.

Quarta obiectio.

Quartò poteſt obiici ex Caietano, Ita ſunt relationes de eſſentia Dei, vt non poſſit eſſentia cõprehendi ſine relationibus; ergo beatitudo noſtra debet eſſe viſio etiam Trinitatis. Reſpondeo negata conſequentia; nam noſtra beatitudo non eſt comprehenſiua Dei, alioquin etiam deberet quilibet beatus videre in Deo omnes creaturas poſſibiles; quia reſpectus ad illas ita eſt eſſentialis Deo, vt non poſſit Deus comprehendi, niſi clarè videatur ille reſpectus, & conſequenter ipſæ creaturæ. Certum eſt autem, beatitudinem ſtare ſine viſione omnium, imò & ſine viſione vllius creaturæ.

Ad beatitudinem nõ requiritur comprehẽſio Dei; imo nec viſio vllius creaturæ.

Quintò ex eodem Caietano, Si in Deo eſſet vnica perſona, non eſſet obiectum beatificans natura illius perſonæ ſine perſonalitate; nam finis & principium noſtrum non eſt deitas, ſed Deus; ergo perſona vt talis tunc deberet eſſe obiectum beatificans; ergo etiam nunc perſonalitates ſeu relationes pertinent ad obiectum beans. Obiectioni huic reſpondet Suarius negando conſequentiam; nam ſi eſſet vna tantùm perſona, perſonalitas eſſet de conſtitutiuo Dei, quia eſſet abſoluta; ideò tunc deberet ea videri. Doctrina, cui hæc ſolutio nititur, alibi eſt à me reiecta 1. tomo diſput. 48. à num. 10. vbi contra eumdem Suarium probaui, eodem modo perſonalitatem illam in vtroque caſu futuram de conſtitutiuo Dei. Secundò, videtur hæc ſolutio tacitè innuere aliam doctrinam eiuſdem Suarij, quòd detur ſubſiſtentia communis, per quam nunc conſtituatur Deus; & ratione cuius poſſit de facto dici Deus cauſſa creaturarum & finis noſter, etiam ante perſonalitates relatiuas, ac denique obiectum beatificum. verùm & hanc reieci fusè in materia de Trinitate. 10

Quinta obiectio.

Reſponſio P. Suarez.

Minùs placet.

Aliter ergo reſpondeo Caietano, dicóque, etiam in eo caſu viſionem ſolius naturæ futuram beatitudinem, etiamſi clarè non diſtingueretur tunc perſonalitas; minùs enim tunc ignoraret de Deo ea viſio quàm nunc de facto; tunc enim ſolam vnam perſonalitatem, nunc verò tres; vnde ſi nunc eſt beatus ſine harum cognitione, a fortiori eſſet tunc; hoc ergo argumentum probat rem dubiam per eam quæ adhuc magis eſt dubia.

Meliùs reſpõdetur argumento Caietani.

Sexto & vltimò poſſet obiici ex recentioribus, Aliqua ſunt prædicata quaſi præcipua & capitalia in Deo; qualia ſunt omnipotentia, iuſtitia, relationes, &c. quæ ſi non videantur, non poteſt ſatiari appetitus; quia ſi talia non eſſent in Deo, non maneret tam perfectus quàm nunc eſt; ergo ſi ea non videantur, non ſufficienter videtur Deus ad beatificandum, eſto aliqua prædicata minora, quæque etiamſi Deo per impoſſibile deeſſent, eſſet tamen æquè perfectus ac nunc, ignorarentur à beatis; horum enim viſio non eſſet neceſſaria ad beatitudinem. Hinc explicant hi auctores, cur non ſit neceſſarium ad veram beatitudinem, vt creaturæ videantur in Deo, quia non eſt neceſſum videre diſtinctè earum continentias, quæ ſunt è prædicatis illis minoris momenti. 11

Vltima obiectio.

Hanc doctrinam vt re ipſa falſam & repugnantem in terminis reieci diſput. 9. de viſione à n. 48. oſtendens euidenter, eo ipſo quòd continentia Petri, licet exigua, ſit tamen aliqua Dei perfectio, repugnare, vt, ea ablata & nulla alia ſuccedente, habeat Deus perfectionem tãtam quantam anteà; ergo ex hoc capite nulla aſſignatur differentia inter duas eas perfectiones. Præterea quidquid de hoc ſit, cùm non minùs ablata continentia Petri deſineret omnino eſſe hic Deus; ac ablata paternitate etiam deſineret; & beatitudo viſionis deſumatur in ordine ad hunc Deum qui de facto eſt, non ad alium, qui in eo caſu impoſſibili exiſteret, cur, quæſo, non debebit beatitudo præſens tam vnam perfectionem quàm alteram repræſentare? vel certè ex ea neceſſitate & dependentia Dei ab eis perfectionibus nulla omnino deſumetur

Si continentia Petri eſt de eſſentia Dei, ea ablata non maneret hic Deus.

tur

tur diſparitas. Quòd item hi auctores diſtinguunt attributum omnipotentiæ à continentia, & productiua virtute creaturarum, diſplicet valdè: etenim à parte rei attributum omnipotentiæ nihil aliud eſt, etiam ratione ratiocinata, quàm aggregatum ex omnibus continentiis creaturarum, & vi earum productiua illarum. Malè ergo dicunt hi, omnipotentiam eſſe ex primariis Dei attributis, deberéque videri, continentias verò creaturarum eſſe ex ſecundariis prædicatis, & non eſſe propterea neceſſarium vt per viſionem noſcantur.

Ad obiectionem reſpondetur. Ad obiectionem ergo dico, Etiamſi relationes quoad punctum perfectionis ſint longè maiores quàm continentia Petri ſolitariè ſumpta, quoad neceſſitatem tamen eſſendi in Deo & dependentiam Dei ab eis, eſſe omnino æquales, ex ea autem maiori perfectione benè probari, maiorem etiam futuram beatitudinem eam viſionem, quæ continentiam eam Petri ignoraret, notis relationibus, quàm è contrario illam, quæ cognita continentia Petri ignoraret relationes. Addo tamen quamlibet futuram beatitudinem, quia, vt dixi, clarè noſceret alias perfectiones infinitas habentes delectabilitatem & recreationem obiectiuam infinitam, vt dictum eſt.

An beatitudo conſiſtat in iudicio de bonitate Dei. Poſſet iam hîc examinari opinio eorum qui dicunt, beatitudinem ſolùm conſiſtere in iudicio illo quo beatus dicit Pſalm. 72. *Quàm bonus Iſrael Deus his qui recto ſunt corde:* cuius fundamentum eſſe poteſt, quòd Deus ſit obiectum beatitudinis noſtræ quà bonus eſt; ergo ſola viſio eius bonitatis eſt quæ beatificat formaliter. Ita tribuit Medinæ Suarez ſuprà puncto primo. Hanc opinionem Suarez ibi refutat efficaciter, quia ea bonitas in Deo non eſt ſpeciale attributum, ſed conflatur ex perfectione eſſentiæ, attributorum, relationum, &c. ergo non eſt aliquid ab his ſeparatum; quod vt viſum faciat hominem beatum, & huc applicari poteſt quod paulò antè dixi contra recentiores de attributo omnipotentiæ reſpectu continentiarum creaturarum.

13 *Quid circa actus Dei liberos & ideas?* Circa actus liberos & ideas diuinas quæri ſolet, an pertineant ad obiectum beatificum. Ab hac tamen difficultate facilè me expedio; dico enim, Eſto actus liberi ſint formalitas aliqua intrinſeca Deo, non tamen ideò neceſſum eſſe vt per omnem viſionem beatam videantur. conſtat id à fortiori ex dictis de aliis perfectionibus eſſentialibus. *Non eſt neceſſũ ad beatitudinem vt videantur.* Secundò dico, poſſe tamen per aliquam viſionem videri, quia ſe tenent ex parte Dei. Si verò illi conſiſtant in denominatione ex creaturis deſumpta aut cõnotatione aliqua eiuſdem creaturæ, tunc cùm nihil ſit diuinum, dicendum omnino non eſſe neceſſum vt videantur per viſionem beatam; imò neque illos in Deo poſſe formaliter videri, data ea opinione, oſtendi diſputatione de viſione.

Quoad ideas verò in mea ſententia nulla eſt difficultas; dixi enim ſuo loco, eas eſſe creaturas ipſas vt obiectiuè exiſtentes in mente diuina: ſicut ergo creaturæ non pertinent ad obiectum neceſſarium beatitudinis, ita nec ideæ; ſi verò ideæ conſtituantur in ipſo Deo, vel in ſcientia de creaturis, vel in continentiis illarum, vel aliquo alio prædicato, iam conſtat ex dictis, non eſſe neceſſarium omnia prædicata diuina etiam abſoluta diſtinctè cognoſci, vt ſimpliciter homo ſit beatus. quod eodem modo de illo prædicato conſtituente ideas intelligendum eſt.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beatitudo ſit practica.

IN hoc puncto ad quæſtionem de nomine pertinente, ideóque breuiter decidendo, duæ videntur eſſe ſententiæ: vna Scoti quæſt. 4. prologi aientis viſionem beatificam eſſe practicam, quia ex ea ſequitur amor Dei; qui eo ipſo praxis eſt; nam praxim Scotus dicit omnes alias operationes à voluntate. Altera ſententia eſt Paludani apud Tannerum q. 2. dub. 4. qui, præter viſionem Dei, ponit aliud iudicium practicum, quod dicit, *Oportet amare Deum:* in quo iudicio cenſet conſiſtere beatitudinem practicam, nam ipſamet viſio Dei non putatur à Paludano ſufficiens ad determinandum ad amorem. 14 *An beatitudo ſit practica, quæſtio eſt de voce. Duplex circa hoc ſententia. Scotus putat practicam. Paludanus requirit iudicium imperãs amorem Dei.*

Sola viſio Dei ſine imperio mouet ad Dei amorem. Dico Primò. Viſio beata per ſe ſine vllo alio imperio ſufficit ad mouendam voluntatem ad amorem Dei; nam, vt alibi dixi, vniuerſaliter loquendo, ſuppoſita propoſitione obiecti, habet voluntas ex parte intellectus quidquid neceſſum eſt vt amet illud independenter ab omni imperio: imò hoc in omnibus actibus liberis voluntatis repugnare fusè variis in locis oſtendi, neque eſt vllum fundamentum ad dicendum illud eſſe neceſſarium, ergo ex hoc capite viſio purè erit ſpeculatiua, quandoquidem licet ſolum agnoſcat Deum, qui praxis nullo modo eſt, determinat ſufficienter ad eum amorem.

Si viſio beata ſit reflexa ſuper amorem, meritò dicetur practica. Dico Secundò. Si viſiò beata ſit reflexa ſupra amorem Dei qui ex illa ſequitur, meritò poteſt dici ex illo capite practica. Patet ex his quæ in Procemialibus Logicæ docui, oſtendens, omnem cognitionem effectiuam ſui obiecti eſſe ex illo capite practicam, quandoquidem non ſiſtit in contemplatione præcisè illius. & in hoc ſenſu ſuſtineri poteſt doctrina Scoti dicentis, viſionem eſſe practicam. Dixi, *Si ea viſio reflectatur ſupra amorem;* 15 nam ſi illum non habet pro obiecto, non poteſt dici practica, etiamſi ex illa procedat amor: ad rationem enim cognitionis practicæ non ſufficit aliquid efficere, ſed debet eſſe ſui obiecti effectiua, vt eodem loco Procemialium oſtendi; alioquin nulla omnino cognitio eſſet ſpeculatiua, quia nulla omnino cognitio eſt, quæ non ſit alicuius rei productiua vel habitus vel ſpeciei de ſe, vel ſuæ durationis, vel amoris, vel odij. *Si non ſit reflexa, etſi amorem efficiat, eſt merè ſpeculatiua.*

Obiectio. Obiicies contra præcipuam concluſionem Primò D. Thomam, qui quæſt. 3. art. 5. in cor. docet, beatitudinem futuræ vitæ totam eſſe intellectus ſpeculatiui. Patet Tannerus contendit non debere legi in eo articulo, *principaliter eſſe intellectus ſpeculatiui,* quia τὸ *principaliter* in editione Romana expunctum eſt. Reſpondeo tamen Primò rem eſſe parui momenti, in quo non multùm intereſt ab eo modo loquendi D. Thomæ recedere. Secundò, ſatis nobis eſſe ſi in Plantiniana & correcta editione, qualem ego habeo, adhuc retineatur illa particula *principaliter*, per quam egregiè declaratur noſtra concluſio; nam cùm, vt dixi contra Scotum, cognitio ſolùm dicatur practica ab obiecti ſui effectione; & præcipuum obiectum viſionis ſit Deus & creaturæ, quæ ab illa non efficiuntur, amor autem ſit minùs principale obiectum, meritò minùs principaliter ab effectione eius amoris practica dicitur viſio, vt ea verba D. Thomę ſonant. Tertiò, fortè D. Thomas putauit viſionem nõ eſſe reflexam ſupra amorem Dei; quo caſu nos diximus eam non futuram practicam. *Reſponſio. Reiiciuntur argumenta probantia, viſionem nullo modo poſſe eſſe practicam.*

Secundò

Secunda obiectio. 16 Secundò obiicies: Beati non ſunt liberi in amore Dei, nec poſſunt in eo producendo errare; ergo amor ille non eſt praxis, & conſequenter viſio non erit practica etiam reſpectu amoris. Oſtendi ea Logicæ diſputatione, ad rationem praxis non requiri actionem eſſe talem, vt in ea errari poſſit; nam communiter & ipſe etiam Tannerus, qui in præſenti hoc vtitur argumento, fatetur in Deo dari ſcientiam practicam, eam ſcilicet, quâ cognoſcit creaturas vt producibiles, & tamen Deus non poteſt errare in productione creaturarum; ergo non requiritur ad ſcientiam practicam, vt qui per eam dirigitur poſſit errare in productione obiecti. Secundò, nec requiritur, vt actio illa ſit libera: ſi enim poſita illa ſciêtia quis efficit illius obiectum ex vi ſcientiæ, certè quò magis neceſſitatus eſt ad illud obiectum faciendum, eò magis ſcientia eius obiecti ordinatur ad effectionem illius, in quo conſiſtit ratio ſcientiæ practicæ, & eò minùs ſiſtitur in contemplatione obiecti, prout requiritur ad rationem ſcientiæ ſpeculatiuæ; ergo ex hoc capite non deficit ea cognitio à ratione ſcientiæ practicæ.

Responſio. Praxis non requirit capacitatem erroris.

Tertia obiectio. Tertiò obiicies: Beatitudo eſt optima operatio, ſed hæc non ordinatur ad opus, quia habet pro obiecto Deum, qui eſt optimus inter obiecta; ergo. Hæc ratio poteſt formari breuiùs & clarius independenter à terminis, quòd beatitudo ſit optima operatio: ſi enim dicatur, *Viſio habet Deum pro obiecto, ſed Deus non eſt factibilis, ergo viſio non eſt factiua ſui obiecti*, clariùs concludit. Reſpondeo, ex parte Dei non eſſe practicam, ſed ex parte amoris, qui fieri poteſt, vt dictum eſt.

Viſio Dei quâ parte ſit practica.

Quarta obiectio. 17 Quartò: Omnis cognitio practica ordinatur ad praxim velut ad finem *cuius*; ſed viſio beata, cùm ſit vltimus finis, non ordinatur ad aliquid aliud, ergo non eſt practica. Reſpondeo, ſcientiam practicam non definiri per eam ordinationem in finem *cuius* vel *cui*, ſed per hoc, quòd non ſolùm ſit cognoſcitiua ſui obiecti, ſed etiam factiua illius; ſeu, quòd non ſiſtat in ſola contemplatione illius. Certum autem eſt (quidquid ſit de ea ordinatione ad finem *cuius*) viſionem beatam, ſi cognoſcat amorem, eſſe etiam factiuam illius, & conſequenter non ſiſtere in ſola contemplatione illius; atqui in hoc, vt dixi, formaliſſimè conſiſtit ratio ſcientiæ practicæ; ergo ex hoc capite ea viſio practica erit.

Responſio. Quomodo definiatur ſcientia practica.

Quinta obiectio. Quintò argues: In beatitudine debet homo conuenire cum perfectiſſimis & altiſſimis ſubſtantiis, nempe Deo & Angelis; atqui in contemplatione ſola cum illis conuenit, nam in actione conuenit etiam cum inferioribus animantibus, ergo beatitudo ſolùm conſiſtet in contemplatione, ergo præciſè erit ſpeculatiua. Facilè huic argumento reſpondeo; & primùm dico, fruſtrà ab eius auctore in præſenti quæſtione recurri ad has & ſimiles conuenientias, comparationes cum altiſſimis ſubſtantiis, &c. cùm enim habeantur duæ definitiones ſatis claræ: vna ſcientiæ ſpeculatiuæ, *quòd ſiſtat in ſola contemplatione ſui obiecti*; altera verò practicæ, *quod contempletur, & ſimul ſit effectiua ſui obiecti*: cùm ergo hæc ſint omnino certa & clara, vnicum debebit eſſe argumentum, ad probandum viſionem beatam eſſe ſpeculatiuam, quòd non ſit effectiua ſui obiecti: quid ergo proceditur per ambages & comparationes cum altiſſimis ſubſtantiis & conuenientiis cum animantibus inferioribus in vita actiua? Secundò dico, in eo argumento haud ſatis videri perceptam differentiam ſcientiæ ſpeculatiuæ à practica; inſinuatur enim per practicam, cognoſci minus perfectè obiectum quàm per ſpeculatiuam. Cuius contrarium oſtendi ea diſputatione Logicæ, vbi etiam probaui, in ratione cognoſcendi eas duas ſcientias nullo modo differre, ſed practicam poſſe habere perfectam obiecti cognitionem; præter illam verò habere poſſe ſuum obiectum efficere; vnde ex hoc capite, ſeu, ceteris paribus, perfectior eſt cognitio practica; nam ſupra vim cognoſcitiuam ſui obiecti, melius eſt habere vim efficiendi illud quàm ea carere; iam ergo hinc conſtat, haud ita conſideratè dici, hominem in ſola contemplatione conuenire cum altiſſimis ſpiritibus: nam ſcientia practica etiam eſt aliena à brutis, & propria eorum ſpirituum, & verò ipſius Dei, quia, vt dixi, ex conceptu ſuo omnino nobilior eſt ſpeculatiua; & faciliùs homo ob prædicatum nobilius conueniet cum Deo & altioribus entibus, prout debet conuenire in viſione beata, quàm ob prædicatum minùs nobile. Dixi *ſpeculatiuam eſſe ceteris paribus minùs perfectam*; nam ſi habeat nobilius obiectum, ex eo capite poterit eſſe, & ſæpè de facto eſt, nobilior, id tamen eſt per accidens ad conceptum ſcientiæ ſpeculatiuæ: ſi enim circa idem obiectum verſentur, vt verſatur ſcientia Dei circa Michaëlem, & ſcientia ipſius Michaëlis de ſe ſine dubio perfectior eſt diuina, quæ eſt practica & productiua ipſius Michaëlis, quàm ſui ipſa propria eiuſdem Michaëlis; independenter loquor à perfectione, quæ ſcientiæ diuinæ prouenit, ex eo quòd ſit diuina, ſolùm ex eo capite, quòd ſit effectiua. Hæc paululùm fuſiùs tetigi circa hoc argumentum, vt oſtenderem, & probationem in rebus claris non debere deſumi ex terminis obſcurioribus, & vt malam quorumdam de ſcientia practica opinionem diſturbarem.

Responſio. *Vnde deberet probari, viſionem Dei non eſſe practicã.* 18 *Qui differat ſcientia practica à ſpeculatiua.* *Limitatio.* 19

Hinc in forma reſpondeo, per viſionem beatam, quia reſpectu Dei eſt ſpeculatiua, hominem habere totam eam conuenientiam cum altiſſimis ſubſtantiis, quam arguens intendit; quia verò etiam eſt productiua amoris, quem cognoſcit, non minui inde eius perfectionem; ſed augeri. Addo etiam, in contemplatione poſſe eſſe conuenientiam cum brutis; nam notitia, quam brutum habet de homine, non ordinatur ad producendum hominem, ſed ſuo modo ſiſtit in contemplatione illius, & ſuo modo eſt ſpeculatiua. Sed de his ſatis.

Responſio in forma.

DISPVTATIO

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAPRIMA.

De circumſtantiis beatitudinis ex parte intellectus.

1 *Beatitudo eſſentialis à quibus paſſionibus poſſit perfici ex parte intellectus.*

BEATITVDO eſſentialis poteſt habere aliqua quaſi accidentia, quibus quodammodò augeatur & perficiatur, ſicut eſſentiæ perficiuntur ſuis paſſionibus & aliis diuerſis accidentibus. Inter hæc autem quædam poſſunt eſſe quaſi eiuſdem rationis cum ipſa eſſentia beatitudinis, v. g. intenſio; nam ſecundus gradus tam eſt beatitudo eſſentialis quàm primus: dicitur autem accidentalis, quia ſimpliciter eſſentia beatitudinis ſaluatur in ſolo primo gradu. Similiter, quòd videat plures creaturas in Deo, eadem ratione dicitur beatitudini accidentale in eo ſenſu, licet rigoroſè loquendo meliùs dicamus; hæc eſſe multiplicationem aut augmentum eiuſdem beatitudinis ſubſtantialis. De hac maiori intenſione & maiori viſionis erga Deum claritate, ratione cuius plura in Deo videantur, egi ſatis diſputationibus de viſione, ideò hîc nihil adam. Aliæ poſſunt eſſe magis propriæ circumſtantiæ, v. g. duratio maior & minor: item, ſi viſio ſola eſt beatitudo, erit circumſtantia illius amor Dei, gaudium de obtenta ea beatitudine, cognitiones aliæ diuerſæ tam ſenſuum in hominibus quàm intellectus in eiſdem & Angelis, dotes item gloriæ, quæ omnia hîc breuiter explicanda erunt.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm viſionem Dei comitetur cognitio ſupernaturalis fidei.

An fides ſupernaturalis maneat cum viſione. Communiter negatur.

2

MVlta hîc occurrunt, de quibus alibi fuſiùs; quæ tamen breuiter his ſectionibus tangemus. Primò, vtrùm fides maneat cum viſione beata. Communiter negatur, eò quod fides ſit obſcura, obſcuritas autem non videtur habere locum in beatis. Contra quæ ſatis difficulter obiici poteſt ex materia de Angelis; ibi enim communiter docent omnes Theologi, Angelos inferiores illuminari de multis rebus per ſuperiores; vnde ſic argumentor, Ergo de facto dantur in illis multi actus fidei. Probo conſequentiam; nam Angelus inferior illud myſterium reuelatum ab Angelis ſuperioribus non videt in ſe, & credit illud, ob reuelationem Dei ſibi etiam obſcuram, quia non audiuit eam immediatè: non enim eam percepit ab ipſo Deo immediatè, ſed Angelus illuminans reſpectu illius ſe habet, ſicut apud nos propoſitio Eccleſiæ; ergo ibi habet locum aſſenſus fidei non minùs quàm apud nos.

Euaſio prima.

Reſponderet fortè quis, in eo caſu euidenter cognoſcere Angelum inferiorem, Deum id reuelaſſe, & habere ſaltem mediatam euidentiam; nam ſcit euidenter Angelum illuminantem non poſſe mentiri, ergo non datur tunc locus fidei.

Præcluditur.

Sed contrà, quia eſto id ita ſit, non tamen ideò fides non habet locum: nam tunc propoſitio illius Angeli poteſt ſe habere præciſè vt motiuum extrinſecum; ita vt reſolutio illius aſſenſus non fiat in dictum Angeli, ſed in reuelationem ipſam Dei: oſtendi enim alibi (quod & admittit Pater Suarez) dummodò reuelatio in ſe non immediatè videatur poſſe per fidem ei aſſenſum præbere, licet propoſitio illius ſit euidens, ergo ſimpliciter datur locus fidei in patria; quod autem dico de Angelis poteſt intelligi eodem modo de homini- 3
bus, nam etiam illis fieri poſſunt; & ſine dubio de facto aliquæ fiunt reuelationes, Angelorum aut aliorum altiorum beatorum interuentu: ſi autem ſimul datur locus talibus cognitionibus, non eſt cur ipſe habitus fidei negetur; nam ille in ſe perfectus eſt, & ſolùm poſſet repugnare, quia otioſus; at otioſitas ceſſat eo ipſo, quòd poſſint eſſe aliqui actus illius, ergo.

Euaſio ſecunda.

Reſpondebis Secundò, Poſt diem iudicij ceſſabunt omnino tales reuelationes, & conſequenter nec erunt poſſibiles ampliùs vlli actus fidei, ad quid ergo maneret per totam æternitatem habitus fidei ibi otioſus?

Reiicitur Primò.

Sed contrà Primò, quia poſſet dici tunc eum deſtruendum, quia tunc primò incipiet eſſe otioſus, interim verò eum manere.

Secundò.

Contrà Secundò, quia ſaltem actus fidei eſſe poterunt in beatis vſque ad eum diem; in præſenti autem non ſolùm quærimus, an poſſit eſſe habitus ipſe fidei, ſed, an poſſint eſſe aliqui actus illius in cælo. & vtrumque negatur communiter propter obſcuritatem, Quæ ratio infringitur in eis actibus vſque ad diem iudicij.

Euaſio tertia.

Reſpondebis Tertiò, in eo caſu, poſita illuminatione Angeli ſuperioris, Deum infundere Angelo illuminato clarum iudicium, quo videt à Deo dici illud myſterium, & fortè infunditur cognitio intuitiua eiuſdem myſterij in ſe immediatè, vnde non erit locus fidei.

Refutatur.

Sed contrà, quia, eſto ita poſſet res contingere, & eo caſu non daretur lo-
cus fidei, non eſt vllum fundamentum ad di- 4
cendum de facto ita contingere; imò videtur hic modus alienus valdè à conceptu illuminationis, quia ſi Angelus audiens non mouetur vllo modo ad credendum ob dictum illuminantis, ſed hoc ſe habet vt pura conditio; quâ poſitâ, tam clarè ipſe cognoſcit & tam immediatè reuelationem quàm alter, non eſt propria illuminatio. Nec obtinetur intentum, ob quod ponuntur tales illuminationes, vt ſcilicet Deus non per ſe immediatè adminiſtret infima, ſed infima per media, & media per ſumma: at ſi ipſe immediatè illuminaret eodem modo ſecundum Angelum quo primum, iam omnia immediatè adminiſtraret, licet vnum priùs, alterum poſt. v.g, ſi Imperator, poſtquam locutus eſt immediatè cum conſiliario intimo, ei manifeſtando ſuam voluntatem, deberet cùm primùm conſiliarius alteri idē dixiſſet, etiam ipſe Imperator immediatè loqui cum eo ſecundo, & manifeſtare rem ſicuti primo, non diceretur Imperator manifeſtare media per ſumma, ſed omnia per ſe immediatè, licet vnum priùs; poſteà aliud, in vtroque tamen immediatè; ergo debet Deus permittere, vt Angelus illuminatus credens alteri, inde cognoſcat voluntatem Dei, & myſterium reuelatum, nec debet rurſus cum ſecundo immediatè loqui per ſe, ergo dabitur locus fidei, vt oſtenſum eſt; quia hæc non impeditur, etiamſi propoſitio ſit certa, dummodò in ſe non videatur reuelatio Dei.

Probabile eſt, vſque ad diē iudicij in aliquibus beatis aliquos futuros actus fidei.

Propter hæc putarem probabile, vſque ad diem
iudicij in multis beatis futuros aliquos actus fi-
dei; quod autem communiter dicitur fidem eua-
cuandam in patria, vt videtur Paulus inſinuaſſe 1.
Corinth. 13. *Cùm venerit quod perfectum eſt, eua-
cuabitur quod ex parte eſt*: hoc, inquam, facilè ex-
plicatur, vel de fide circa præcipua illius myſteria,
id eſt circa ipſum Deum, de quibus Paulus ibi lo-
quebatur, *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate,*
5 *tunc autem facie ad faciem*, non autem reſpectu
aliarum rerum minoris momenti: certum enim
eſt, non omnia omnino viſurum quemlibet bea-
tum, ergo ſaltem reſpectu illorum poterit eſſe fi-
des, neque citato loco Pauli id vllo modo reiici-
tur. Secundò addo, ideò fidem dici non manere,
quia multi ſunt beati, quibus nullæ reuelationes
de nouo fiunt; multi item quibus non fiunt me-
diantibus aliis, ſed immediatè ab ipſo Deo; vbi
cùm ſit immediata euidentia in atteſtante, non
eſt locus fidei, ergo, vniuerſaliter loquendo, non
manet ibi fides, per quod non negatur ab au-
ctoribus aliquis ſpecialis actus fidei in caſibus
poſitis de mediatis reuelationibus.

Probabilius tamen propter auctoritatem non dari vllos actus fidei.

Dico tamen abſolutè, propter auctoritatem
communem, probabilius eſſe non dari de facto
vllos tales actus fidei. Ad rationem in oppoſitum
reſponderi poteſt, etiamſi ex ſe in cælo locus ſit
pro fide modo explicato, nihilominùs inde non
inferri, dari de facto; nam poteſt etiam ea propo-
ſitio immediata Angeli ſuperioris ſe habere non
vt conditio extrinſeca, ſed vt motiuum vltimum
eius aſſenſus, vt v. g. ideò aſſentiatur myſterio,
quia Deus, qui falli non poteſt, illud dicit; ideò
verò aſſentiatur Deum illud dicere, quia id affir-
mat Angelus illuminans; & cùm hæc illuminatio,
quæ eſt vltima ratio aſſentiendi; & ex qua cetera
noſcuntur, ſit immediatè per ſe cognita euiden-
ter, nullus relinquitur fidei locus: nec diuinæ,
quia vltima reſolutio fit in dictum Angeli; nec
creatæ, quia noſcitur euidenter incapacitas erro-
ris eius Angeli; & tunc credere ei dicenti, non di-
6 citur propriè actus fidei etiam circa illum. Quòd
verò hoc modo reſoluatur ille aſſenſus, cùm poſ-
ſit aliter (vt in argumento oſtenſum eſt) probo au-
ctoritate communi, quæ in talibus quæſtionibus
ſufficientem probationem efficit.

Probabilius etiam, nec habitum fidei in beatis manere.

Hinc circa habitum fidei conſtat longè proba-
bilius eſſe, illum non manere in cælo, tum quia
poſt diem iudicij non eſt ampliùs manſurus; tunc
enim nullo modo erunt reuelationes nouæ; eſt
autem connaturalius vt in ingreſſu beatitudinis
auferatur, quàm poſteà in ipſo decurſu beatitudi-
nis. quòd ſi aliqui interim eſſent actus fidei, iuxta
id quod probabile Primò diximus, pro illis ſuffi-
ceret auxilium extrinſecum, tum quia probabilius
eſt, nec actus vllos fidei etiam interim futuros.
Quòd ſi tamen velis dicere, illum manere quoad
ornatum beati, licet nullum ſit habiturus actum,
non diſcurres improbabiliter.

SECTIO SECVNDA.

Quid de donis intellectus, Prophetia & Theologia.

D. Thomas videtur non ſat conſequēter docere, in patria manſura dona Spiritus ſancti.

SEcundò dubitari poteſt, an beatitudinem co-
mitentur dona Spiritus ſancti quæ ſe tenent
ex parte intellectus, ſcientia, ſapientia, conſilium.
D. Thomas hac prima ſecundæ quæſt. 68. artic. 6.
docet manere, quia non dicunt in conceptu ſuo
obſcuritatem. Hac de re nihil in præſenti defi-
nio, quia nondum explico, in quo ea dona con-
ſiſtant; & an ſit habitus aliquis infuſus intelle-
ctualis diſtinctus à fide; an ipſa fides cum actibus
perfectioribus; item, quem effectum formalem
præſtent dona. Hoc ſolùm aduerto, haud ſatis
conſequenter videri à D. Thoma admitti eorum
donorum perſeuerantiam: cùm enim ipſe ea quæſt.
artic. 1. non alium effectum tribuat eis donis, 7
quàm diſponere hominem perfectè ad obedien-
dum Spiritui ſancto, planè videntur in patria om-
nino ea eſſe otioſa. Nam, vt dicemus infrà, per
ſolam viſionem Dei homo redditur incapax om-
nino peccati & reſiſtentiæ in Spiritum ſanctum;
& cùm aliunde neceſſariò amet Deum, erit para-
tiſſimus ad obediendum illi ſuauiſſimè, ergo ad
diſponendum hominem vt Deo obediat nullate-
nus ſunt neceſſaria; ad quid ergo ea dona in pa-
tria manebunt?

Si dona Spiritus ſancti nil præſtent niſi promptitudinem ad obediendum Deo, non videntur poſſe eſſe neceſſaria aut vtilia in cælo.

Fortè hæc ratio etiam probat, in via non eſſe
neceſſaria ea dona; nam cùm Spiritui ſancto non
obediatur niſi in materiis virtutum, verbi gratia,
dum obligat actus iuſtitiæ, caſtitatis, religionis,
&c. & quælibet virtus diſponat ſubiectum ad
obediendum Spiritui ſancto in actibus pertinen-
tibus ad eam materiam, videtur homo ſufficien-
ter diſpoſitus per omnes virtutes ſimul ſumptas
ſine aliis donis, ſi hæc nihil aliud præſtent quàm
D. Thomas docet, ergo nec in via erunt talia do-
na, & conſequenter meum argumentum magis
videbitur eſſe contra explicationem eorum dono-
rum à D. Thoma traditam, quàm ſpecialiter con-
tra permanentiam eorumdem in cælo. Nihilo-
minùs tamen etſi vbique meum argumentum ha-
beat difficultatem, meritò tamen illud applico
pro præſenti quæſtione; nam in via dici poſſet,
virtutes infuſas, quia non facilitant ad ſuos actus,
indigere donis aliquo modo magis determinan-
tibus ſeu facilitantibus ad eos actus, ſeu ad obe-
diendum in eis Spiritui ſancto. At in patria cùm 8
per viſionem voluntas ſit omnino incapax pecca-
ti, & per amorem intenſiſſimum ſummè benè af-
fecta Deo ſeu Spiritui ſancto, & ad obediendum
illi promptiſſima, extrinſecæ autem difficultates
nullæ ſint, prout ſunt in via, planè non video, ad
quid ibi dona maneant, ſi ſolùm ex ſe præſtant
eam promptitudinem. Sed hoc ſatis, quia, vt dixi,
non decerno, ad quid illa dona conſtituantur; è
quo puncto pendet reſolutio, an maneant necne
in cælo.

Specialiter hic applicatur argumentum auctoris.

Tertium dubium. An in beatis ſit Prophetia. D. Thomas negat Prophetiam in beatis. Suarius conſentit D. Thomæ.

Tertiò dubitari poteſt, vtrùm viſionem beatam
comitetur Prophetia. Thomas 2. 2. quæſt. 174. art.
5. negat, licet in reſponſione ad ſecundum con-
cedat beatis reuelationes de futuris, quas tamen
dicit non ſortiri rationem Prophetiæ. Pater Sua-
rius hìc diſp. 8. ſect. 1. docet, Prophetiam eſſe de re
exiſtente procul; exiſtere autem procul explicat
per hoc, quòd ea cognitio ſit indebita homini in
eo ſtatu, in quo eſt Prophetia; vnde à D. Thoma
eadem viſio Dei in beatis non dicitur Prophetia,
in Paulo verò & Moyſe dicitur, quia illorum ſta-
tui non debebatur; quia ergo quidquid beati
ſciunt debetur eorum ſtatui, ideò ait Suarez eos
non habere propriè Prophetiam.

Ea ratio reiicitur.

Hæc tamen ratio ad quæſtionem de nomine
difficultatem præſentem reducens, adhuc non
videtur benè ſubſiſtere; non enim omnia quæ
Deus beatis reuelat debentur eis: ponò exem- 9
plum in Angelis, quos illuminat immediatè
per ſe, non quia eis debeatur ea illuminatio,
ſed quia Deus intendit alios fines, ad quos ea
eſt neceſſaria, ſicut Iſaiæ ſecundùm ſe non de-

bebatur Prophetia, propter fines autem à Deo intentos debuit illi communicari ea cognitio, ergo etiam in eo ſenſu poteſt eſſe in beatis aliquibus Prophetia. Vrgeo, ipſe D. Thomas admittit in Chriſto Prophetiam, cùm tamen maximè ipſius meritis & ſtatui vnionis cum Verbo fuerit debita ea cognitio; ergo ea ratio de debito habendi cognitionem nec adæquata nec neceſſaria eſt, nec ad mentem D. Thomæ.

Vrgetur.

Dantur in cælo reuelationes de futuris; an autem ſint dicendæ Prophetiæ, eſt quæſtio de nomine.

Dico ergo breuiſſimè, dari in beatis multas cognitiones de rebus futuris; an autem dicendæ nunc ſint Prophetiæ, quæſtio eſt de voce, & parui momenti: ego abſolutè illas vocarem Prophetias.

Quartò dubitari poteſt, an Theologia, quam nos acquirimus, maneat in patria. Qui dixerit, manere fidem in patria, poterit idem docere de Theologia; quæ quoad præmiſſas ferè ſemper fidem includit; qui verò negauerit fidem manere, ob eamdem rationem neget de Theologia. Reſpondebis fortè Primò, Theologiæ eſt omnino accidentalis obſcuritas; ergo, ea ablata, poterit in patria manere; ſed contrà, quia, vt ſuppono ex libris de Anima; euidentia, certitudo, claritas, obſcuritas nihil eſt ſuperadditum ſubſtantiæ actus, vnde repugnat etiam diuinitus, manere eumdem actum, & non retinere ſuam claritatem aut obſcuritatem. de quo benè hîc Pater Suarius ſect. 1. Reſpondebis Secundò, manebit ſaltem idem habitus Theologiæ in ordine ad alios actus claros; ſed contrà, quia iſte habitus, vtpote acquiſitus per ſolos actus obſcuros, non inclinat niſi ad ſimiles actus, ergo non poterit manere inclinando ad alios actus claros & conſequenter diuerſos. Reſpondebis Tertiò, Actus Theologici ſunt naturales in ſe, ergo non habent obſcuritatem fidei, ergo manebunt in patria; ſicut dicemus infrà manere ſcientias naturales. Sed contrà (quidquid ſit de ſupernaturalitate concluſionis Theologicæ) certè obſcuritatem retinet ſemper actus ille; non enim illi proueniebat obſcuritas ex motiui ſupernaturalitate, ſed ex reuelatione obſcura, ob quam aſſentiebatur; quod clarius eſt in mea ſententia docente, idem omnino motiuum ex parte obiecti attingi poſſe per actum naturalem & per ſupernaturalem, de quo alibi fuſiùs; ergo motiuum eius concluſionis idem debet poni, ſiue concluſio ſit in ſe ſupernaturalis, ſiue naturalis, ergo & obſcuritas.

Qui negant habitum fidei manſurum in patria, conſequenter de habitu Theologico debent diſcurrere.

Euaſio Prima.

Secunda.

10

Tertia reijcitur.

Quæres tamen, an, licet habitus ipſe Theologiæ non maneat, maneant ſaltem in memoria ſpecies earum rerum quas cognouit Theologus in via per eiuſmodi habitum. Affirmat Pater Suarius ſuprà numer. 6. poterit enim beatus recordari, ſe hæc & illa nouiſſe, explicationem hanc dediſſe loco huic Scripturæ, illam illi, &c. licet tunc clarè & diſtinctè cognoſcat, quis fuerit verus ſenſus, quis non. Ego tamen in hoc puncto difficultatem aliquam inuenio iuxta probabiliora principia, quòd ſcilicet habitus intellectuales non diſtinguantur à ſpeciebus impreſſis magis vel minùs intenſis, prout fuerit intenſio habitus; ergo cùm non maneat habitus Theologicus, non manebunt ſpecies, quæ idem ſunt cum illo. Fortè ideò aliquis diſtingueret duas ſpecies in intellectu; vnas directas de ipſis obiectis, & has diceret eſſe habitum Theologicum, qui non manet in cælo, quia natura ſua eſt obſcurus; alias verò ſpecies memoratiuas reflexas, quibus homo recordatur, ſe hoc & illud cognouiſſe, hos & illos actus Theologicos elicuiſſe, dicétque per has ſpecies clarè cognoſci obiectum: nam licet non noſcam ego clarè myſterium Trinitatis, clarè tamen noſco à me hanc & illam cognitionem obſcuram de eo myſterio tali tempore habitam; de his autem ſpeciebus ſecundis locutum Suarium ſuprà, non de primis. Fateor poſſe eas duas ſpecies diſtingui, imò & debere, & ſic rectè intelligi, quomodo aliquæ maneant, aliæ non. In quo non video vllam nouam difficultatem; vix tamen poſſum iudicare eam diſtinctionem à Suario intentam, nam videtur expreſsè loqui de ſpeciebus ipſis circa res cognitas; alias autem reflexas non agnoſcit ibi.

An ſpecies memoratiuæ Theologicæ maneant.

Mens auctoris.

Quid dici poſſet.

11

Quæ ſpecies habituum Theologicorum maneãt in beatis.

Quidquid verò ſit de illius mente, adhuc addo, etiamſi habitus diſtinguantur à ſpeciebus, nihilominùs Suarium & alios fateri debere, eas ſpecies directas non manere in patria; nam habitus à ſpecie diſtinctus ex ſe nullam habet claritatem vel obſcuritatem, & tamen excluditur à cælo, ergo à fortiori excludentur ſpecies illæ obſcuræ & directæ, quibus ille habitus vſus eſt; quia in his ſpeciebus tota maximè reperitur obſcuritas, in habitu verò, iuxta eam ſententiam, ſolùm eſt inclinatio quædam ad eliciendos eos actus per tales ſpecies: & illi inclinationi quaſi per accidens eſt, quòd eiuſmodi actus ſint obſcuri. Dico *quaſi*; nam quia habitus non inclinat niſi ad actus ſimiles his à quibus fuit productus, & productus eſt ab obſcuris, ideò ad illos ſolos inclinat; ſi tamen actibus, vt nonnulli iudicant, eſſet accidentalis claritas, tunc inclinatio habitus non curaret, clari eſſent, an obſcuri actus; ſpecies verò neceſſariò videntur ex ſe eſſe claræ aut obſcuræ, quia illæ ſunt primum initium claritatis & obſcuritatis, ergo maximè hæ debent à cælo relegari, ſiue detur habitus ab eis diſtinctus, ſiue non. Iam dixi de quibus ſpeciebus id ſit intelligendum,

Species directæ Theologicæ non manent in patria, quia ſunt obſcuræ.

SECTIO TERTIA.

Quid de alia ſcientia infuſa: vbi, an ex viſione poſſit beatus diſcurrere.

QVintò dubitari poteſt, an in beatitudine infundatur beatis aliqua ſcientia ſupernaturalis, qua vel eaſdem vel certè alias diuerſas creaturas aut myſteria diuina cognoſcant. Nonnulli recentiores apud Suarium ſuprà negant eiuſmodi ſcientiam; dicunt tamen ex viſione beata ipſos beatos diſcurrere ad alia obiecta, & ſic comparare ſibi nouam ſcientiam. 12

Quintum dubium de ſcientia infuſa.

Aliqui eam negant.

SVBSECTIO PRIMA.

Admittitur poſſibilis diſcurſus ex viſione beata.

HAnc opinionem Pater Suarius ibi reiicit Primò, quia eiuſmodi genus ſcientiæ videretur repugnans viſioni; hæc enim ſimpliciſſima eſt & abſtrahens ab omni diſcurſu, ergo cognoſcit vnico intuitu quidquid poſſet per diſcurſum ex illa inferri. Secundò, ſi talis diſcurſus admittatur, ex eo ſequetur proceſſus in infinitum; nam rurſus ex ea concluſione elicita, adiuncta alia præmiſſa naturali, poſſet tertia concluſio inferri; & ex hac cum ipſa viſione beata, aut cum ſcientia infuſa Chriſti Domini, poſſet alia quarta; & ex hac rurſus, &c. Hoc autem abſurdum eſt, ergo dicendum eſt, quamlibet

Suarez non putat poſſibilem diſcurſum ex viſione beata.

libet ex illis ſcientiis eſſe in ſuo genere vltimam, & non dicere ordinem ad vlteriorem illationem. Tertiò, quia, eſto ſit poſſibilis, otioſa erit in beatis; non enim poteſt eſſe ſupernaturalis, quia ex vna præmiſſa de fide & altera naturali non poteſt ſequi concluſio ſupernaturalis, quando ambæ primæ propoſitiones concurrunt vt veræ præmiſſæ, & connexæ; quando tamen vna eſt per modum conditionis applicantis, ſicut in noſtro caſu, licet poſſit eſſe ſupernaturalis, non tamen euidens & clara. quod repugnat beatis.

13 *Non repugnat diſcurſus ex viſione beata.*

Ego longè probabilius iudico, nullo modo repugnare, ex viſione beata, & alia cuiuſcumque ordinis cognitione, beatum diſcurrere; imò id debere neceſſariò concedi, iudico manifeſtum, ſaltem in ſententia eorum, qui dicunt creaturas in Deo poſſe videri. Fortè id ipſum debet fateri Vaſquez, licet neget eam viſionem creaturarum. quod ſic probo manifeſtè:

Probatio noſtra concluſionis.

Vnus beatus, verbi gratia, videt Deum, & per eam viſionem non videt in particulari leonem à Deo poſſe produci, ſed ſolùm videt omnipotentiam poſſe producere; quæ non implicant contradictionem; & licet alias creaturas in particulari noſcat, non tamen nouit leonem. Sanè per eam viſionem non format iudicium; *Deus poteſt leonem producere*; hoc eſt in omnium ſententia certum: tunc vlteriùs, iſte idem per cognitionem naturalem ſcit leonem non repugnare, quia exiſtit de facto, & recordatur ſe illum vidiſſe in via, ergo ex illis duabus cognitionibus, beata & naturali, ſic cogitur diſcurrere: *Deus poteſt producere quidquid non implicat* (hoc dicit viſio beata) *ſed leo non implicat*, hoc dicit naturalis; ex quibus infert, *Ergo Deus poteſt producere leonem*; hoc nulla cognitio ex duabus prioribus dixerat, & rectiſſimè infertur ex illis, Ergo ex viſione beata poteſt diſcurri. & idem argumentum fit mutatis terminis in aliis materiis, verbi gratia, noſcit beatus in communi per viſionem beatam, neminem ſaluari niſi à Deo prædeſtinatum ab æterno, Deum odio habere omnia mala moraliter, non tamen pro-
14 ptereà ea viſio in particulari dicit, qui ſint prædeſtinati & ſaluandi, quæ ſint peccata; videt autem poſteà beatus fratrem ſuum cælum ingredientem, tunc ex propoſitione vniuerſali & viſione particulari infert, Ergo à Deo fuit meus frater prædeſtinatus ab æterno in beatitudinem. Nec poteſt dici, duas eas cognitiones tam diuerſas non poſſe concurrere ad vnam conſequentiam inferendam: hoc, inquam, dici non poteſt; nam cùm intellectus ſit qui infert, ſi ille illuminatur de hac veritate, *omnis homo currit*, etiamſi ſolùm id cognoſcat per viſionem beatam, & aliunde illuminatur hac, *Petrus eſt homo*, quacumque ſcientia id fiat, non poteſt non eo ipſo inferre, *Ergo Petrus currit*.

Soluuntur obiectiones Suarij.

Iam hinc facillimè ad obiectiones in contrarium reſpondetur: & quidem ad primam, quòd non appareat, quomodo ſit poſſibilis talis diſcurſus, abundè eſt ſatisfactum. Quòd verò dicebatur eam viſionem eſſe ſimpliciſſimam, veriſſimum eſt: at inde non infertur, quòd ex ipſa & alia ſecunda cognitione non poſſit tertia oriri; nam Deum eſſe ſimplicem, non efficit ab ipſo creaturas compoſitas prodire non poſſe: quod vlteriùs additur, quidquid ex ea viſione poteſt per diſcurſum inferri, cognoſci per eam ſolam, falſum eſt; vel potiùs hoc modo diſtinguendum: quidquid ex ſola viſione, nulla addita noua præmiſſa, inferri poteſt, cognoſcitur per illam, tranſeat antecedens; quidquid ex illa & alia adiuncta poteſt, nego antecedens: nam iam oſtendi eam viſionem, quæ ſolùm dicit, *Nullus ſaluatur, niſi à Deo prædeſtinatus ab æterno*, non dicere vllo modo, Petrum
aut Ioannem in particulari eſſe prædeſtinatum, 15
ergo id non poteſt vnico intuitu per eam viſionem cognoſci, ergo debet alia addi; & ex vtraque ſequetur illatio.

Non ſequitur proceſſus infinitus ex noſtra ſententia.

Ad ſecundam probationem eius repugnantiæ nego proceſſum in infinitum; nam cùm eiuſmodi relationes non ſint ad inferendas veritates iam anteà notas, ſed alias nouas, & ad hoc neceſſaria ſit diſtincta & noua præmiſſa, nec qualiſcumque ſufficiat, ſed quæ præcedenti viſione habeat connexionem ratione eius obiecti, inde fit, vt nec ſint nouæ veritates infinitæ cognoſcibiles ex illa viſione, nec nouæ infinitæ minores ſeu præmiſſæ, quæ cum ea viſione poſſint coniungi ad inferendum conſequentiam; vel certè ſi ſint, vt in exemplo poſito, *Deus continet omnia poſſibilia*, poteſt addi, *Petrus eſt poſſibilis*, & ſic de omnibus creaturis, ergo Petrus continetur à Deo, admitto libenter poſſe infinitas illationes ſimiles inferri; at, hoc non eſt procedere in infinitum quaſi neceſſariò & reflexè, quod reputatur communiter abſurdum, ſed actus ille vniuerſalis habeat vim, vt ſi adueniat noua & noua minor, nouam & nouam inferat veritatem; quod nullatenus repugnat, ſed potiùs dicit magnam vim eius viſionis. & hoc ipſum de facto habet omnis cognitio vniuerſalis, verbi gratia, *Omnis homo eſt animal*; ea enim ſola, adiunctis infinitis minoribus diſtinctis, *Petrus eſt homo, Ioannes eſt homo*, &c. poteſt dicere infinitas concluſiones, *Ergo Petrus eſt animal, ergo Ioannes eſt animal*, &c.

Illatio ex viſione Dei poteſt eſſe ſupernaturalis.

Ad ſecundam rationem, quòd ea illatio non poſſit eſſe ſupernaturalis, Primò negatur ſuppoſitum. 16 Aduerto tamen priùs, fortè eſſe errorem in impreſſione; cùm enim intendat Suarius inferre, *Non poteſt eſſe ſupernaturalis*, infert in conſequenti, *Licet ſit ſupernaturalis, non poteſt eſſe euidens*; debuit enim imprimi, *Licet ſit euidens, non erit ſupernaturalis*. quidquid verò de hoc ſit, probationem videamus, quia, inquit, vna cognitio ſolùm ſe habet vt applicans, non vt propria præmiſſa; verùm ſi dicat, cognitionem naturalem eſſe applicationem, & viſionem beatam eſſe totam rationem inferendi, tunc argumentum erit contra ipſum; nam ad aſſenſum ſupernaturalem non requiritur, vt cognitio applicans ſit ſupernaturalis, vt patet in aſſenſu noſtro fidei; eius enim propoſitio poteſt eſſe naturaliſſima & fides inde illata ſupernaturalis; ſi verò dicat (non enim ibi declarat, quæ ſit vt applicans) ipſam viſionem beatam eſſe applicationem, facilè id negabitur: cùm enim ea ſit magis vniuerſalis & indifferens ad hanc vel illam illationem, neceſſum eſt, vt naturalis cognitio ſit quæ illam applicet, non è contrario.

Concluſio numquam continetur, niſi in vtraque præmiſſa.

Denique in ſyllogiſmo, vbi vna propoſitio eſt vniuerſalis, altera particularis, neceſſariò vtramque debere eſſe propriè præmiſſam, concluſionem verò non contineri niſi in vtraque, ac conſequenter non poſſe illam eſſe certiorem quàm ſit vtraque præmiſſa, fusè oſtendi contra Patrem Taunerum in procœmialibus Theologiæ; vnde in præſenti dico repugnare, vnam ex illis cognitionibus ſolùm eſſe applicationem,
ac proinde ſi fatetur Suarius concluſionem eſſe 17
ſupernaturalem, quando vna ex præmiſſis ſupernaturalis eſt, eam illationem debebit in no-

ſtro caſu neceſſariò dicere ſupernaturalem; nam viſio beata, à qua procedit vt ab vna præmiſſa, ſupernaturalis ſine dubio eſt. Addo, eſto ea illatio non ſit ſupernaturalis, cur, quæſo, inde inferretur, non poſſe eam dari in beatis? numquid non poſſunt eſſe in illis actus vlli naturales intellectus aut voluntatis? & verò probabile eſt, per actum naturalem eam concluſionem de facto elici: dixi enim alibi, etiamſi ex duabus præmiſſis ſupernaturalibus poſſit elici concluſio ſupernaturalis, non tamen id eſſe omnino neceſſarium, ſed poſſe etiam concluſionem naturalem in ſubſtantia elici: non enim omnia, quæ ſupponunt actus ſupernaturalia, ſunt etiam in ſe formaliter ſupernaturales. Conſtat ergo, longè probabilius eſſe, dari poſſe in beatis talem diſcurſum ex ſcientia beata, & probabiliſſimum eſſe in multis de facto dari.

Concluditur vt probabilius, beatos de facto diſcurrere.

SVBSECTIO SECVNDA.

Datur in beatis ſcientia ſupernaturalis per ſe infuſa.

Datur in beatis ſcientia infuſa ſupernaturalis.

IN hac quæſtione dico cum Patre Suario ſuprà (quod etiam videtur eſſe iuxta communem ſententiam Theologorum) dari in beatis ſcientiam infuſam, etiam eorum quæ in Verbo vident, vt de facto ponitur communiter ab omnibus in anima Chriſti Domini: Secundò, de rebus, quas in Verbo non vident, ſæpè ſiue per reuelationem, ſiue per infuſas immediatè ſpecies & cognitiones multa de nouo ſupernaturaliter noſcere tam præſentia quàm futura; non enim omnia quilibet videt per viſionem beatam. Pro hac ſententia citat Suarius D. Thomam in 4. diſt. 45. artic. 5. ad 12. vbi ait, beatos extra Verbum viſuros omnia quæ Deus videt; item eos Patres, qui dicunt beatos omnia ſcire; non enim eſt neceſſum vt omnia in Verbo videant; Athanaſium
18 item quæſt. 11. ad Antiochum, Anſelmum, Bernardum, & alios. Ego tamen hos Patres optimè citari credo pro ſecunda parte concluſionis noſtræ, hoc eſt pro reuelationibus extraordinariis, quæ fiunt beatis; at pro prima, id eſt pro ſcientia aliqua fixa & diſtincta à viſione beata, & per quam multa videant ex illis ipſis, quæ in Deo alioquin per viſionem cognoſcunt, non puto meritò citari, niſi ſolum Auguſtinum, qui diſtinxit eas duas cognitiones earumdem creaturarum, matutinam in Verbo, & veſpertinam in ſeipſis. de quo ſuo loco fusè actum eſt. Inducor ad id ſentiendum; nam Patres non ſunt ſoliciti, vt bis eadem obiecta à beatis noſcantur, ſemel per viſionem Dei, ſemel per aliam ſcientiam, quin potiùs ferè expreſsè limitant ſuam ſententiam, vt ea eis extra Verbum manifeſtentur, quæ in Verbo non noſcunt. & maximè id D. Thomas intendit.

Ratio concluſionis.

Omiſſa ergo auctoritate Patrum, ratio concluſionis quoad ſecundam partem de reuelationibus ſatis eſt paulò antè inſinuata; quoad priorem verò ea eſſe poteſt, quòd ille modus diuerſus cognoſcendi res immediatè in ſe ipſis & extra Verbum eſt valdè perfectus, & haud dubiè ornans beati intellectum, nec eſt ratio cur illis negetur, ergo.

Obiectiones ſoluuntur.

Dices primò: Ille eſſet planè otioſus; ſi enim iam ea myſteria vel creaturæ perfectiſſimè noſcuntur per viſionem beatam, quid efficit ibi noua ea cognitio? Reſpondeo, ſæpè me alibi oſtendiſſe, ob diuerſum modum cognoſcendi mediatè & immediatè omnem omnino tolli diſtinctarum cognitionum orioſitatem, etiam circa idem omnino obiectum; vnde in ipſo Deo poſui cognitionem creaturarum immediatam in ſe ipſis, & mediatam earum in ipſo Deo. Rationem à priori, cur ea multiplicatio cognitionum non ſit otioſa, facilè ego reddo; nam cognitio non appetitur propter obiectum propriè, ſed propter ſeipſam; ipſa enim immediatè perficit intellectum, in quo differt ab actione phyſica, quæ non propter ſe, ſed propter exiſtentiam obiecti intenditur; vnde eo iam exiſtente non habet vllam vtilitatem noua actio, ideóque meritò dicitur otioſa. At cognitio, quia per ſeipſam formaliter eſt bona & perficiens intellectum, fit vt eius multiplicatio etiam circa idem obiectum ſit expetibilis; vnde non ſolùm quando cognitio eſt ob diuerſum medium, ſed etiam quando per idem omnino medium, perficitur tamen intellectus per additionem nouæ & nouæ intenſionis eiuſdem cognitionis, licet per primos gradus iam illud obiectum fuerit ſimpliciter propoſitum voluntati; ſi ergo nouas partes cognitionis admittit ſine otioſitate, à fortiori videtur poſſe admittere alias cognitiones diuerſo modo idem obiectum tangentes. 19

Per diuerſum modum cognoſcendi tollitur cognitionum diſtinctarum otioſitas.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò: Non habemus poſitiuum fundamentum ad ponendam eam cognitionem; nam merita omnia præmiantur adæquatè per viſionem beatam: quòd ſi poſt viſionem, quam iam habent, maneret aliqua dignitas ad nouum præmium in beatis, ſatius foret nouos illius viſionis aliquot gradus addere, ſic enim præmium eſſentiale creſceret, quàm tales cognitiones infuſas diuerſas adſtruere. Reſpondeo Primò, hoc argumento nimium valdè probari, ſcilicet beatos nec in ſenſibus nec in corpore habituros vllam voluptatem aut ſpeciale donum, quia omnia eorum merita inſumuntur in viſione beata; præter merita autem non eſt alia ratio, cur eas cognitiones aut voluptatem concedamus. Reſpondeo Secundò, viſionem beatam, quæ eſt quaſi eſſentia beatitudinis, exigere aliqua alia accidentia per modum complementi, eiuſmodi autem eſſe eas cognitiones infuſas & ſenſuum voluptates, corporis integritatem & pulchritudinem: licet enim fortè beato ſimpliciter eſſet melius, vt ea alia dona permutarentur in aliquam partem intenſioris viſionis ſeu beatitudinis eſſentialis, non tamen proptereà id debet fieri, quia tunc præmium eſſentiale eſſet maius quàm merita. At de facto præmium conformatur meritis, prout recta ratio requirit; cum quo tamen optimè cohæret, vt ipſummet præmium ſecum trahat alia accidentia quæ ornent animam, & ſint accidentalia præmia; ſicuti quælibet natura exigit aliqua accidentia quibus accidentaliter perficitur: & qui mereretur productionem ſubſtantiæ hominis, mereretur etiam conſequenter, vt producerentur paſſiones eiuſdem hominis. Aut ſi aliter reſpondere volueris magis ſeruando rigorem meriti, dicas eo caſu, merita ſolùm exigere eam ſubſtantiam viſionis, v.g. hanc verò ſemel exiſtentem petere per ſe eas paſſiones.

Reſponſio Prima.

Secunda. Beatitudo eſſentialis exigit alia accidentia per modum complementi. 20

Aliter reſpondetur.

Rogabis, quanta ſit in beatis ea ſcientia infuſa. Reſpondeo, ex dictis probabiliter inferri, eam eſſe maiorem aut minorem, iuxta quantitatem ipſius viſionis beatæ, à qua vt ab eſſentia promanare illam diximus; quanta autem determinatè in quolibet ſit, non poſſumus vllo modo

Quanta ſit in beatis ſcientia infuſa.

Iuxta quantitatem viſionis ſequitur maior vel minor ſcientia.

modo decidere, tum quia non conſtat nobis de quantitate meritorum; tum quia, licet conſtaret quanta eſſet intenſio viſionis beatæ D. Petri, v. g. non ideò poſſemus certò definire, quàm intenſa inde oriatur ſcientia infuſa; illud tamen videtur certum, eam futuram in omnibus beatis eiuſdem planè rationis, ſaltem genericè. Dico *genericè*; non enim ſuppono principia Patris Suarez & multorum, aientium, viſionem beatam eſſe eiuſdem

Probabile, futuram eiuſdem rationis in omnibus.
Limitatio.

21 ſpeciei phyſicæ in omnibus beatis; oſtendi enim ſuo loco ex obiectorum materialium diuerſitate eas viſiones etiam eſſe diuerſas, ergo ex hoc capite, iuxta ſpecificam diuerſitatem viſionum, erunt etiam diuerſæ in ſpecie ipſæ ſcientiæ infuſæ. Addo, etiamſi viſiones ſint eiuſdem ſpeciei, non tamen debere ideò dici ſcientias infuſas eſſe etiam eiuſdem rationis. Quod non videtur benè conſideratum à multis, diſparitas eſt manifeſta; nam in viſione beata ponitur vnitas ſpecifica, eò quòd obiectum formale, in quo videntur creaturæ, ſit idem, & viſiones non diuerſificentur niſi diuerſitate obiecti formalis. Quæ ratio etſi admittatur, non habet locum in ſcientiis infuſis; nam hæ non noſcunt creaturam in aliquo eodem obiecto formali, ſed immediatè in ſe ipſis, ideóque, ſi diuerſæ ſunt creaturæ, neceſſum eſt, vt obiectum formale eius ſcientiæ ſit obiectum omnino diuerſum, ergo & ſcientiæ erunt diuerſæ; ergo quò beatior aliquis, videt plures ſpecie creaturas per eam ſcientiam quàm alius minùs beatus, eò ipſo ea ſcientia plura habet diuerſa obiecta formalia ab altera ſcientia, & ab ea differet ſpecie.

Eſto, viſiones ſint eiuſdem ſpeciei, ſcientiæ tamen infuſæ poſſunt differre.

Scientia infuſa in beatis differt ſpecie.

Sed hinc rogabis, quale ſit lumen pro hac ſcientia. Reſpondeo, eſſe habitum quemdam natura ſua productiuum talium actuum, ſicut lumen gloriæ eſt productiuum viſionis beatæ. Fortè etiam haud improbabiliter diceret quis, nullum alium habitum eſſe pro talibus actibus quàm ſpecies ſupernaturales de illis obiectis; oſtendi enim contra nonnullos alibi, ad actum cognitionis ſupernaturalem ſufficere, ſi ſpecies ſupernaturales ſint, nec requiri vt ſint duo principia ſupernaturalia, vnum ex parte potentiæ, alterum ex parte ſpecierum; licet ſæpè contingat, vt vtrumque ſit ſupernaturale; vt in viſione beata.

A quo habitu ea procedat.

22 Hoc tamen videtur certum, etiamſi detur in eo caſu habitus aliquis ſeu lumen confortans ex parte intellectus in ordine ad eam ſcientiam infuſam, nihilominùs dandas ſpecies nouas infuſas, claras valdè; nam per eas, quas homo in vita habebat, non eſt poſſibile efficere tam diſtinctam cognitionem, qualis efficitur per eum habitum: nam, vt dixi, claritas & diſtinctio cognitionis à ſpeciebus prouenit propriè, non ab habitu; ergo, quidquid ſit de habitu tenente ſe ex parte potentiæ, neceſſum eſt nouas infundi ſpecies pro illis actibus, maximè cùm multa noſcant per eam ſcientiam beati, quorum nullas habuêre in hac vita ſpecies.

Pro ea ſcientia erunt nouæ ſpecies longè clariores noſtris.

Vtrùm autem illæ ſint futuræ in ſubſtantia ſupernaturales, an verò naturales, dubium; vtrumque enim abſolutè non repugnat; dixi enim, ad ſupernaturalitatem cognitionis ſufficere, vnum principium eſſe ſupernaturale, ſiue ſe teneat ex parte potentiæ, ſiue obiecti, ſiue ſit ſpecies concurrens loco obiecti; iam autem ibi ponimus habitum ſupernaturalem ex parte potentiæ, ergo non ſunt neceſſariæ ſpecies ſupernaturales: nam quoad claritatem & diſtinctionem fortaſſe ſpecies naturalis poteſt eſſe tam diſtincta quàm ſit ſupernaturalis; vel certè cùm nobis non conſtet de magnitudine eius claritatis, non poſſumus inde decidere, an eam nequeat habere ſpecies aliqua naturalis, an verò ſit neceſſaria alia ſupernaturalis clarior. Aliunde autem poteſt contingere, vt vtrumque principium tam ex parte potentiæ quàm ex parte obiecti ſit ſupernaturale, vt reſpectu viſionis beatæ, quia etiam hoc non repugnat. Quomodo ergo iam decidemus, quales de facto ſint illæ ſpecies. cùm poſſent eſſe & naturales & ſupernaturales, nihil autem ſit, quod oſtendat, quales Deus de facto conceſſerit?

An illæ ſint futuræ ſupernaturales. Ratio dubitandi in vtramque partem.

Dices, Obiecta per eam ſcientiam cognita ſunt ſupernaturalia, ergo debent habere ſpecies ſupernaturales; repugnat enim, vt duæ ſpecies, vna naturalis, altera ſupernaturalis, habeant idem omnino obiectum. Reſpondeo, à me alibi contrarium probatum, ſcilicet, actus naturales (quod eodem modo de ſpeciebus dico) non differre neceſſariò in obiectis, ſed habere poſſe idem omnino tam materiale quàm formale cum actibus ſupernaturalibus, ergo de poſſibilitate ego in præſenti non dubito. Quoad factum autem, licet, vt dixi, res ſit dubia, probabilius tamen eſt id fieri per ſupernaturales; quando enim aliunde nobis de contrario non conſtat, debemus vtrumque principium in eodem ordine conſtituere, vt ſic magis inter ſe ſint proportionata. 23

Obiectio ſoluta.

Quid probabilius.

Rogabis, an ſcientia Theologica, quam homo habuit in hac vita, iuuet in futura magis quàm ſi non fuiſſet; diximus enim, habitum & ſpecies de illis obiectis omnino perire; addidimus autem in præſenti, ſcientiam infuſam ſolùm eſſe iuxta qualitatem viſionis; ergo Theologia hîc acquiſita erit ibi inutilis; in quo quodammodò videretur eſſe peioris naturæ quàm ſcientiæ naturales, de quibus paulò pòſt dicemus manere in cælis. Reſpondeo, eam Theologiam non manere, niſi fortè quatenus indirectè in hac vita iuuit, vt homo maiora haberet merita; vel quatenus etiam manent ſpecies reflexæ de actibus, quos in hac vita elicuimus circa ea obiecta; quæ ſpecies non ſunt in aliis qui tali ſcientia caruerunt; quod verò de ſola naturali obiicitur ſtatim expedio.

An Theologia ſit manſura in beatis.

Theologica ſcientia naturalis non manebit in beatis.

SECTIO QVARTA.

Quid de ſcientia naturali: vbi, an pugnet cum errore & ignorantia.

SExtò dubitatur, quomodo ſcientiæ naturales maneant in patria. 24 Quoad ſpecies non dubitat Pater Suarius, quia illæ ſunt independentes à phantaſmatibus in conſeruari, licet in fieri pependerint, ergo manent in anima ſeparata, ergo à fortiori in beatis; cur enim à beatis ea qualiſqualis perfectio auferetur? quod argumentum probat debere manere habitus ipſos, quia etiam illi ſunt independentes à corpore, & ſunt perfectio animæ, nec repugnant ſtatui beatifico, ergo. Addit autem, omnibus etiam infantibus infundi omnes ſcientias naturales, his verò qui aliquas habuerunt reliquas addi, & illas eaſdem perfici; quæ autem ſolùm erant opinatiuæ & dubiæ non manere; id enim magis videtur repugnare quàm ſi maneret fides, quam ſuprà negauimus beatis. Fundamentum Suarij bonum eſt, ideò & ſententiam approbo, quia debet in eo ſtatu, vbi aggregatio eſt omnium bonorum, eſſe etiam perfectio naturalis maximè homini propria, qualis tribuitur

Species & habitus ſcientiarum naturalium manent in beatis.

Opinatiuæ & dubiæ non manent.

tribuitur formaliter per ſcientias naturales. Confirmo : Communiter docetur,& meritò, omnium beatorum corpora futura perfectiſſima & pulcherrima intra ordinem naturalem, ergo etiam intellectus habebit naturalem eam perfectionem quæ in ſcientia conſiſtit ; hæc enim longè optabilior eſt quàm pulchritudo corporis. Confirmo Secundò : Adamus in paradiſo habuit omnes eas ſcientias ; certum autem eſt multò magis eas deberi,aut congruentius eſſe, eas dari beatis, qui in maiori ſunt & naturæ & gratiæ integritate quàm Adamus.

Confirmatio.

25 *Explicatur tertia obiectio.*

Hinc ad obiectionem tertiam fine ſectionis præcedentis inſinuatam reſpondetur,in hac ſcientia non futurum doctiorem eum qui plura in hoc mundo ſciuit,ideò ex hoc capite non eſſe feliciores Philoſophos Theologis, quaſi Theologis non ſit in cælo ſua Theologia, ſic verò Philoſophis Philoſophia, vt ibi obiiciebatur ; vtriſque enim non prodeſt ; nam doctior Philoſophus minus accipiet quàm minùs doctus;minus enim ei deerat ad complementum eius ſcientiæ, ideò non plus habebit ex maiori doctrina.

Duo obſeruantur circa eam concluſionem.

Circa quam concluſionem duo obſeruanda occurrunt. Primum eſt, cùm etiam in doctiſſimis hominibus ſcientiæ valdè ſint plenæ opinionibus & dubiis reſolutionibus, & ſpecies pro talibus aſſenſibus non maneant in cælo, vt dictum eſt, conſequenter valdè multas ſpecies deperdi in ingreſſu beatitudinis, quorum loco aliæ addantur de eiſdem obiectis claræ & euidentes, vnde quæ remanent ex præcedente doctrina non ſunt multæ. In quo puncto idem obſeruandum eſt quod circa Theologiam dixi;ſcilicet,etiamſi non maneant ſpecies obſcuræ,manere tamen ſpecies reflexas & memoratiuas de omnibus actibus etiam obſcuris, quos habuimus de argumentis & rationibus probabilibus;vnde beatus poterit iudicare, *in hoc puncto benè diſcurri, in illo non* ; *hoc argumentum fuit probabilius illo*, &c. nam in ſimilibus actibus reflexis nulla eſt obſcuritas aut indecentia ; & valdè optabile eſt, poſſe ſcire, quomodo in via diſcurrerit ; non eſt ergo, cur negentur beatis tales actus quod benè obſeruauit Suarius ſuprà.

26 *Secunda obſeruatio. Suarius putat iuxta capacitatem intellectus infundi ſcientias naturales beatis.*

Secundò obſeruandum, ab eodem Suario doceri, infundi cuilibet has omnes ſcientias iuxta capacitatem naturalis intellectus illius : ex quo dubium oritur ; cùm enim probabilior ſententia doceat, intellectus omnes eſſe omnino æquales, tunc omnes erunt in hoc puncto æquales, quantumuis in meritis valdè inæquales, hoc autem videtur abſurdum ; ſi verò admittamus inæqualitatem ſubſtantialem indiuidualem, adhuc res apparet durior : ſæpè enim contingit, vt aliquis in hac vita habeat nobiliorem indiuidualiter naturam, & melius multo ingenium altero ; & tamen quia non ſtuduit,minus ſciat, & ſit etiam in meritis inferior ; ergo ſi in patria ſecundùm naturalem perfectionem recipit ſcientias naturales, recipiet eas in nobiliori longè gradu, quàm alter ſanctior & doctior in hac vita. quod ſine dubio graue abſurdum eſt.

Omnibus dantur omnes illæ ſcientiæ. Probabilius, ſpectari ſolùm merita.

Ideò ego in hoc puncto iudicarem non attendendam capacitatem naturalem intellectus, ſed ſola merita, diceremque omnibus dari omnes eas ſcientias,& quidem in gradu ſatis intenſo, vt poſſint efficere actus claros;vnde circa ea obiecta inconueniens nullum eſſe,ſi dicamus,eos eſſe in hoc puncto æquales quoad numerum ſcientiarum; nihilominùs, vt etiam in his ſcientiis habeatur aliqua ratio meritorum, eas dari magis aut minùs intenſas, iuxta maiorem vel minorem intenſionem meritorum ; & ſic vitatur inconueniens, ſi quod erat, in eo quòd minùs ſanctus eſſet tam doctus poſteà quàm alter ſanctior.

An error & ignorantia habeant locum in beatis. Error poſitiuus non datur.

Circa errorem & ignorantiam poteſt etiam inquiri, an habeat locum in beatis. Reſpondeo, errorem poſitiuum nullo modo habere locum; eſt enim in ſe graue malum & planè alienum ab eo feliciſſimo ſtatu. In quam doctrinam omnes videntur conſpiraſſe, vno excepto Holcot apud Suarium ſect. 3. numer. 3. vbi illum benignè explicat, in ordine ſolùm ad potentiam abſolutam; quo ſenſu meritò dicit eam ſententiam eſſe probabiliorem, quia nulla planè contradictoria ſequuntur ex tali errore. Quoad factum autem poſſet pro Holcot obiici : De facto non noſcunt beati omnia, ergo circa illa poſſunt de facto errare. Reſpondeo,eos, quando diſcurrunt circa ea quæ non vident, ſi habent præmiſſas claras & certas,ſine periculo erroris progredi ; ſi verò habent præmiſſas probabiles tantùm, tunc dico eos non ſe determinare ad dandum ſimpliciter aſſenſum ei conſequenti, ſed inferre conſequentiam de modo, id eſt, *Ergo probabile eſt hoc ita eſſe aut futurum eſſe*. quod iudicium certiſſimum & veriſſimum eſt quidquid poſteà ſit, an re ipſa ita exiſtat illud obiectum, an non, vt in ſimili dixi de Angelis beatis & de ipſo Deo in cognitione obiecti in medio probabili. Ratio autem quare beatus ſe ita determinet ea eſt, quia cùm in talibus iudiciis probabilibus intellectus pendeat à determinatione voluntatis, & beati voluntas ſit rectiſſima, non vult ſe determinare niſi ad illationem de modo ; quia ſola illa continetur in eis præmiſſis ; nec item vult ſe exponere periculo erroris. 27

Cur beati diſcurrendo non ſe exponant periculo erroris.

An ignorantia habeat locum in beatis.

Quoad ignorantiam verò, diſtinguenda eſt duplex : vna, quæ eſt quaſi pura neſcientia (ſic liceat dicere) id eſt, quòd non ſciat omnia quæ ſunt ſcibilia ; & hæc ſine dubio conuenit beatis vel omnibus vel ferè omnibus, imò & Chriſti Domini humanitati in communi ſententia, negante ei ſcientiam multorum ex poſſibilibus. Altera ignorantia eſt quaſi priuatiua, & conſiſtit in carentia cognitionis debitæ ei perſonæ; in quo ſenſu nullam habent ignorantiam ; omnia enim quæ ad eorum ſtatum pertinent, & eis debentur, Deus illis manifeſtat, multa etiam liberaliter ex ſupererogatione, ergo nullam habent priuatiuam ignorantiam. 28

SECTIO QVINTA.

Quid de comprehenſione.

Comprehenſio duplex.

VLtimò dubitari poteſt, quomodo comprehenſio reperiatur in beatis, & quid ea ſit. Hac de re benè Suarez ſect. 4. quia verò facilis eſt, breuiſſimè eam expedio. Duplex poteſt eſſe comprehenſio : vna, quæ ſignificat cognitionem adæquatam Dei, de qua egimus in materia de viſione, nunc verò nihil occurrit addendum amplius ; ibi enim dixi, nullam creaturam poſſe eo ſenſu nec diuinitus Deum comprehendere. Alia comprehenſio eſt idem ac aſſecutio aut poſſeſſio rei quæſitæ aut amatæ ; de qua Paulus ad Philip. 3. *Sequor autem,ſi quo modo comprehendam* : & hæc propriè ſpectat ad hunc locum ; eſt autem difficultas in quo ea conſiſtat. Si aliqui auctores nodum non quærerent in ſcyrpo,& nollent

Quid ſit comprehendere.

lent res claras terminis confundere, nulla eſſet hac de re difficultas: nam poſſidere ſeu comprehendere eſt aſſequi quod optabam, ſi optabam Deum, v. g. quandoquidem eum per viſionem ipſam beatam poſſideo, vel vt alij volunt, per amorem, tunc amor vel viſio ipſa deberet dici comprehenſio Dei; ſi verò ipſam viſionem conſideremus tamquam finem vltimum intentum, tunc vnio phyſica illius viſionis erit comprehenſio, quia per vnionem eam
29 viſionem poſſideo; quòd ſi adhuc aliquid de certitudine durationis addere velimus, vt perfectiùs ſaluemus comprehenſionem, poſſet fortè addi ad eam rationem comprehenſionis iudicium de duratione futura eius viſionis. Hæc quæ ſunt clara & ex ſe nota inuoluerunt aliqui haud leuiter.

Paludanus dicit, ſolam durationem perpetuam eſſe comprehenſionem.

Primò igitur Paludanus diſt. 49. quæſt. 8. art. 3. dixit, ipſam durationem perpetuam ſolam eſſe comprehenſionem. Verùm licet requiratur ea perpetuitas; non tamen ea ſola dici poteſt comprehenſio, ſumus enim nunc in quæſtione de voce; & in ea attendenda eſt communis acceptio; nemo autem comprehenſionem rei, quam optabat, dicit ſolùm eſſe ipſam perpetuitatem, ſed aſſecutionem ſeu poſſeſſionem eius rei; & perpetuitas ſolùm exigitur vt complementum eius comprehenſionis: qui enim ſequitur alium, vt eum apprehendat, tunc dicitur comprehendere, quando illum manibus capit & tenet.

Caietanus vult comprehenſionem eſſe relationem reſultãtem ex præſentia obiecti.

Secunda ſententia eſt Caietani, qui artic. 3. quæſt. 4. neſcio quam finxit relationem reſultantem ex præſentia obiecti beatifici: fundamentum eius eſt, quod D. Thomas ibi in ſolutione ad 3. dixerit, comprehenſionem eſſe habitudinem quamdam; atqui habitudo & relatio idem eſt, ergo. Verùm D. Thomas expreſsè docet, comprehenſionem eſſe ipſam tentionem; ponit enim exemplum in eo qui currit poſt aliquem, & dum eum capit, ſeu tenet, illum formaliter comprehendit; quòd verò eam vocet habitudinem, non propterea innuit eſſe quid diſtinctum ab ipſa viſione; nam hæc etiam eſt habitudo ſeu relatio eſſentialis ad obiectum; omnis enim cognitio & amor ſunt tales relationes ad obiectum; aliam verò fingere diſtinctam à cognitione & amore, chimæricum eſt, cùm (vt oſtendi fusè in Logica) 30
etiam relationes diſtinctæ ſimilitudinis, paternitatis, &c. quæ tamen magis notæ omnibus videntur, omni tamen careant probabilitate; quia ſolùm conſiſtunt in denominatione quadam partim intrinſeca partim extrinſeca, vt fuſiùs eo loco declaraui.

S. Bonauentura dicit comprehenſionem eſſe actum voluntatis.

Bonauentura apud Patrem Suarium ſuprà dicit comprehenſionem eſſe actum quemdam voluntatis, vt habet rationem iraſcibilis; diſtinguit autem hunc actum ab amore & gaudio, & per illum dicit Deum continuè à beato teneri. Verùm quis primò non videat, hunc actum non eſſe neceſſarium; nam ſi de Deo loquamur, tenetur, vt dixit paulò antè, per viſionem qua poſſidetur, vel in aliorum ſententia per amorem amicitiæ; actus autem voluntatis alius nec tenet Deum ne fugiat localiter, aut ne ſe abſcondat; id enim omnino repugnat Deo: ſi autem Deus poſſit fugere, certè per eum actum non teneretur, ſed per liberam ſuam voluntatem. Neque item ille actus tenet Deum, ne neget concurſum ad viſionem; nam ſola libera voluntas ipſius id præſtat; lumen autem gloriæ & viſio, quæ natura ſua ſunt perpetua, petunt ne Deus ceſſet. Secundò, quis non videat, haud ita benè dici, eum actum eſſe iraſcibilem; contra quem enim iraſcitur beatus per illum
actum, vt poſſit habere rationem iraſcibilis? ibi 31
enim omnia ſunt bona, & quæ amorem potiùs exigunt quàm iraſcibilem.

Ipſa formalis beatitudo eſt comprehenſio.

Non eſt ergo quærenda difficultas, vbi nulla eſt, ſed dicendum, quod paulò antè notaui, ipſam formalem beatitudinem eſſe comprehenſionem, fortè etiam gaudium & fruitionem de illa poſſe dici aliquo modo comprehenſionem eiuſdem viſionis, quatenus complacentia de bono acquiſito eſt quædam intentionalis poſſeſſio ipſius boni. quod ad quæſtionem de nomine pertinet, & res eſt parui momenti, dummodò non addatur aliquis actus, aut fingatur aliqua relatio cum Caietano; id enim ad rem pertinet, & videtur improbabile propter dicta.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASECVNDA.

De prima circumſtantia beatitudinis ex parte voluntatis, id eſt, de neceſſitate ad carentiam odij & ad amorem Dei.

1 EGIMVS de his quæ ſpectant ad intellectum, iam de his quæ in voluntate beatorum reperiũtur agendum erit. In hac verò diſputatione duo nobis explicanda ſunt, & impoſſibilitas ad peccandum, & neceſſitas ad amandum Deum. Supponendum tamen eſt, etiamſi Ægidius & Henricus apud Suarium diſputat. 9. ſect. 1. opinentur, viſionem & amorem ita intimè vniri in eodem ſubiecto, vt ſeparari nullo modo nec diuinitus poſſint: ſupponendum, inquam, cum ceteris ferè omnibus, diuinitus poſſe eum amorem à Deo impediri, quia non poſſunt vlla probabilitate duo afferri contradictoria, quæ ex ea ſeparatione ſequantur; dicere autem, ita eos actus eſſe connexos, vt non poſſint ſeparari, huius verò connexionis ſeu inſeparabilitatis nullam rationem adducere, non eſt ad rem: ſic enim in quibuſlibet rebus poſſemus ſine alio fundamento tales connexiones afferre; hac ergo omiſſa ſententia, ad eas, quæ probabiliores apparent, veniendum eſt.

In beato poteſt impediri amor Dei.

SECTIO PRIMA.

Viſio beata excludit etiam diuinitus odium Dei: & quî id à multis probetur.

Holcot & Gabriel putant, à beato Deum poſſe odio haberi diuinitus.

Fundamentum.

IDeò ſit ſecunda extrema oppoſita ſententia, quæ ita negat coniunctionem eam eſſentialem amoris cum viſione, vt addat, de potentia abſoluta in aliquo caſu poſſe videntem Deum etiam illum odio habere. Pro hac citantur ſuprà Holcot & Gabriel. Fundamentum huius doctrinæ eſt, quia poteſt beatus, ſeu videns Deum, cognoſcere ſe à Deo priuandum ea viſione, ac damnandum in æternum; quo caſu

poſſet Deum odio habere, vt futurum ſibi malum. *Euaſio præcluditur.* Quòd ſi reſpondeas, beatum videre tunc illam ablationem beatitudinis & damnationem futuram eſſe iuſtiſſimam & æquiſſimam, ergo
2 non poterit ob illam odio Deum habere. Contrà obiici efficaciter poteſt pro his auctoribus, quod benè Suarez notauit, quia etiamſi iudex æquiſſimè condemnet reum, poteſt tamen hic illum odio habere: illa enim pœna, etiamſi iuſtè impoſita, eſt tamen valdè reo diſſona; ergo ex eo capite haberet etiam beatus ſufficiens motiuum ad odium, etiamſi ſciret ſe iuſtiſſimè damnandum; & ſanè nunc idem noſcunt omnes damnati, & tamen Deum odio ſummo & perpetuo proſequuntur. Secundò, eamdem ſolutionem reiicit Suarez; nam poſſet caſus contingere, in quo pœna ea non videretur infligenda ob peccata futura, ſed titulo ſupremi dominij; tunc autem, etiamſi ea actio non eſſet inhoneſta, eſſet tamen contra voluptatem ſeu commodum proprium beati, ergo tunc poſſet odio habere Deum. Verùm hæc ratio nullo modo differt à præcedenti, quia ſolùm nititur in eo, quòd actio illa eſſet contra voluptatem, ſicut & prima; aliunde autem, ſiue ea ſit titulo iuſtitiæ, ſiue dominij, ſiue titulo punitionis, ſemper eſt iuſta. Addo, quod & probo tomo ſequenti, diſputatione vltima, in fine, fortè non poſſe Deum ſolo titulo dominij hominem innocentem æternis cruciatibus torquere.

Viſio beata nec diuinitus cum odio Dei ſtare poteſt.

Hoc tamen argumento non obſtante, oppoſitam ſententiam, docentem, non poſſe ſimul cum viſione beatifica cohærere odium Dei etiam diuinitus, veram omnino puto: eam defendit Suarius ſect. 1. & videtur ſupponi communiter ab omnibus Doctoribus, licet non omnes ita ſolidè illam confirment. Pater Suarius inde eam probat, quòd viſio beata conſtituat rectam voluntatem beati, ergo non relinquit locum pro odio Dei; hoc enim iudicatur à beato vt contrarium rationi & inhoneſtum moraliter; Deus item apparet vt omnino
3 indignus eo odio. Denique, beatus noſcit tale odium non eſſe ſibi vtile; nam per illud nihil efficere aut vitare poſſet; ad quid ergo illud haberet?

Confirmatio.

Confirmari poteſt, quia, vt ſupponit communis ſententia, obiectum illud, id eſt Deus clarè viſus, neceſſitat phyſicè ad amorem, ergo maior eſt efficacia illius obiecti ad cogendum, ne odio habeat, quàm propoſitio pœnarum, vt odio habeatur; nam pœnæ non neceſſitant ad illud odium.

Hæc tamen probatio adhuc non videtur omnino ſufficiens, nî magis roboretur; & in primis, quod dicitur, videntem Deum agnoſcere actum odij tunc ſibi non prodeſſe, parum iuuat in præſenti: nam etiam reus ſcit ſe non euaſurum pœnas per hoc, quòd odio habeat tortorem aut iudicem, & tamen illum odio habet: eſt enim naturale, odio habere illum à quo affligimur, etiamſi per ipſum odium nec euadamus, nec leuamen vllum acquiramus. Idem etiam eſt in hac vita; ſcimus enim per odium Dei nihil nos profuturos nobis, & tamen illud ſæpè multi eliciunt, ergo.

Reiicitur probatio Suarij.

Quod autem dicitur, viſionem facere rectam eam voluntatem, dupliciter poteſt intelligi; vel de rectitudine actuali, & hoc totum eſt in quæſtione, negatúrque ab Holcot ſaltem de potentia abſoluta; vel de rectitudine habituali, vt ſcilicet ipſa viſio beata independenter à gratia habituali reddat hominem formaliter ſanctum, &, præterquam quod non videtur id intendi à Suario, qui diſput. ſequenti, vbi de ea agit, id negat, adhuc tamen non eſſet ſufficiens ratio, vt de potentia abſoluta non poſſit cum viſione cohærere peccatum: vt enim alibi docui cum eodem Suario, & multis aliis, gratia ipſa diuinitus cohærere poteſt cum peccato ſaltem habituali.

Obiectio.

Dices: Si viſio non poteſt naturaliter eſſe cum
peccato actuali, ergo nec diuinitus poterit, quia deberet Deus in eo caſu ſpecialiter confortare voluntatem; quod eſt omnino impoſſibile; eò quòd Deus non poteſt facere miraculum vt conſeruet peccatum. ita obiicit P. Suarez, & multi alij in præſenti. 4

Reſponſio Prima.

Reſpondeo Primò, difficultatem eſſe communem ad coniunctionem habitualis cum gratia, vt paulò pòſt probo; & tamen multi ex his qui hac obiectione vtuntur, cenſent eam eſſe poſſibilem.

Secunda.

Reſpondeò Secundò, ſæpè in aliis materiis hoc argummentum à me eſſe ſolutum; id quod nunc breuiter præſto, dicóque, quando duo contraria debent miraculosè conſeruari, non eſſe neceſſum, vt circa vtrumque actio Dei ſit miraculoſa, nec quidem quoad modum:

Quando duo contraria miraculosè conſeruantur, quomodo Deus ſe gerere poſſit.

poteſt enim Deus, viſo frigore vt octo, verbi gratia, exiſtente priùs natura in ſubiecto per actionem naturaliſſimam, determinari poſteriùs natura ex ſola ſua voluntate ad ponendum etiam ibi calorem vt octo; quo caſu, quia ante productionem frigoris nihil fuit petens ne illud produceretur; ipſum enim primò productum eſt; ea actio productiua frigoris fuit, vt dixi, naturaliſſima; 5 quia verò ipſum frigus priùs natura exiſtens petebat ne produceretur calor, neceſſum fuit, vt Deus ſaltem ex parte modi faceret miraculum in productione caloris; ac ſi diceret, *Etiamſi non poſſem naturaliter producere calorem: exigit enim frigus iam exiſtens eius carentiam; volo tamen hoc non obſtante calorem producere.* Ecce totum miraculum fuit in productione caloris, non verò frigoris; vnde in præſenti ſic argumentor: Etiamſi viſio beata & peccatum repugnent naturaliter, poterit Deus, præuiſo priùs natura peccato actuali, ex vi alterius diuerſæ cognitionis in homine exiſtente dicere: *Etiamſi peccatum illud petat, ne ſit ibi viſio beata; ſunt enim hæc duo contraria; nihilominus volo ego miraculosè ibi eam ponere in hoc eodem inſtanti.* Ecce tota ſupernaturalitas tenet ſe ex parte viſionis, non verò ex parte peccati. Et ad hanc doctrinam tenetur Suarius confugere, vt explicet benè aliam ſuam propriam opinionem, quam ego etiam veram iudico, vt paulò antè dixi, quòd gratia diuinitus poſſit eſſe cum peccato habituali, cum quo in præſenti etiam docet viſionem beatam poſſe coniungi.

Applicatur hoc gratia & peccato.

Argumentor enim hoc modo: Non ſolùm peccatū actuale, ſed etiam habituale repugnat naturaliter cum gratia & cum viſione beata, ergo, ſi Deus miraculosè vtrumque conſeruat, iam facit miraculum, vt conſeruetur habituale peccatum. Hoc autem repugnat; tam enim Deus non poteſt facere miracula in fauorem habitualis peccati, quàm non poteſt in fauorem actualis; ergo argumentum hoc æqualem habet vim contra Suarium ac contra Holcot; ergo ex eo capite non ſequitur, cum viſione beata non poſſe cohærere peccatum aut odium Dei.

Etiamſi Deus noſcatur indignus odio, poteſt tamen à nobis odio haberi.

Quod additur, beatum cognoſcerete, Deum 6 eſſe indignum odio, non vrget: nam etiam nos id ipſum cognoſcimus in via, & tamen poſſumus illum odio habere, & reus noſcit iudicem rectè iudicantem eſſe indignum odio, nihilominùs illum odit. quod & ipſe Pater Suarez paulò antè notauit impugnans reſponſionem communem ad argumentum Holcot, vt immediatè

Reſponſio ad obiectionem.

diatè antè vidimus. Abſolutè ei obiectioni reſpondeo, Deum noſci indignum odio ob prædicata intrinſeca, at odio haberi, quia infligit mihi malum, & mihi eo ipſo malus eſt, non pugnare cum primo iudicio; ſicut calorem in ſe bonum poſſum odio habere, vt mihi valdè noxium Confirmatio deſumpta ab eo, quòd Deus neceſſitet ad amorem, & pœnæ non neceſſitent ad odium, non eſt ſufficiens; nam diceret Holcot, Deum viſum neceſſitare ad amorem, caſu quo non videatur inflicturus dolores aut pœnas inferni, quia tunc non videretur ſub vlla ratione malus, at per cognitionem earum pœnarum omnem eam neceſſitatem ad amorem auferri, quia tunc Deus apprehenderetur etiam vt malus ſaltem reſpectiuè ad me & extrinſecè, cur ergo tunc non poterit odio haberi? nam ſi ſemel dicimus, manere in eo beato libertatem ad non amandum Deum ob illud motiuum, videtur etiam manere ad odio habendum ex altero motiuo; nam, vt fatentur ferè omnes, voluntas, poteſt ad obiectum minus efficaciter & vt minus bonum propoſitum liberè ſe determinare, quando non cogitur ſimpliciter ad alterum. in quo puncto faciliùs fortè P. Vaſquez poſſet in præſenti euadere, cùm dicat, ad obiectum minus bonum & minus efficaciter propoſitum non eſſe libertatem; certum autem videtur etiam in eo caſu Deum apparere vt maius bonum, quàm malæ appareant pœnæ, & ipſam bonitatem Dei proponi longè efficaciùs per viſionem, quàm tunc proponantur pœnæ, quæ eminus ap-

Si in beato eſt libertas ad non amãdum Deum ob vnum motiuum, poterit etiam eſſe libertas ad odio habendum ob aliud motiuum.

7 parent. Ergo Pater Vaſquez facilè poſſet reddere rationem, cur tunc non habeat locum odium Dei aut peccatum; at negato eo principio, vt illud negant benè ſentientes, quæſtio præſens maiorem habet difficultatem. Imò, vt in omni ſententia de libertate voluntatis quæſtio hæc locum habeat, ponamus illum beatum ſimul cum viſione Dei actu torqueri eis doloribus inferni, & ſimul noſcere ſe breuî ſpoliandum viſione, pœnis verò æternùm eſſe vexandum. Certè tam intenſa videtur fore tunc propoſitio pœnarum per actualem experientiam vehementiſſimi eius doloris, & per certitudinem de earum æternitate, quàm ſit propoſitio bonitatis diuinæ per viſionem beatam; ergo etiam in ſententia Vaſquez requirente eam intenſionem ex parte propoſitionis, adhuc poſſet ille damnatus Deum odio habere, maximè ſi priuaretur tunc ſimul voluptate, quæ ex viſione procedit, vt videtur concedere Suarius ſuprà, poſſe priuari; ſolùm enim ſentiret dolorem vehementiſſimum, & nullam haberet voluptatem; quid ergo mirum, ſi tunc prodiret in odium Dei? hanc tamen vltimam confirmationem ego non magnifacio; nam voluptas & recreatio conſiſtit formaliter in ipſa viſione Dei, vt ſuprà fusè oſtendimus; vnde repugnat in terminis, manere ſimul videntem Deum, & non habere eam recreationem & voluptatem, ergo ex hoc capite non additur difficultas quæſtioni.

Difficultas proponitur pro omni ſententia.

SECTIO SECVNDA.

Optima eius veritatis probatio.

8 Hinc apparet, haud ita facilè eius ſententiæ rationem bonam tradi poſſe; nihilominùs tamen eam puto poſſe ex dictis ſuprà formari; & vt ea melius appareat, loquamur in caſu illo magis vrgente, quòd ſcilicet ille qui videns Deum actu torqueatur pœnis inferni; ſi enim oſtenderimus neque tunc poſſe Deum odio habere, à fortiori de aliis conſtabit. Igitur ſupponendum eſt, ſicut formalis tortura & dolor conſiſtit in perceptione ignis, v.g. & aliarum pœnarum, ita formalem recreationem ac iucunditatem ſeu voluptatem propriè conſiſtere in ſola ipſa viſione Dei. quod ſuprà, agentes de conſtitutiuo beatitudinis, fuſiùs explicuimus. Secundò ſupponendum vt omnino certum, Deum in genere delectabilis & recreatiui eſſe infinitè potentiorem quàm in genere torquendi ſint pœnæ, etiamſi eſſent infinitè intenſæ: Deus enim eſt ſimpliciter infinitè bonus, pœnæ autem ſunt finitæ & limitatæ; & ſolùm ſecundùm quid eſſent infinitæ.

Deus in genere delectabilis, eſt infinitè potentior quàm ſint pœnæ in genere torquendi.

Hinc infero, viſionem Dei, ſeu, vt ſic dicam, experientiam intuitiuam & ſenſitiuam eius delectabilitatis eſſe quaſi infinitè potentiorem & maiorem quàm ſit experientia, ſeu ſenſatio, ſeu dolor pœnarum; & licet non tam excedat viſio dolorem, quàm obiectum viſionis excedit obiectum doloris, quia (vt aliunde ſuppono) obiecta non communicant actibus totam bonitatem aut malitiam quam in ſe habent, & conſequenter nec faciunt actus differre inter ſe infinitè ſicut ipſa obiecta differunt, Deus ſcilicet & pœnæ; conſtituitur tamen in ordine longè altiori ea voluptas viſionis ob infinitum exceſſum obiecti, quàm ſit dolor ob inferioritatem & diſtantiam infinitam pœnarum. Hæc videntur omnino certa.

Delectatio ex viſione Dei eſt infinitè maior quàm dolor ex quibuſcumque pœnis.

Ex quibus dico, voluntatem videntis Deum 9
ita ea quaſi infinita voluptate, quam in ſe ſentit per viſionem, affici erga Deum, vt licet doleat quodammodò de eis pœnis, incomparabiliter tamen magis delectatur in Deo quàm diſpliceat in pœnis. Præterea, ex parte ipſius obiecti cognoſcit infinitum exceſſum bonitatis intrinſecæ; illa autem malitia extrinſeca, quam apprehendit in Deo vt ſe torquente, eſt tam leuis, liceat ſic dicere, vt velut næuus aliquis ferè inperceptibilis in vna facie vndequaque formoſiſſima appareat, qui defectus non eſt ſufficiens, vt propterea odio habeatur ea pulchritudo. Quòd ſi ille Eremita, cui diabolus in angeli forma perſuadere voluit eſſe reprobum, ita ex contemplatione Dei in ipſius amorem rapiebatur, vt reſponderit; Ergo, quandoquidem deinceps non habebo locum amandi Deum, permittas me iam ipſum toto cordis affectu amare, ne hanc infinitam bonitatem amandi tempus negligam; ſi hinc ex obſcuriſſima huius vitæ propoſitione ita ille rapi potuit, quis poterit dubitare prudenter, infinities ferè efficaciorem fore viſionem beatam ad extorquendum neceſſariò ſimilem affectum, quantumuis reuelatum ei eſſet, ſe olim ea viſione priuandum & damnandum? Et ſanè diſcurrendo proportionaliter ex his quæ in nobis experimur, res hæc videtur mihi omnino ex terminis nota. Da, hominem raptum pulchritudine alicuius perſonæ, etiamſi ab ea graues experiatur moleſtias phyſicas, nihilominùs non poteſt ab eius amore ceſſare, multò minùs eam ſimpliciter odio habere. Imò addam aliquid plus, libenter videtur eas moleſtias habere, vt ſic quodammodò pro amore alterius eas patiatur, & oſtendat ſe conformari libentiſſimè, etiam in arduis rebus, guſtui & voluntati perſonæ amatæ; nec poteſt dici, eam neceſſitatem prouenire ex amore, nos autem in præſenti loqui, caſu quo nullus ſit amor Dei in eo beato: hoc, inquam, dici non poteſt, nam neceſſitas ad amandum non oritur ex amore, ſed antecedens

Probatur, viſionem beatam nec diminutam ſtare poſſe cum odio Dei. Confirmatur ex bonitate Dei intrinſeca.

exemplo, & experientia pulchritudinis creatæ.

Neceſſitas amandi prouenit ex vehementi propoſitione pulchritudinis.

Si pulchritudo creaturarum voluntatem rapit ad amorem, multò magis rapiet pulchritudo Dei.

10 cedens eſt & prouenit ex vehementi propoſitione eius pulchritudinis, &,ſi vis, ex habitu acquiſito per actus; præterquam, quod nec id eſt neceſſarium: ſæpè enim ex aſpectu vnius diei oriri ſolet ea vehemens inclinatio,ſæpè ex primo planè.

Iam hinc licet nobis ferè euidenter diſcurrere ad Deum: ſi enim vna pulchritudo non ſolùm finita & limitata, ſed inter ipſas creatas adeò imperfecta, qualis reperiri poteſt in correſpondentia aliquorum materialium accidentium colorum, verbi gratia, in vbicatione locali partium, quam morbus euertit, immutant venti, cibi turbant,tantam habet vim,vt dementet quodammodò hominem,& nullam ferè relinquat ei libertatem ad eam odio habendam, etiam præponderantibus in contrarium grauiſſimis motiuis infamiæ,amiſſionis bonorum,moleſtiarum in propria perſona,quis poterit vel apparenter dubitare, infinitam illam pulchritudinem, in qua & reſplendet candor liliorum, & roſarum rubor, & violarum varietas, & caryophyllorum fragrantia, & ſplendor ſolis,& oris venuſtas, & oculorum gratia, & genarum ſuauitas, & aurei cincinni, & coma prolixa,& ſirenum fictus cantus, philomelarum verus, & deliciæ tactus, pudet hæc vilia recenſere, quidquid in nobiliſſimis ſpiritibus, angelicis ſubſtantiis formoſum, quidquid deſiderabile reperitur, vbi micat decor ille, non iam creaturarum perfectionibus reſpondens, ſed à propria ac infinita Dei natura ab æternitate, immenſitate, omnipotentia, maieſtate, ſapientia, liberalitate,beneficentia, miſericordia proueniens; quis,inquam,dubitare poterit, illum ita eſſe for-
11 moſum, vt dementare poſſit (liceat ſic loqui) ſe intuentium animos? aut quam in beatis tantus aſpectus relinquet libertatem, quando vel ſolos ſponſæ oculos haud valuit ſibi præſens ſponſus intueri; *Auerte oculos tuos à me, quia ipſi me auolare fecerunt?* Ego ſanè tam clarè ex hoc capite videor colligere neceſſitatem in vidẽtie Deum,ad ipſum non ſolùm non odio habendum, ſed neceſſariò amandum, quidquid ſit de næuo illo aut puluiſculo extrinſeco in ipſo quatenus puniente apprehenſo, vt planè non relinquatur mihi in hac materia locus dubitandi.

Cant.6.

Occurritur obiectioni, ex eo quòd in via Deum odio habere poſſimus.

Nec poteſt id labefactari ex eo, quòd & nos de facto in via totam eam pulchritudinem concipiamus, cùm tamen ipſum odio habere poſſimus;hoc,inquam, non obeſt conſideranti, quàm parum moueatur ad eum amorem, qui ſolùm ex relatione de alterius pulchritudine cogitat, ſæpè vſus ſum exemplo amœniſſimi horti,qui confuſè cognitus vix aut ne vix recreat, aut voluntatem ad ſui amorem trahit; quod hîc maximè locum habet; neque arbitror neceſſum eſſe ampliùs in hoc puncto hærere, aut rationibus in contrarium ſatisfacere; conſtat enim, quàm parum illi dolores efficiant in præſentia talis boni,vt in creaturis ipſis oſtendimus.

SECTIO TERTIA.

Ex dictis oſtenditur, beatos neceſſariò amare Deum,

Beati Deum neceſſariò amant.

12 Hinc deciditur altera pars de neceſſitate ad amandum;oſtendimus enim iam,non ſolùm non poſſe Deum odio haberi à beatis, ſed neceſſariò è contrario debere eam bonitatem amari, ita vt neque quoad exercitium ſit in eo amore libertas. per quod reiicitur Scotus, Ockam, Gabriel & alij quotquot negarunt viſioni beatæ vim neceſſitandi ad actuale exercitium amoris: eos referunt Suarius ſuprà & Tannerus dubio 2. pro noſtra autem ſententia ſtant Thomiſtæ communiter & noſtri ferè omnes apud eoſdem. D.Thomam pro eadem citat Tannerus quæſt. 4. artic.4. in corp. verùm ibi S. Doctor ſolùm dicit, beati voluntatem quæcumque amat amare ob Deum, at illam ſimpliciter eſſe determinatam ad admandum non dicit. Imò Pater Suarius Putat,D.Thomam expreſsè negaſſe neceſſitatem quoad exercitium quæſt.22.de veritate artic.6.& 1.& 2.quæſt. 10.art.2.Verùm hoc vltimo loco dubiè loquitur: ex vna enim parte videtur admittere, voluntatem cogi ad amandum Deum, ex alia verò inſinuat,id ſolùm eſſe verum,caſu quo aliquid debeat amare: prætereà non declarat ibi, de quo ſtatu loquatur. Quidquid autem ſit de hoc puncto, concluſio noſtra eſt communiſſima,& videtur ſatis apertè probata ſectione præcedenti. Nunc verò contra Scotum,Holcot & alios ſic oſtenditur;etenim illi admittunt in nobis dari ſæpè motus primò primos, id eſt, non liberos ex aliqua vehementi conſideratione cauſſata per paſſionem:atqui nulla paſſio tam vehementem bonitatem in obiecto & tam intenſè proponere poteſt, quàm proponat viſio beata in Deo,vt ſectione præcedenti deduximus;ergo longè magis viſio beata rapiet in amorem Dei quàm vlla paſſio rapere poteſt de facto. Quòd enim hæc tollat vſum rationis, illa verò non, eſt omnino per accidens; nam, retento vſu rationis,plus proponit quod attrahat, quàm paſſio proponat, ergo, &c.

Reiicitur Scotus, Holcot, & alij,

13

Aliorum rationes examinantur.

Iam oportet aliquorum pro ea rationes expendere; ſectione verò ſequenti, quid contra illam obiici poſſit,examinabimus. Primò ergo Richardus apud Patrem Vaſquez ait, ideò non poſſe videntem Deum ipſum non amare, quia nihil videt in ipſo mali quod reſpuat,& nihil boni in creatura quod amet, quia omnia creaturæ bona continentur eminenter in Deo;è qua ratione à fortiori probat Richardus non poſſe videntem peccare. Non placet Patri Vaſquez hæc ratio, eò quòd ad peccandum non eſt neceſſum, vt iudicetur voluptas vt maius malum. Verùm hæc impugnatio non eſt ad rem; nam Richardus non ſolùm dicit Deum eſſe maius bonum,ſed nihil mali in eo apparere, & nihil boni in creatura, quod non ſit in Deo. Melius ergo reiicitur ea ratio Primò, quia licet probet, non poſſe Deum odio haberi; non tamen probat,neceſſariò quoad exercitium debere amari: vt enim non ametur,non requiritur ratio mali, ſed ſufficit, quòd ea bonitas propoſita non neceſſariò trahat; debuiſſet autem Richardus oſtendiſſe, cur Deus neceſſariò trahat ad amorem. Secundò, quia iam ſuperiùs oſtendimus, poſſe aliquam ſaltem extrinſecam rationem mali in Deo apparere. nec hoc argumento oſtenditur, cur ea non ſufficiat.

Reiicitur ratio Richardi. Primò.

Reiicitur Secundò.

Secundò, ipſe Vaſquez cum aliis multis eam reddit rationem, quòd in ceſſatione ab amore Dei nullam beatus inueniat rationem mali, ergo non poteſt ceſſare; in tantum enim voluntas eſt libera, in quantum in exercitio actus inuenit malitiam ob quam poſſit ab eo actu ceſſare. Hanc tamen rationem, etſi,vt dixi, multis plauſibilem, numquam probare potui. Primò, quia ſi aliquam rationem mali reperiri in ceſſatione actus ſufficeret, vt poſſet quis liberè ceſſare, ſine dubio poſſent beati ceſſare; 14

Reiicitur P.Vaſquez. Ratio mali in actu inuenta non ſufficit ad ceſſationem.

quia

quia poſſunt inuenire rationem mali, quòd ſcilicet ille amor impediat alios actus voluntatis, quos elicere poſſet, ſi careret amore. Cùm enim voluntatis actiuitas limitata ſit, neceſſum eſt vt plures actus aliarum virtutum poſſet efficere, ſi amore careret, quàm iam poſſit; ergo ſaltem ex eo capite poſſent ceſſare.

Euaſio. Reſpondebis, amorem eſſe meliorem aliis actibus, ideóque, quòd per ipſum impediantur illi *Reiecta.* actus, non eſſe rationem mali. Sed contrà, quia in hac ſolutione duo confunduntur valdè diuerſa: aliud enim eſt, amorem eſſe maius bonum quàm ceteros actus; aliud verò, non eſſe quoddam malum, quòd ceteri actus boni per eum impediantur: eo enim ipſo quòd ceteri ſint boni, ſine dubio impedire illos eſt aliquod malum; licet ſimul in ea re, quæ eſt impedimentum, ſit magna alioquin bonitas, & maior ea quam impedit: non 15 enim quærimus in amore malitiam ſine bonitate, ſed aliquam malitiam admixtam, licet cum magna *Confirmatur ab actibus aliarum virtutum.* bonitate. Confirmo: Homo in cælo non eſt neceſſitatus ad actus aliarum virtutum; &, vt argumenti vis magis appareat, pono nobiliſſimam virtutem poſt charitatem; demus eam eſſe religionem. Sic argumentor: Beatus non eſt neceſſitatus ad efficiendos actus religionis, quia ad ſolos actus amoris Dei admittitur communiter neceſſitas; atqui in exercitio eius actus religionis nullam inuenit rationem mali voluntas, niſi quòd ille actus impediat alios aliarum virtutum; nam nec defatigatur voluntas per eos actus religionis, nec dolorem ſentit, nec vllum aliud malum poteſt in eo actu religionis reperire; ergo impedire actus bonos etiam minùs perfectos ſe ſufficit ad hoc, vt voluntas poſſit ceſſare ab eo actu. Atqui totum id reperitur in amore Dei, vt oſtendi, ergo ex eo capite poteſt voluntas eſſe libera, ſi aliundè neceſſitas non oſtendatur.

Reiicitur Secundò P. Vaſquez. Secundò reiicio eam rationem, quia aſſumit vnum principium valdè dubium, & fortè magis quàm ſit ipſa concluſio, quam probare intendit, ſcilicet, *Non apparere rationem boni in ceſſatione ab actu, ſufficere vt cogat ad illum habendum.* Nam licet, vt per actum reflexum homo velit non habere actum, neceſſaria fortè ſit ea ratio mali in actu; illa enim volitio eſt quædam ſpe-16 cies odij, quod non fertur niſi in malum qua tale; nihilominùs ad ceſſandum per puram omiſſionem non videtur neceſſaria ea ratio mali, poſſibilem autem eſſe puram omiſſionem dicunt multi ex his qui vtuntur ratione quam iam impugno. Porrò ad puram omiſſionem eius actus non requiri eam rationem mali patet, quia ibi non eſt odium, ſed ceſſatio ab amore; ad ceſſationem verò ſufficit, quòd non appareat in eo actu infinita bonitas attrahens, vt reuerà non apparet in ipſomet amore etiam Dei, ergo.

Reiicitur. Tertiò. Imò hinc Tertiò reiicio eam rationem, quia ratio mali requiſita in obiecto, vt poſſit non amari, non eſt aliud quàm finita & limitata perfectio eius obiecti; eo enim ipſo quod eſt limitatum habet rationem aliquam mali; ergo cùm amor ille, ſeu exercitium illius amoris, apprehendatur vt creatura finita, ſufficientem præſumitur habere ex hoc capite rationem mali, vt non cogat ad ſui *Obiectio.* amorem, ergo ea ratio non eſt ſufficiens. Dices: Ex hac vltima ratione ſequitur, non eſſe neceſſitatam voluntatem ad gaudendum de ipſa viſione beata, quod tamen eſt contra omnes; ſequela verò probatur, quia ea etiam viſio eſt creatura, & conſequenter habet imperfectionem ſufficientem vt non ametur, ſicut de ipſo amore Dei diſcurrebam. Reſpondeo, me non probaturum ne- *Reſponſio.* ceſſitatem complacendi in ea viſione, ex eo quòd nulla appareat ratio boni in ceſſatione ab illa, ſed aliunde ex ſumma voluptate, quam affert formaliter, ſiue ſimul habeat aliquos næuos, vt 17 dixi ſuprà de Deo, & oſtendi experientia in bonitate creata. Sed de hoc paulò pòſt. Iam hinc conſtat, non poſſe ſolidam huius neceſſitatis rationem reddi, niſi recurratur ad ea quæ nos diximus ſuprà.

SECTIO QVARTA.

Obiectiones contra dicta ſoluuntur.

Videamus iam quid Scotus & alij obiicere *Prima obiectio.* nobis poſſunt, ad probandum non neceſſitari beatos ad amorem Dei. Et in primis Holcot fatetur, aliquando poſſe viſionem Dei ita eſſe intenſam, vt cogat ad illum; ait tamen non neceſſariò id ſemper contingere, quia libertas voluntatis reſiſtit ei neceſſitati; ergo oportet vt viſio ad vincendum ſit fortior, non conſtat autem omnes viſiones eſſe fortiores quàm ſit reſiſtentia voluntatis; fortaſſe multæ ſunt, quia intenſiores & clariores, non tamen ideò omnes debebunt tales eſſe. ita ille. Ego libenter admitto, quò clarior & *Quò clarior eſt viſio, eò magis neceſſitat ad amorem.* intenſior eſt viſio Dei, eò magis neceſſitare; vnde addo conſequenter ad ea quæ dixi ſuprà, Si viſio Dei ita confuſè repræſentet eam bonitatem, vt non benè diſtinguatur à vidente, nec eum conſtituat beatum, non neceſſitaturam ad amorem *Soluitur Obiectio.* Dei; at hoc eſt extra noſtram difficultatem; loquimur enim hîc de viſione, quæ diſtinctè aliquam ſaltem ex Dei perfectionibus & pulchritudinibus oſtendat manifeſtè, & ſufficiat ad beatificandum; & de talibus dico, omnes habere vim *Qualibet Dei perfectio poteſt voluntatem cogere ad amorem.* ad voluntatem cogendam, vt ex diſcurſu à nobis ſuprà facto conſtat: nam creata pulchritudo infinities minor ſæpè tollit eam libertatem; quid ergo mirum, ſi à diuina tollatur, dummodò clarè ea bonitas proponatur? 18

Replica contra ſolutionem datã: Reſponſio. Dices, Vt tollatur libertas, debet eſſe ſimul cum Dei viſione iudicium practicum, quo voluntas dicat, *Hîc & nunc Deum eſſe amandum*; non eſt autem neceſſarium, vt omnis viſio Dei hoc modo ſe ſupra ſe reflectat. Hæc tamen euaſio facilè præcluditur; nam ad amandum obiectum non eſt neceſſarium iudicium reflexum ſupra ipſum amorem; ſufficit enim ſi voluntas ſit expedita, & noſcat in obiecto bonitatem amabilem; quomodo, quæſo, ſe reflectit per talia iudicia, qui in motu primò primo alterum occidit?

Obiectio Secunda. Secundò poteſt obiici, nihil eſſe quod eam neceſſitatem inferat: non Deum, quia etiam in via illum noſcimus, & non cogit nos ad amorem; non viſionem, quia eſt creatura finita; non habitum charitatis, quia hic ſolùm inclinat, non neceſſitat; ergo nihil erit quod cogat, gratis ergo *Soluitur Secunda Obiectio.* id fingitur. Huic tamen rationi abundè videor ſuprà ſatisfeciſſe, oſtendens, ex Dei infinita pulchritudine clarè propoſita eam neceſſitatem prouenire.

Obiectio Tertia. Tertiò obiicies cum Holcot: Poteſt beatus habere falſam exiſtimationem, quòd ſi non ceſſet ab amore Dei, erit perpetuò miſer, ergo *Soluitur Tertia Obiectio.* tunc poterit ceſſare. Reſpondetur communiter, repugnare illum errorem: cùm enim amor Dei ex ſe ſit honeſtiſſimus maximè reſpectu illius, qui tantam in obiecto amabilitatem agnoſcit, non

non apparet quî fieri poſſit, vt putet ex tali ac tam honeſto amore ſibi miſeriam perpetuam orituram. Sufficiens ſolutio. Verùm inſiſtendo his quæ nos ſuprà diximus. Secundò reſpondeo, data etiam ea cognitione, adhuc non futurum hominem liberum in eo amore; iam enim oſtendi ſuprà ex humanis, etiamſi homo noſcat ex amore feminæ futurum ſe & verè de facto eſſe infamem, & alias miſerias paſſurum, nihilominùs ea pulchritudine excæcatum ita teneri ſæpè, vt vix habeat libertatem ad ceſſandum; hoc quod facit ea imperfecta pulchritudo, faceret longè efficacius infinita diuina, etiamſi daremus eum caſum de exiſtimatione falſa futuræ miſeriæ.

Solutio Secunda.

19

Quartò obiicies cum eodem Holcot: Poteſt Deus beato præcipere, vt ceſſet ab eo amore, ergo ſaltem tunc poterit ceſſare. Reſpondeo Primò, cùm amor ſit neceſſarius, non habere locum illud præceptum; ſed quia poſſet dici, Deum tunc eleuare voluntatem, vt diuinitus poſſit ceſſare; ad multa enim quæ naturaliter ſunt impoſſibilia poſſumus diuinitus eleuari; quo caſu poſſumus etiam ad ea libertatem habere. Vnde malè nonnulli reiiciunt Capreolum & Ferraram, cò quòd admiſerint, de potentia abſoluta tale præceptum imponi poſſe voluntati; quia ergo talem caſum poſſibilem ſimpliciter iudico: Secundò reſpondeo, in eo caſu tunc ceſſationem ab illo amore futuram quaſi virtualem amorem Dei, dum Deum pro Deo relinquit. Tertiò reſpondeo, caſum non eſſe ad propoſitum, quia hîc ſolùm dicimus naturaliter neceſſariò ſequi eum amorem, at diuinitus poſſe non ſequi, iam diximus ſuprà; fruſtrà ergo caſus adducitur, in quo ſolùm probatur, diuinitus poſſe cohiberi eum actum, eleuante Deo miraculosè potentiam, vt poſſit non prodire in amorem, & tunc ei imponente præceptum de ea cohibitione.

Obiectio Quarta. Reſponſio Prima.

Secunda.

Tertia.

Rogabis, ad quem Dei amorem voluntas beati neceſſitetur. Dico, ad illum, quo benè afficitur erga illam pulchritudinem, & quo optat illi placere, in omnibus eius voluntati obtemperando, nihilque contra illam committendo; ad hunc enim amorem maximè neceſſitat omnis pulchritudo, præcipuè autem pulchritudo infinita Dei.

Ad quem Dei amorem beatus neceſſitetur.

SECTIO QVINTA.

An etiam neceſſitetur beatus ad amorem naturalem Dei.

20 QVærimus, an non ſolùm neceſſitetur ad amorem ſupernaturalem, ſed etiam ad naturalem, Hanc quæſtionem mouit Suarius alio modo, an ſcilicet, ſi negaretur diuinitus voluntati concurſus ad amorem ſupernaturalem, & relinqueretur cum viribus naturalibus, poſſet tunc amare Deum naturaliter. Ego autem vtroque modo quæſtionem moueo, ob ea quæ in reſolutione apparebunt

Dico Primò cum P. Suario, Si negaretur concurſus ad ſupernaturalem amorem, voluntas efficeret amorem naturalem, Hanc benè probat ibi Suarius, quia voluntas tunc haberet ſufficientem bonitatem terminatiuam, & aliunde cognitionem diſtinctam & claram eius bonitatis, nec impedimentum vllum; ergo poſſet amare Deum, & verò amaret neceſſariò quantum poſſet, hoc eſt per amorem naturalem, quia alium non valeret efficere. Aduerto tamen, fortè in hac ſententia & fundamento illius conſequentiam non tenuiſſe Suarium; ſentit enim alibi, actum naturalem à ſupernaturali neceſſariò debere differre in motiuo, & non poſſe ſufficienter eorum diuerſitatem ex ſolo modo tendendi declarari, iam autem in præſenti ei amori naturali & ſupernaturali idem omnino obiectum concedit; nam cùm eadem planè ſit cognitio & bonitas propoſita pro vtroque actu, neceſſariò vterque habet idem obiectum. Fortè reſponderet Suarius, hunc ſecundum actum naturalem non amaturum idem quod amaſſet primus ſupernaturalis; per hunc enim ſolùm amatur bonitas naturalis Dei, per alterum ſupernaturalis. Sed contrà Primò, quia in Deo omnis bonitas eſt naturalis; omnis enim eſt illi connaturalis. Contra Secundò, quia cùm omnis tunc cognoſcatur ab anima quæ amatura eſt, quid eam impedit, ne illam amet? aut quomodo dicetur præciſiuus ille amor? Dices, Suppernaturalitas eius bonitatis. Sed contrà; ergo pari ratione, qui dicunt tunc nullum ſequi poſſe amorem, reſponderent, ſufficienter impediri tunc voluntatem à ſupernaturalitate cognitionis ſeu propoſitionis, ne vllum actum eliceret, ſicut Suarez dicit ex parte ipſius bonitatis oriri impedimentum; & ſanè vix poteſt ea ſolutio priori admiſſa reprobari, ergo ſicut admittit, & quidem meritò, eam ſupernaturalitatem in cognitione eſſe accidentalem reſpectu amoris naturalis, ita debebit dicere de ſupernaturalitate obiectiuæ bonitatis. Contrà Tertiò & vltimò, quia ſaltem amor ſupernaturalis, qui de facto datur, fertur in totam bonitatem Dei tam naturalem (amat enim Deum vt vnum, vt creatorem mundi, vt æternum) quàm in ſupernaturalem, ſi quæ in Deo eſt, verbi gratia, in Trinitatem Perſonarum, in ipſum vt auctorem gratiæ, &c. ergo ſaltem amor ſupernaturalis poteſt reſpicere ſupernaturaliter bonitatem naturalem, etiam cognitam quà talem, & quà ille amor eam reſpicit, ſine dubio differt ab amore naturali eiuſdem non diuerſitate obiecti, ſed modi illud idem obiectum reſpiciendi; ergo poterit è contrario actus naturalis bonitatem ſupernaturalem reſpicere, & nihilominùs in modo differre ab amore ſupernaturali eiuſdem bonitatis. Hæc dicta ſint circa conſequentiam earum opinionum Patris Suarij; ego enim, qui admitto, actus naturales & ſupernaturales poſſe habere idem motiuum, conſequenter hîc concedo libenter, amorem illum naturalem ferri poſſe in totam eam bonitatem.

Negato concurſu ad amorem ſupernaturalem, beatus Deum amaret amore naturali.

Examinatur doctrina P. Suarez.

21

Supernaturalitas bonitatis diuinæ non impedit animam ab amore.

Amor naturalis Dei poteſt ferri in bonitatem Dei ſupernaturalem, & tamen differre ab actu ſupernaturali amoris.

22 Dices, Ad amandum per actum ſupernaturalem non eſt ſufficiens ea propoſitio obiecti, quæ ſit per actum naturalem, ergo neque è contrario ad amandum naturaliter ſufficiet ſupernaturalis propoſitio. Reſpondeo negando conſequentiam. Diſparitas eſt, quia propoſitio inferioris ordinis non ſufficit ad rem altioris ordinis; ſicut res materialis non poteſt producere rem ſpiritualem, & res non intelligens non poteſt eſſe cauſſa adæquata rei intellectiuæ. At è contrario res altioris ordinis benè ſufficit ad rem inferioris ordinis: ſic Deus, qui eſt altioris ordinis ſpiritualis & intellectiui, poteſt producere res inferioris ordinis non ſpirituales & non intellectiuas; ita in præſenti cognitio naturalis non ſufficienter intelligit nec determinat ad ſupernaturalem amorem, è contrario verò ſufficientiſſimè cognitio ſupernaturalis ad amorem naturalem.

Obiectio.

Reſponſio.

Propoſitio ſupernaturalis obiecti ſufficit ad actus naturales.

Digitized by Google

naturalem. Nec dubitare poſſum, quin, etiamſi ſolùm ex reuelatione diuina, credita per actum ſupernaturalem fidei, ſcirem cubiculum hoc minari ruinam, poſſem per volitionem naturalem velle ex eo ſtatim fugere; aut, quòd beatus non poſſit velle actu naturali dicere alteri, Ego habeo viſionem Dei, de quo alibi fuſiùs egi.

Cum amore ſupernaturali in beatis eſt ſimul amor Dei naturalis.

Secundò dico, Etiam ſtante amore ſupernaturali Dei poſſumus valdè probabiliter dicere, ſequi in beatis amorem naturalem. Hæc non eſt ita certa quàm præcedens; nihilominùs videtur eſſe è mente aliquorum recentiorum, qui vniuerſaliter docent, quandocumque habemus de facto actum ſupernaturalem circa aliquod obiectum, ſimul & ſemel dari alium naturalem circa illud ipſum obiectum.
23 Quæ doctrina à fortiori locum habebit in cælo, vbi vires naturales animæ ſunt magis expeditæ, & in ſpeciali circa eum amorem, quia non habet iam impedimenta ac difficultates, quæ poterant voluntatem in via ab eo amore naturali retardare.

Probatur concluſio.

Probatur concluſio noſtra, quia in primis duo illi actus, naturalis & ſupernaturalis, non repugnant ex parte obiecti, vt dictum eſt: nõ ex parte ſua, quia cùm ambo ſint proſecutio obiecti, potiùs ſunt valdè ſimiles & conformes inter ſe quàm oppoſiti; & ſimile quid admittitur in intellectu, ſcilicet ſcientia naturalis vt ſupernaturalis de eodem obiecto. Non ex defectu virium ex parte voluntatis; poteſt enim ſimul cum amore Dei multos alios actus efficere, cur non inter illos hunc amorem? Non denique ex difficultate aliqua, quia, vt paulò antè dixi, nulla moleſtia in eo apparet; vnde, licet in hac vita propter tentationes tam intrinſecas quàm extrinſecas fortè probabiliter negari poſſet amor naturalis Dei ſuper omnia, at in patria, ceſſantibus omnibus his difficultatibus, non video quâ apparentia poſſit negari poſſibilis.

Confirmatur.

Confirmo: In eo ſtatu non ſolùm homo ponitur rectus ſecundùm ordinem gratiæ, ſed etiam in naturalibus; vnde & ſenſibus & corpori maximam tribuunt omnes Doctores communiter perfectionem. In intellectu etiam ponuntur ſcientiæ omnes naturales, ergo debent etiam in voluntate poni virtutes omnes naturales; inter has autem primum locum obtinet amor Dei; ergo poteſt voluntas amare Deum naturaliter ſaltem aliquando: quòd ſi aliquando poteſt, ſanè ſemper faciet, quia illa bonitas clarè propoſita cogit ad amandum obiectum, quantum poteſt voluntas.

24 *Soluitur obiectio Prima.*

Dices Primò: Amor ille ibi eſt otioſus. Reſpondeo, multò minus illum eſſe otioſum quàm ſit otioſa ſcientia naturalis in præſentia ſupernaturalis. Ratio autem eſt, quia amor ſupernaturalis non perficit naturam vt talem, ſeu in ordine naturali; debet autem natura & propriis donis, & iis quæ ad ordinem gratiæ ſpectant, eſſe perfecta. Vide quæ dixi ſuprà, oſtendens, non eſſe otioſos duos modos diuerſos tangendi idem etiam obiectum intentionaliter.

Obiectio Secunda ſoluitur.

Dices Secundò: Voluntas toto ſuo conatu amat Deum per actum ſupernaturalem, ergo nullas ampliùs habet vires ad eliciendum amorem naturalem. Reſpondeo, voluntatem adhibuiſſe totum conatum neceſſarium pro intenſione habitus charitatis; non enim omnes amant Deum ſupernaturaliter in ſummo gradu abſolutè poſſibili, ſed iuxta quantitatem meritorum & habitus: ideò reſtant illis vires, vt poſſint alium amorem elicere, alioquin probaret etiam obiectio, nullum nec ſupernaturalem actum aliarum virtutum poſſe effici à beato, quia omnem ſuum conatum in amorem expendunt.

Aliter fortè reſponderet quis, eò quòd voluntas concurrat eleuata ad amorem ſupernaturalem, non adimi illi quidquam de viribus naturalibus; ſunt enim in diuerſo genere illæ duæ operationes. Ego tamen hanc ſolutionem non approbo; & alibi eam fuſiùs reieci; eò quòd voluntas etiam in actibus ſupernaturalibus adhibet concurſum, licet ſimul cum auxilio ſupernaturali, ergo inſumit aliquid de ſua virtute; ergo non habet tot vires ad alios actus naturales, quot haberet ſi non concurreret ad ſupernaturales. Nec poteſt apparenter negari, quin maior naturæ perfectio ſit, poſſe ſimul cum ſex naturalibus actibus habere alios ſex ſupernaturales, quàm, non poſſe niſi ſolos illos ſex ſupernaturales. Cùm autem hominis & Angeli virtus finita ſit, debemus neceſſariò dicere, quò plures efficit ſupernaturales, eò habere minores vires ad naturales.

Voluntas ad actus ſupernaturales eleuata etiã vires ſuas impendit.

25

Obiectio.

Replicabis tamen, Per productionem vnius ſupernaturalis actus non minuuntur homini vires ad ceteros ſupernaturales; habet enim potentiam obedientialem ad infinita ſimul; ergo ex eo, quòd voluntas amat naturaliter non minuuntur vllo modo vires ad amorem ſupernaturalem.

Reſponſio. Per productionẽ vnius actus ſupernaturalis minuuntur vires ad alios.

Nego antecedens; dico enim, ex eleuatione ad vnum minui vires ad alia; nec grauabor concedendo conſequentiam; crediderim enim, non poſſe ſimul & ſemel vnam creaturam producere infinitos effectus; vel quia, vt multi dicunt, repugnat omne infinitum; vel quia, vt obiectio facta benè notat, aliquid virium inſumit ea in vno effectu, ergo niſi demus illi virtutem infinitam, non poterit ſimul infinita facere, quia ad hoc requiruntur quodammodò infinitæ vires.

Reſponſio Secunda.

Quòd ſi adhuc volueris negare conſequentiam, dic, tunc temporis Deum debere fortiùs eleuare eam creaturam; & quia Deus habet vires infinitas, poteſt ſemper & ſemper magis eleuare; at cùm actus naturales non fiant ex eleuatione Dei, ſed ex virtute naturali, fit, vt iuxta numerum maiorem actuum ſupernaturalium vires naturales minuantur; & quia hæ non poſſunt aliunde compenſari, tandem deficiant in ordine ad actus naturales.

Obiectio.

Replicabis adhuc, Naturales vires poſſunt ſuppleri quaſi indirectè, ſi v.g. Deus, vt relinquat vires naturales quaſi integras, fortiori concurſu ex parte ſua eleuet voluntatem, ergo tunc temporis poterit tot actus naturales elicere, quot ſi eleuata non eſſet.

26 *Reſponſio. Quocumque modo Deus eleuet potentiã ad actus ſupernaturales, ſemper tamen minuuntur vires naturales.*

Reſpondeo negando antecedens; quia licet eo modo dicendi non ita minuantur vires, eò quòd Deus plus quaſi de ſuo ponit in eo actu, ſemper tamen aliquid minuitur, quia ſemper natura ipſa aliquid efficit, etiam in eo actu ſupernaturali; ergo non poſſunt tot vires manere ad actus naturales poſt effectionem alterius ſupernaturalis, quomodocumque Deus ad eum actum eleuet, quot eſſent, ſi nullo modo eleuaret, & conſequenter nullo modo voluntas laboraret; admittendum ergo, aliquo modo eſſe imminutas vires, negandum tamen, non manere aliquas pro actu naturali, vt dixi in ſolutione prima.

SECTIO SEXTA.

Quid de amore concupiſcentiæ erga Deum vt bonum noſtrum, & erga beatitudinem propriam.

HAc de re benè Pater Suarez ſuprà ſect.2. & Tannerus quæſt.3. dubio 2. Nos breuiter; res enim

enim facilis eſt. Primò ergo quæri poteſt, an beatus poſſit delectari de Deo per amorem concupiſcentiæ, quatenus bonum eſt ipſius beati.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia Durandi reiicitur.

Poſſumus de Deo vt bono noſtro gaudere.

NEgat id Durandus apud citatos, eò quòd res ſuppoſito diſtincta non poteſt eſſe immediatè bonum noſtrum, ſed ſolùm in effectu: ſicut ſol nobis eſt bonus non immediatè ratione ſui, ſed ratione caloris, quem in nobis producit. Rationem à priori reddit, eò quòd Deus nobis immediatè non vniatur tamquam forma. Contraria tamen ſententia, quæ docet, poſſe nos gaudere de Deo immediatè vt bono noſtro, certiſſima eſt; fuſior tamen eiuſdem probatio ad materiam de
27 ſpe pertinet; in ea enim probatur, Deum eſſe obiectum immediatum quod per ſpem amamus, alioquin ea non eſſet virtus Theologica. Ex hac autem ſuppoſitione concluſio præſens facilè ſuadetur; nam de eodem obiecto vt poſſeſſo poſſumus in cælo immediatè gaudere, quod vt abſens per ſpem optamus in via. Fuſiori ergo quæſtionis eius tractatione in eum locum de ſpe reiecta, breuiter in præſenti dico, Deum eſſe finem noſtrum vt communiter vocatur *qui*, viſionem autem eſſe finem *quo*, id eſt, id quo Deum poſſidemus: ſicut ſanitas eſt finis *qui*, vnio autem illius eſt finis *quo*; & gratia eſt bonum noſtrum propriè, licet non communicetur nobis niſi per vnionem intermediam. Video hæc exempla non eſſe vndequaque contra Durandum, quia ille benè admittit, id quod eſt forma intrinſeca noſtra etiam eſſe bonum noſtrum, licet ea forma nobis vniatur per aliquod intermedium. Eſſent quidem hæc exempla bona ad probandum, viſionem ipſam eſſe bonum noſtrum, etiamſi nobis vniatur vnione intermedia; at quia Deus non eſt forma noſtra, nec vnitur nobis intrinſecè per modum formæ, ideò hæc exempla non videntur vrgere Durandum, qui ideò negat, Deum nobis eſſe immediatè bonum, quia eſt ſuppoſitum diſtinctum, quod nobis non vnitur. Video equidem hæc; nihilominùs exempla illa hoc ſaltem manifeſtè oſtendunt, poſſe aliquid per ſe eſſe bonum noſtrum, etiamſi illud non vniatur nobis per ſe ipſum, ſed per aliquid aliud; quod autem in nobis efficit vnio phyſica reſpectu ſanitatis, gratiæ, &c. aliarum formarum, efficit reſpectu Dei viſio, quæ eſt quaſi intentionalis vnio & poſſeſſio illius. Pro quo facit tota doctrina à nobis ſuprà tradita, quòd non aliter poſſideatur pulchritudo quàm per viſionem, muſica per auditum, odor per olfactum, res mollis per tactum,
28 &c. Et hinc deſumo exempla magis directè reſpondentia ad fundamenta Durandi; nam rectiſſimè dicimus, *Muſica eſt mea voluptas, cibus mea delicia*, & ſic de aliis obiectis ſenſuum; & tamen nihil horum eſt forma mea; nam muſica eſt in alieno ſubiecto, in me verò præciſè eſt auditio illius, ſicut in me ſolùm eſt viſio Dei, & extra me in Deo illa eminentialis muſica, quâ ipſum videndo fruor: ſimiliter cibus non eſt forma mea; & hortus, qui eſt mea recreatio, non eſt forma mea, nec aliter eâ delector quàm videndo illum: & auari delectatio ſunt diuitiæ, quæ tamen ſunt ſuppoſito diſtinctæ; & poſſeſſio illarum non aliter placet, niſi quatenus ipſæ diuitiæ placent. Sed de hoc ſatis.

Conclusio probatur, & ſimul Durãdus reiicitur.

Poteſt aliquid eſſe bonum noſtrũ, etſi id nobis per aliquid aliud vniatur.

Confirmatur exemplis.

Durandus directè impugnatur variis exemplis.

Fundamentum Durandi reiicitur.

Inſtantia autem de ſole non eſt ad rem; nam per calorem non poſſideo ſolem, ſed ſolum calorem. Ad rationem autem à priori iam dixi, poſſe aliquid, quod non ſit phyſica forma, poſſideri per actum alicuius potentiæ perinde ac ſi eſſet forma, & ex hoc capite nulla eſt in præſenti difficultas: vt enim paulò antè dixi, ſicut voluntas per ſpem optat Deum vt ſibi bonum, ita poſtquam in cælo eum obtinuit, gaudet de illo poſſeſſo, & ſimul de eius poſſeſſione. Fortè vlteriùs obiiciet Durandus: Deus non eſt obiectum triſtitiæ, ergo nec gaudij. Reſpondeo negando conſequentiam; nam Deus in ſe nihil habet mali, moleſtiæ aut diſſonantiæ nobiſcum, ideò non poteſt niſi efficiendo in nobis aliquid mali cauſſare triſtitiam, at in ſe eſt infinitè pulcher, delectabilis, &c. ergo poſſumus de ipſo immediatè gaudere, licet triſtari non poſſimus niſi mediatè.

Obiectio. Reſponſio. Poſſumus de Deo immediatè gaudere, ſed non triſtari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia extrema ſententia refutatur.

ALij è contrario dicunt, gaudium ſeu delecta- 29
tionem illam concupiſcentiæ ſolùm eſſe de Deo vt bono noſtro, non autem de viſione. Ita nonnulli apud Suarium ſuprà num. 5. qui addunt, viſionem eſſe ſolùm conditionem, vt Deus ſit bonum noſtrum. Verùm niſi abutendo nominibus negari nequit, viſionem eſſe ipſam conſecutionem Dei, & eſſe ipſam formalem recreationem; ſicut guſtare cibum vel tactu percipere res blandas, eſt ipſa poſſeſſio earum, & tactus ille eſt ipſa formalis recreatio aut voluptas, ergo delectatio reflexa de cibo vt bono noſtro non poteſt cadere ſupra ſolam entitatem cibi, ſed ſupra illam, vt ſimul cum comeſtione illius. Specialiter autem oſtendo repugnantiam inuolui in eâ ſententia, dum dicit, viſionem ſolùm eſſe conditionem, vt Deus ſit bonum noſtrum. Argumentor enim ſic: Omnis conditio eſt neceſſariò conditio ad aliud à ſe diſtinctum, ergo viſio non eſt conditio ad ſe, nec item eſt conditio ad hoc, vt Deus ſit in rerum natura ſimpliciter ſeu in ſeipſo; per ſe enim iam eſt, & exiſtit independenter ab omni viſione, ergo viſio nihil habet ad quod ſit conditio. Reſpondebis, Eſt conditio vt Deus ſit bonum noſtrum. Sed contrà, quia de hoc eſt tota difficultas: rogo enim, *quid ſit Deum eſſe bonum noſtrum actu, & quid hoc addat ſupra ipſum Deum:* ſi nihil addit, ergo anteà erat etiam actu bonum noſtrum; quod euidenter eſt falſum; ſi addit aliquid, quid illud eſt? non ipſa viſio, quia hæc eſt conditio ad id quod additur; &,
vt dixi, nihil eſt conditio ad ſe ipſum. Reſpondebis, addere denominationem quamdam. Sed contrà Primò, quia fundamentum nouum eius denominationis quærimus, nullum autem datur; quia viſio non eſt fundamentum, ſed conditio vt tu vis. Contrà Secundò, quia ea denominatio vt condiſtincta à viſione & à Deo ipſo vt anteà exiſtente, nihi penitus reale eſt; quomodo ergo per id quod nihil reale eſt, poteſt realiter Deus conſtitui in ratione actualis boni noſtri actu delectantis animam; ergo non poteſt intelligi ea viſio vt conditio ad hoc, vt Deus ſit bonum noſtrum, ſed debet eſſe ratio formalis, conſtituens illum in ratione boni noſtri: ſicut albedo non poteſt vlla probabilitate dici conditio ad hoc, vt ſubiectum ſit album, ſed neceſſariò debet dici eſſe id quo conſtituitur & completur in ratione albi. 30

Viſio beata non eſt ſolùm conditio, vt Deus ſit bonum noſtrũ.

Probatur. Omnis conditio eſt ad aliquid à ſe diſtinctum.

Reſponſio Prima impugnata.

Solutio Secunda impugnata.

Replicabis: Poteſt beatus non cognoſcere re-

flexè

Obiectio.

flexè ſuam beatitudinem, ſed ſolùm directè videre Deum, in quo ille adhuc poſſet gaudere de Deo vt bono ipſius, non poſſet autem tunc gaudere de viſione ipſa, quia illam non videt; ergo non eſt neceſſarium, vt gaudium concupiſcentiæ feratur etiam in ipſam viſionem. Confirmatur, quia etiam in via homo ſæpè per ſpem optat Deum vt bonum, & tamen non facit tunc reflexionem ſupra viſionem & poſſeſſionem Dei, ergo poteſt eſſe gaudium de Deo vt bono noſtro, non cogitando tunc de viſione. Pater Vaſquez diſp.15.cap.4.n.20. videtur negare poſſibilem eſſe viſionem claram Dei, quæ non ſit reflexa ſupra ſe, ait enim ſe non videre quomodo id fieri poſſit; ego tamen non magis dubito, diuinitus id poſſe fieri, quàm de facto non reflectit ſupra ſe viſio albedinis, & auditio ſoni, ceterique actus materiales; & quàm ſæpè cogitem mente de Petro, non reflectendo ſupra cognitionem. Imò addo, fortè difficilius oſtendi, quomodo viſio ſit reflexa, vt paulò pòſt videbimus, quàm, quomodo poſſit non reflectere ſe ſupra ſe. Vnde multi & docti recentiores (de quo alibi) negarunt poſſibilem eſſe vllam creatam cognitionem reflexam ſupra ſe ipſam.

An ſit poſſibilis viſio beata non reflexa ſupra ſe.

Mens auctoris.

31

Aliorum reſponſio reiecta.

Aliter reſpondent nonnulli concedendo totum intentum argumenti, qui tamen addunt, de facto beatos nobiliùs & diſtinctiùs procedere, ac proinde ſemper de ſua viſione gaudere. Sed neque hæc ſolutio placet; arbitror enim omnino implicare gaudium de Deo vt bono meo, niſi ſimul ſaltem in confuſo gaudeam de poſſeſſione aliqua Dei, hac vel illa; vnde dico, Repugnat per viſionem proponi Deum vt bonum mihi, niſi viſio ea ſit reflexa ſaltem ſub disiunctione ſupra ſe. Explico hoc: Si viſio beata proponeret præciſè intellectui noſtro Deum vt bonum in ſe, fateor, non neceſſariò tunc eam fore vllo modo ſupra ſe reflexam. Dico tamen in eo caſu, non poſſe voluntatem amare Deum, niſi amore charitatis ſeu amicitiæ: & ratio eſt euidens, quia obiectum non eſt amabile ſub alia bonitate quàm noſcatur ab intellectu; ſed tunc viſio non proponit Deum vt bonum homini, ſed bonum in ſe; ergo ex vi eius viſionis non eſt amabilis Deus vt bonus nobis, ergo nec per amorem concupiſcentiæ, de quo præciſè hìc agimus. Quòd ſi viſio proponat Deum vt actu nobis bonum, iam eo ipſo neceſſariò debet illum proponere vt poſſeſſum; non enim eſt nobis bonus niſi media poſſeſſione (ſiue hæc dicatur conditio, ſiue non, de quo in hoc argumento non curo;) ergo neceſſariò debet cognoſci reflexè viſio vel aliqua alia poſſeſſio Dei, quâ in actu ſecundo reddatur Deus nobis bonus.
32 Sic implicat me concipere cauſſam vt in actu ſecundo operantem, niſi concipiam actionem & effectum ſaltem in communi hunc vel illum; nam per eam actionem formaliſſimè conſtituitur ſeu completur in ratione actu cauſſantis, & repugnat me concipere cibum vt gratum meo palato, niſi concipiam illum ſub ratione commeſtibilis, & in vniuerſum nullam rem diſtinctam à me concipio reflexè vt mihi bonam, niſi concipiam ſaltem vagè vſum vel poſſeſſionem, quâ illa mihi conſtituatur actu bona. Quod verò de ſpe obiiciebatur non vrget; nam eo ipſo quod apprehendo Deum vt futurum meum bonum, & id ſpero, apprehendo me actu non poſſidere Deum, & futurum aliquid de nouo, per quod incipiat Deus actu eſſe meum bonum, ſeu per quod ego poſſideam Deum; & illud apprehendo vt poſſeſſionem Dei, licet tunc non ſciam determinatè, quid illud ſit, viſióne, an amor, an aliquid aliud.

Gaudium de Deo vt bono meo eſt ſimul de poſſeſſione Dei.

Quòd ex vi viſionis non poſſet eſſe gaudium niſi ex amore charitatis.

Spes quomodo terminetur ad poſſeſſionem Dei.

Illatio ex doctrina data.

Ex hac doctrina, quam non puto ab vllo negandam, dico, eo ipſo quòd viſio proponat Deum vt actu bonum noſtrum, & conſequenter ita vt poſſit amari amore concupiſcentiæ, eo ipſo eſſe reflexam ſupra poſſeſſionem ipſius Dei, ideóque gaudium de Deo vt bono noſtro neceſſariò debere eſſe etiam de eâ poſſeſſione, quæcumque illa ſit.

An viſio confuſè poſſit repræſentare poſſeſſionem Dei.

33

Fortè tamen in hoc puncto dubitabit quis, an ſaltem poſſit ita confuſè viſio repræſentare eam poſſeſſionem, vt non diſcernat, vtrùm ea conſiſtat in ipſa viſione, an in amore, an in aliquo alio. Ratio dubitandi ea eſt; nam ex vna parte non eſt neceſſum vt viſio Dei habeat omnem claritatem & diſtinctionem poſſibilem, ergo poteſt quis in confuſo cognoſcere ſe eſſe beatum, non tamen diſtinguendo vnde id proueniat; è contraria verò parte, cùm in eo priori ante amorem non habeat beatus niſi ipſam viſionem, & experiatur ſe eſſe beatum, neceſſum eſt, vt cognoſcat id ſibi à viſione beata formaliter prouenire, quia nihil aliud eſt tunc, vnde poſſet venire ea beatitudo; ergo non poterit tunc confuſè id cognoſcere, ſed neceſſariò cognoſcit clarè. Dico *in eo priori*; nam cùm ſupponamus viſionem eſſe, quâ determinatur voluntas ad amorem Dei, etiam amicitiæ, & ea viſio ſit reflexa ſupra felicitatem hominis, neceſſum eſt vt habeat etiam in eo priori reflexionem antequam ſit vllus amor; omnis enim eam viſionem ſequitur; ergo eo ipſo videtur tunc non poſſe dubitari, quin ab eâ viſione beatitudo illa proueniat.

Sententia auctoris.

Poteſt beatus non agnoſcere clarè per quid poſſideat Deum.

Nihilominùs tamen mihi certum eſt, diuinitus poſſe viſionem ita imperfectè eſſe reflexam ſupra Deum quatenus eſt bonum noſtrum, vt non diſtinguat, an Deus ab homine poſſideatur per amorem, an per ipſam viſionem: ſicut nos de facto experimur cibum nobis eſſe gratum, & habere inde delectationem, non tamen diſtinguimus ita immediatè quis ſit actus, in quo formaliter ea delectatio conſiſtat. Fundamentum à priori ſatis eſt in ratione dubitandi propoſitum, quia non eſt de conceptu omnis viſionis, omnia perfectè & exactè diſtinguere. de quo etiam fuſiùs ſuprà egi, & oſtendi id ipſum exemplo hominis videntis eminus colorem, non tamen diſtinguentis qualis ille ſit, albedo, an rubedo, &c.

Non omnis viſio omnia perfectè diſtinguit in Deo.

34

Reſponſio ad rationem dubitandi.

Ad rationem dubitandi pro oppoſita parte reſpondeo Primò, poſſe tunc intellectum dubitare, an habeat aliquam aliam formam, quam ipſe non cognoſcat diſtinctè, & per quam poſſideat Deum, vt diximus Angelos naturaliter dubitare poſſe, an in Chriſti humanitate ſit alia ſubſtantia, quam non videant ipſi (loquor, caſu quo aliunde id eſſet ipſis reuelatum.) Secundò reſpondeo, aliud eſſe, quid intellectus in eo caſu per diſcurſum poſſet inferre ex aliis præmiſſis, ſcilicet, eò quòd non agnoſceret in ſe niſi viſionem, vnde videtur deduci; ergo ex eâ ſolâ eſt mea beatitudo, & nunc admitto id tunc inferri ab intellectu per aliam cognitionem diſtinctam à beata, quod præciſè probat argumentum factum; aliud verò, quod ipſa viſio beata id cognoſcat. hoc ſolum ſecundum aſſerui in concluſione, & non impugnatur per hanc obiectionem. Neque enim eſt neceſſum vt ipſa viſio ſit reflexa ſupra amorem, aut cognoſcat, an Deus tunc in eo priori ametur nécne; addo tamen, probabilius eſſe, de facto omnes viſiones ita clarè eſſe repræſentatiuas ſui ipſius, vt diſtinctè per eas beati noſcant ſe eſſe formaliter beatos & poſſidentes Deum per viſionem, & non per amorem; ideóque gaudium

Quid de facto ſit probabilius.

concupiſcentiæ de Deo vt actuali bono noſtro expreſsè ferri non ſolùm ad Deum, ſed etiam ad ipſam viſionem.

Doctrina Tanneri.

Vbi aduerto, à Tannero ſuprà ex doctrina Patris Vaſquez doceri, etiamſi viſio beatâ non ſit reflexa ſupra ſe, ſed ea cognoſcatur per aliam diſtinctam cognitionem, nihilominùs gaudium con-
35 cupiſcentiæ de Deo & de viſione vnicum eſſe, quia rectè poteſt vnicus ille actus dirigi duabus illis cognitionibus diſtinctis, viſione de Deo & reflexa altera cognitione viſionis. Quæ doctrina etiam mihi placet, nec video aliquid ſignificare, quod in eam obiici queat. Contra reflexionem tamen viſionis ſupra ſe poteſt difficulter obiici, ſi viſio noſcit ſe exiſtentem, & ſuam durationem in æternum, ſequeretur, illam non poſſe à Deo annihilari ſemel productam, quia cùm ea eſſentialiter ſit vera, & eſſentialiter repræſentet quidquid actu repræſentat, neceſſum eſt, vt numquam potuerit exiſtere, niſi dicendo, ſe in æternum & à tali determinato inſtanti inceptionis duraturam, & conſequenter numquam poſſe annihilari, quia eo ipſo redderetur falſa. quod illi eſſentialiter repugnat. Imò hinc vlteriùs ſequitur. illam non durare per durationem diſtinctam, quia eſſentiale eſt illi, tali tempore durare; nec potuit citiùs aut tardiùs à Deo produci. Hoc argumentum tetigi in Philoſophia, & in primo tomo, ad probandum, non repugnare aliquam creaturam, quæ ſemel producta nequeat à Deo deſtrui; in Philoſophia verò abſolutè conceſſi ſequelam, quia non facilè in conſequenti reperietur aliquod abſurdum; in Theologico verò primo tomo, ob communem aůctoritatem tamquam probabilius contrarium docui, quia dominium perfectum
36 Dei requirit, vt poſſit quocumque inſtanti rem deſtruere, vel certè, ne cogatur in æternum eam conſeruare. Ideò nunc reſpondeo, eſto, viſio ſit reflexa aliquo modo ſupra ſe, non continuò debere etiam eſſe reflexam ſupra ſuam durationem in æternum; poteſt enim cognoſcere ſe exiſtere, non tamen ſcire, an in æternum ſit extitura; tunc autem ſine dubio poterit annihilari. Aliæ obiectiones contra dicta fieri poſſent, ex eo quòd illud gaudium concupiſcentiæ non videatur honeſtum, quia per illud beatus Deum minùs amaret quàm ſeipſum. Verùm quia hæ obiectiones in materia de ſpe diſcutiuntur; ibi enim oſtenditur Deum honeſtiſſimè poſſe amari nobis; iam eas omnes omitto, ſolúmque dico, inde tantùm inferri, cum actum ſpei non eſſe perfectiſſimum in genere moris; melior enim eſt amor Dei propter ſe; inde tamen non inferri, illum non eſſe abſolutè bonum & perfectum.

Sequela ex reflexione viſionis ſupra ſuam æternã durationem.

Reſponſio auctoris.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæſtiunculæ aliquot ſolutæ.

Quæſtio, an gaudium viſionis beatificæ ſit ſupernaturale. Reſponſio.

QVæres Primò, an illud gaudium ſit ſupernaturale. Reſpondeo, omnino eſſe, quia ſicut ſperare beatitudinem eſt actus ſupernaturalis, ita gaudere de illa vt poſſeſſa erit ſupernaturalis actus: quam conſequentiam ita non infero, quaſi cenſerem repugnare gaudium naturale de eâ viſione, dicam etiam ſtatim, illud etiam de facto dari; ſed quia ſicuti potuit illud obiectum terminare ſpem ſupernaturalem, ita habet capacitatem, vt terminet gaudium ſupernaturale; ſtatuta verò eius poſſibilitate, debet concedi de facto,
37 quia aliunde nihil eſt quod illud impediat, & ſtatus ipſe beatitudinis id maximè videtur exigere, vt ſint de facto in eo ſtatu meliores & plures actus ſupernaturales quàm in via, & maximè ex his qui ad virtutes Theologicas ſpectant; quale eſt illud gaudium, quod, vt dicam ſtatim, ad ſpei habitum pertinet.

An gaudium eiuſdem viſionis detur naturale.

Quæres Secundò, an etiam detur gaudium naturale de Deo & viſione. Quæſtio hæc non habet hîc ſpecialem difficultatem, ſuppoſitis quæ de amore naturali amicitiæ Dei diximus; ea enim omnia perſuadent etiam hîc debere dari; imò hîc minor eſt difficultas, eò quòd natura magis propendet ad amandum proprium commodum; quale eſt Deus vt viſus; quàm Deum amore amicitiæ ſeu propter ſe.

Quæſtio de principio efficiente gaudium ſupernaturale.

Quæres Tertiò, quod ſit principium efficiens eius amoris ſeu gaudij ſupernaturalis. Suppono neceſſarium eſſe aliquod principium ſupernaturale pro illo; nam licet cum ſumma ſuauitate fiat, nihilominùs ob ſuam ſupernaturalitatem debet habere principium ſupernaturale. De naturali gaudio non ago, quia in eo nulla eſt difficultas; ſola enim voluntas eſt ſufficiens ad illud efficiendum. Fortè quia poneret aliquem habitum diſtinctum pro ſolo illo actu: verùm gratis id fieret, ob ſtatim dicenda. Placet ergo quod Pater Suarius docet ſuprà num. vlt. ſcilicet habitum ſpei, qui in via in abſentem viſionem ferebatur, in cælo ferri per gaudium in eamdem præſentem & poſſeſſam: videtur enim connaturale, vt eadem virtus gaudeat de obiecto poſſeſſo, quæ illud procurauit, & optauit dum eſſet abſens; ſic quælibet virtus, caſtitas v. g. gaudet de honeſtate obtenta, quam procurauit obtinere. 38

Reſponſio

Quæritur, an neceſſariò ex viſione ſequatur gaudium.

Quæres Quartò. an gaudium hoc concupiſcentiæ neceſſariò ſequatur ex viſione, ſicut diximus ſequi amorem amicitiæ erga Deum. Ratio dubitandi hîc ſpecialis eſt, quòd primi amoris Deus ſolus, qui eſt infinitum bonum, eſt obiectum adæquatum, ideóque poterit neceſſariò trahere ad amorem ſui: at in præſenti ipſa viſio eſt etiam obiectum, hæc autem cùm ſit creatura eſt finitæ bonitatis, ergo non poteſt neceſſariò voluntatem rapere ad amorem ſui. Nihilominùs tamen dicendum eſt, eum amorem ſeu gaudium eſſe neceſſarium quoad exercitium. Primò, quia etiam illud habet pro obiecto Deum, qui non ſolùm in ſe eſt infinitum bonum, ſed etiam mihi, licet poſſeſſio ſeu communicatio illius ſit finita; diximus autem tale gaudium etiam habere Deum pro obiecto; ergo ex hoc capite habebit Deus infinitam vim attrahendi ad gaudium de ſe vt bono nobis. Secundò, quia quidquid ſit de infinitate perfectionis, certè felicitas illa & voluptas tanta eſt, vt non poſſit voluntas cohibere delectationem: ſic enim etiam inter materialia obiecta aliquorum poſſeſſio talem voluptatem ſecum fert, vt vix poſſit voluntas cohibere omnem delectationem; & licet, ob malitiam moralem, vel alias rationes, adhibendo vehementiſſimum conatum, poſſit in his obiectis minoris momenti gaudium cohibere, certè cùm in viſione beata voluptas ſit propè infinities maior, & nulla ſit ratio mali, ob quam nitatur voluntas ad cohibendam voluptatem, quin potiùs ſumma honeſtas moralis, non video quî illam poſſit cohibere, aut quî poſſit aliquis non gaudere, ſe eſſe & moraliter & phyſicè beatum ſummo beatitudinis genere poſſibili. 39

Reſponſio.

Ratio Prima reſponſionis.

Secunda.

Obiectio.

Solutio per ſimile.

Dices: Poteſt Deus illi præcipere ne gaudeat de beatitudine, ergo non eſt neceſſum vt ſemper gaudeat. Similem obiectionem ſuprà tetigi de amore Dei,

Dei, dixique, naturaliter loquendo non poſſe id fieri, quia ſi homo non eſt liber, non eſt capax præcepti: quod ſi diuinitus daret illi Deus vires ad ſuſpendendum illud gaudium, tunc, vt obediret Deo, deberet ſuſpendere; imò neceſſariò id faceret, quia neceſſitata eſt voluntas Deum videntis ad non peccandum. Vnde eodem modo, ſi Deus mandaret illi vt optaret ceſſare à viſione, optaret ſanè, vt obediret, eâ viſione carere; & denique independenter à mandato Dei, ſi videns Deum cognoſceret ſibi eſſe commodum aliquamdiu carere viſione, vt Deo magnum aliquod obſequium exhiberet, & ſic poſteà viſionem in maiori adhuc intenſione reciperet, poſſet ſine dubio id optare; quia, vt benè obſeruauit P. Suarius, id non eſſet reſpuere viſionem, ſed eam interrumpere ad breue tempus, vt cum maiori incremento eam reciperet breui.

Si beato Deus mãdaret ceſſare ab amore, & poſſet, eo ipſo obediret.

Quæritur, an beatus neceſſitaretur ad ceſſandum à viſione, ſi eius à Deo ceſſatio mandaretur.
Reſponſio aliquorum.

Quintò quæres, an, caſu quo Deus in libertate beati poneret ceſſare aut non ceſſare à viſione, eíque mandaret ſub peccato graui vt ceſſaret, an tunc eſſet neceſſitatus ad ceſſandum. Diceret fortè quis, dubium non eſſe quin neceſſariò ceſſaret: cùm enim beatus ſit neceſſitatus ad non peccandum, iuxta dicta ſuprà, neceſſitatus etiam erit ad ceſſandum; nam ceſſatio eſt formaliter neceſſaria ad impediendum peccatum; vel potiùs ipſa ceſſatio eſt non poſitio peccati.

40

Ego tamen in hac ratione inuenio magnam difficultatem; nam viſio beata non neceſſitat ad non peccandum, niſi in inſtanti in quo eſt: vt enim ſæpè in aliis cognitionibus & actibus voluntatis dixi, numquam illi formaliter voluntatem aut intellectum alliciunt, vel cogunt, niſi quando exiſtunt. nam quod non eſt, non operatur, nec reſiſtit. Atqui in eo inſtanti, in quo ille beatus deberet à viſione ceſſare, non eſſet ipſa viſio, ergo non cogeretur ab illa ad ceſſandum; ergo ex eo quòd viſio cogat hominem ad non peccandum, non ſequitur, illam cogere ad ceſſationem ſui, etiamſi ea ceſſatio neceſſaria ſit ad non peccandum. Fateor, ſi poſſibile eſſet, vt eadem res exiſteret in priori naturæ alicuius inſtantis, & ſimul deſtrueretur in poſteriori, tunc rectè viſionem in eo priori effecturam, vt voluntas ipſam omitteret in ſecundo ſigno eiuſdem inſtantis: at cùm ſuppoſitio repugnet omnino, etiam repugnat ex vi eiuſdem viſionis, voluntatem cogi ad ceſſandum ab illa. Ratio à priori formatur ſic: Volitio efficiens ceſſationem debet eſſe in eo inſtanti reali, quo à viſione ceſſatur; ergo ea volitio nequit dirigi per viſionem beatam; ſi autem non dirigitur à viſione, ergo vi viſionis non eſt voluntas neceſſitata ad eam habendam. Iudico tamen abſolutè, eo caſu beatum neceſſariò ceſſaturum à viſione non quaſi ab intrinſeco, vt allectum diuina bonitate per viſionem cognita; hoc enim euidenter reiectum eſt immediatè antè, ex eo quòd tunc viſio non exiſteret; formanda eſt ergo ratio alio modo, ex eo quòd Deus non det tunc illi homini vires ad habendam viſionem eo inſtanti quo eſt prohibita: nam cùm ea ſimul repugnet cum peccato, non poteſt Deus dare concurſum illi homini, vt ſimul & ſemel videat Deum, & etiam mortaliter offendat.

Mens auctoris in difficultate hac de ratione data.

Quia repugnat, rem in priori naturæ exiſtentem deſtrui eo inſtanti, ideò etiam repugnat ex vi viſionis cogi voluntatem ad ceſſandum ab illa.
Ratio huius à priori.
Sententia auctoris.

41

Illatio ex doctrina data.

Vnde licet alioquin eſſet in poteſtate hominis continuare liberè viſionem, eo tamen caſu non eſſet, quia non haberet vires ad ponenda ſimul duo contraria, & quidem eſſentialiter ſibi repugnantia; ideò diceret quis præceptum illud eſſe repugnans in terminis: nam eo ipſo quòd exiſtat, aufert libertatem ad habendam viſionem, vt dixi; ergo non eſt in poteſtate voluntatis tunc continuare viſionem; ſi autem non eſt in poteſtate illius, ergo præceptum de non continuanda fruſtra ei imponitur: malè enim prohibetur alicui id quod non poteſt ipſe facere, perinde ac ſi mihi iam poneretur præceptum, ne in inſtanti hinc Praga tranſirem in Iaponiam: eſſet enim tale præceptum planè ridiculum. Hoc tamen vltimum non placet, quia aliàs nec poſſet etiam Deus beatò præcipere ſub graui culpa, *Nec exeat localiter è cælo*; nam poſito eo præcepto, iam exitus ille eſt impoſſibilis, cùm non habeat potentiam ad peccandum, ſicut paulò antè dicebam, poſito præcepto viſionem eſſe illi homini impoſſibilem; ergo ſicuti proptereà non poterat illi imponi præceptum ne produceret viſionem, ita nec poterit imponi ne exeat è cælo; hoc autem videtur omnino abſurdum: quis enim negabit talia præcepta poſſe imponi? imò fieret nullum planè præceptum beato 42 poſſe imponi, quia eo ipſo iam eſſet neceſſitatus ad id faciendum; fruſtrà autem mandatur id quod neceſſariò fit.

De poſſibilitate præcepti non dubito, ob immediatè dicta, neque ideò cenſendum illud inutile; nam licet gratis præcipiatur id, quod ante præceptum mihi erat impoſſibile, vt in exemplo poſito, ne in inſtanti tranſeam Praga in Iaponiam; ſi tamen independenter à præcepto ego id potuiſſem efficere, rectè poteſt præceptum imponi, licet eo poſito, quia aliunde ſum incapax peccandi, non poſſim, ne quidem phyſicè, id facere. Et hoc modo poſſumus dicere, beatos obligari præceptis naturalibus, quæ etiam quodammodò eis imponuntur, ſeu continuatur impoſitio prior. Si enim non prohiberet vlla lex aut ratio mendacium, poſſent haud dubiè mentiri; idem dico de periurio, &c. licet poſito eo præcepto, iam non habeant vires ad mentiendum, quia non habent ad peccandum. Et idem eſt in Chriſto Domino, qui non habuit poteſtatem ad violandum præceptum.

Nullum eſſe dubium de poſſibilitate præcepti.

Dices, Ergo ipſi non obediunt tunc liberè. Concedo ſequelam, in quâ nullum planè eſt abſurdum: ſicut nec Deus liberè obedit (vt ſic dicam) legi naturali non mentiendi.

Obiectio.
Reſponſio.

Aliter poſſet reſponderi dubio huic quinto: ſi enim præceptum ceſſandi à viſione imponitur beato pro inſtanti ſequenti; v.g. in inſtanti A videt Deum, & tunc illi dicit Deus: *In inſtanti B nolo vt conſerues viſionem*: ſi, inquam, hoc modo imponatur præceptum, eo inſtanti A beatus dicet, quantum eſt ex parte ſuâ efficaciter, *Nolo viſionem habere in inſtanti B*, &c. ad hanc volitionem eum coget viſio ipſa, quia tunc exiſtit; quia verò volitio efficax in hoc inſtanti non cogitandi in ſequenti de eo obiecto, à multis cenſetur ſufficiens conditio, vt ex vi illius voluntas ceſſet in ſequenti, in ea ſententia clarè apparet, ipſam viſionem cogere ad ceſſationem ſui. Verùm ego, qui minùs probabile cenſeo illud principium, de quo fuſiùs prima diſputatione, & tertio tomo de actibus humanis, ideò eâ ſolutione omiſſa, priori vnicè fidendum iudico.

Secunda reſponſio.

43

Non dictæ reſponſioni, ſed priori ſolùm fidendũ eſſe.

Sextò & vltimò quæres, an de Deo, vt bono noſtro, & viſione, quâ illum poſſidemus, poſſimus gaudere gaudio amicitiæ erga Deum. Reſpondeo, omnino id poſſe fieri non ſolùm aliqualiter, vt videtur docere Pater Tannerus num. 17. ſed abſolutè & ſimpliciter. Ratio huius eſt manifeſta, quia ipſe Deus quà bonum noſtrum & viſio ipſa beata ſunt etiam in Dei gloriam & laudem, & Deus maximè delectatur noſtra viſione magis incomparabiliter quàm actu eleemoſynæ aut alterius virtutis,

An poſſimus de Deo per viſionem poſſeſſo gaudere gaudio amicitiæ.
Reſponſio.
Ratio reſponſionis.

virtutis; ergo poſſum amare & gaudere de beatitudine mea; quatenus ea eſt in gloriam & laudem Dei, & quatenus in ea Deus habet ſummam voluptatem: vnde miror, Patrem Vaſquez ſuprà negaſſe cap. 4. poſſe ex amore Dei nos gaudere de beatitudine. Certè, ſicut poſſum optare eſſe beatus, vt Deum ſemper laudem, & illi placeam, potero etiam gaudere, me iam eſſe beatum ob eumdem finem: poteſt ergo eſſe gaudium de mea viſione ex affectu amicitiæ erga Deum.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMATERTIA.

De ſecunda beatitudinis circumſtantia ex parte voluntatis: vbi, an poſſit per peccatum amitti.

1 DE odio actuali dictum eſt ſuprà, dum de neceſſitate ad amorem actum eſt, iam de ceteris peccatis tam vt actualibus quàm vt habitualibus (in quibus etiam odium Dei comprehendo, quia vt habituale, non habet ſpecialem cum viſione oppoſitionem) agendum erit. Varia autem ſub hoc titulo comprehenduntur ſingillatim diſcutienda.

SECTIO PRIMA.

Statuitur veritas Catholica.

Origenes docet, mutabiles beatorum eſſe voluntates de bono in malum.

ORigenes lib. 1. Periarchon cap. 6. & hom. 15. in Lucam, opinatur, voluntates beatorum eſſe mutabiles de bono in malum; imò & Angelos ſæpè negligentes eſſe in his, quæ ipſis à Deo committuntur. pro quo inducit illud Iobi 4. *Ecce qui ſeruiunt ei non ſunt ſtabiles, & in Angelis ſuis reperit prauitatem.* & ex cap. 15. illa: *Cæli non ſunt mundi in conſpectu eius.* Ratio verò ea eſſe poteſt: nihil in beatis repetitur, quod impediat, ne aliquando peccent, ergo. Catholica tamen veritas docet, in beatis de facto nullum eſſe peccatum habituale veniale aut mortale, nec item vllum actuale de nouo ibi commiſſum. Prima pars probatur ex Sap. 7. *Nihil inquinatum in eam incurrit.* & Apoc. 21. *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens & mendacium.* Ergo antequam homo viſione beata donetur, iam debet eſſe mundatus ab omni labe peccati: imò non ſolùm cum actuali macula peccati non intrabit vllus cælum de facto, ſed nec cum debito ſoluendi aliquam pœnam (quod tamen debitum non maculat propriè animam) ideò Catholica Eccleſia Purgatorium agnoſcit, vt ibi pro peccatis iam quoad culpam remiſſis ſatis patiantur.

Catholica veritas eſſe in beatis de facto peccatū & habituale & actuale negat.

Probatio primæ partis.

2 Secunda verò pars concluſionis Catholicæ, quòd ſcilicet non poſſint ibi peccare de facto, etiam conſtat ex eodem teſtimonio Ioannis: ſi enim mendacium faciens non intrat illuc, multò minùs illic mentietur. & ibidem: *Mors vltrà non erit ibi, neque luctus, neque dolor*; ſi autem ibi eſſet peccatum, deberet eſſe ibi de illo ſaltem dolor. Suarius & Tannerus idem probant ex Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt.* & ad Hebræos 12. *Pacem ſequimini cum omnibus & ſanctimoniam, ſine quâ nemo videbit Deum.* item Pſalm. 139. *Habitabunt recti cum vultu tuo.* Hæc tamen loca licet efficaciter probent, peccatum mortale ibi non habere locum, haud tamen quidquam de veniali probant; nam cùm Chriſtus mundis corde huius vitæ viſionem promittat, in hac autem vita iuſti & mundo corde ſepties in die cadant, & venialia admittant, non poteſt ex eo loco quidquam de venialibus non futuris in cælo perſuaderi. Idem dico ad locum Pauli, qui de diſpoſitione in hac vita pro conſequendo Deo loquitur; ea autem diſpoſitio non excludit venialia. Pſalmiſta minùs vrget; nam recti & iuſti dicuntur etiam qui leuiter peccant; ergo hæc loca non ſunt vniuerſalia. Fortiùs vrgent priora. Auguſtinus item in Enchir. cap. 105. idem docuit: *Sic oportebat hominem fieri, vt & benè velle poſſet & malè; poſteà verò ſic erit, vt malè velle non poſſit.*

Probatio ſecunda.

Hæc loca non ſunt vniuerſalia.

Reſponſio ad allata in contrarium.

Ad allata in contrarium reſpondetur, primum locum poſſe intelligi vt de inſtabilitaté naturæ vel de ſeruis Dei in hac vita: quam ſecundam explicationem fortè inde deduceret quis, quòd cùm in cælo nullus tunc actu eſſet niſi Angeli, & videatur ibi diſtinxiſſe Eliphaz eos qui ſeruiunt Deo ab Angelis; illa enim particula, *& in Angelis*, facit condiſtinctionem à primis; ergo ſolùm ibi de ſeruis Dei in hoc mundo locutus eſt Eliphaz. Et confirmo idem, quia infrà cap. 15. verſu 15. idem Eliphaz eam ſententiam his verbis tradidit, *Ecce inter ſanctos eius nemo immutabilis.* quod clariùs denotat ſanctos homines; Angeli enim non ſolent eo nomine vocari. Quòd verò dicit, *In Angelis ſuis reperit prauitatem*, facilè explicatur de Lucifero & aliis malis. ac ſi dixiſſet: Inter Angelos reperit multos prauos & malos. pro hoc tamen nihil de præſenti. Alter verò locus, *Et cæli non ſunt mundi in conſpectu eius*, minùs vrget, quia poteſt intelligi de cælis materialibus, qui habent multas imperfectiones, & ex hoc capite non ſunt mundi in conſpectu Dei; quod etiam ad ipſos Angelos transferri poteſt; habent enim vtpote creaturæ ſuas negatiuas imperfectiones. Vel ſi volumus dicere, eo modo dici Angelos in conſpectu Dei non mundos, quo noſtra iuſtitia dicitur in conſpectu Dei iniuſtitia, id eſt, vt benè interpretatur S. Gregorius, ita diſtat à diuina, vt ad illam comparata, quaſi iniuſtitia videatur. Sicut dicimus, Hic homo reſpectu illius nullum habet ingenium; per quod maximum exceſſum alterius ſignificare volumus; in Deo autem, vbi exceſſus eſt infinitè maior, æquiori iure locum habet is dicendi modus. Ad rationem verò, quòd ſcilicet nihil ſit quod voluntatem impediat, infrà dicetur; & ſuprà etiam ſatis multa diximus.

3

4

SECTIO SECVNDA.

Vnde impotentia peccandi in beatis oriatur.

An à viſione, an à prouidētia Dei.

QVærimus, an ea impotentia peccandi proueniat ab ipſa viſione ſiue mediatè ſiue immediatè, an verò à ſola Dei prouidentia extrinſeca. Dico *ſiue mediatè, ſiue immediatè*, propter dicenda in tertio dubio. Scotus, Ockam, Gregorius, Gabriel & eius Supplementum apud Suarium diſp. 10. ſect. 1. & Tannerum dub. 5. opinantur, in ſolam

ſolam prouidentiam Dei id poſſe refundi; nam viſio non poteſt ad id cogere. Contraria tamen ſententia; ſcilicet id prouenire naturaliter ex viſione, communis eſt, eam tradidit D. Thomas q.4. art.1. & 4. q.62. art.5. Conradus Fertar. Caietanus, Medina, Richardus, Durandus, Maior, Paludanus, Scotus, Capreolus, Valentia & Vaſquez apud eumdem Tannerum; & Suarius: quibus ipſi ſubſcribunt.

Vera ſententia.

Fundamentum communioris ſententia.

Fundamentum huius ſententiæ nos ſuprà poſuimus, agentes de neceſſitate voluntatis ad amandum Deum; eâdem enim via oſtendimus ab infinita Dei bonitate ita rapi voluntatem noſtram, vt omnino nihil poſſit velle ei contrarium quod ex humanis ſatis efficaciter ibi deductum eſt, neque occurrit quidquam circa probationem eius ſententiæ addendum; quæ item poſſent obiici de eo, qui ſciret ſe poſteà damnandum, ſoluta ſunt iam ibi.

5 *Obiectio.*

Dices: Ibi ſolùm eſt probatum, non poſſe videntem Deum ipſum odio habere, at non poſſe alio diuerſo peccato peccare, non eſt oſtenſum, maximè ſi non aduertat ille qui Deum videt, illud peccatum eſſe contrarium bonitati à ſe cognitæ.

Reſponſio. Illatio ex reſponſione.

Reſpondeo implicare, vt aliquis peccet propriè, niſi aduertat ſe Deum offendere; ergo, eo ipſo quòd beatus habeat cognitionem ſufficientem ad peccandum, noſcit ſe offenſurum grauiter Deum; hoc autem implicare ſuprà probaui: qui enim vehementer amat alterum, non ſolùm non poteſt illum odio habere, ſed nec in alia materia grauiter velle offendere. Ex his infertur, Si quis actu peccans raperetur in ſequenti inſtanti ad videndum Deum, neceſſariò eo ſequenti inſtanti ceſſaturum à peccato; quia eadem ratio, quæ probat, non poſſe illum primò velle Deum offendere, probat, nec poſſe ſecundò velle, ſeu non poſſe perſeuerare in eâ voluntate.

An ipſa viſio per ſe, an ratione amoris, &c. impediat peccatũ actuale.

Iam tamen pro maiori huius rei intelligentia quæri poteſt Tertiò, vtrùm viſio Dei immediatè per ſe impediat peccatum actuale, an verò ratione amoris & actuum inde ſecutorum. Patet Tannerus ſuprà haud ita conſtanter in hoc puncto loquitur: num.23. fine concludit, rationes, quæ probant viſionem excludere peccatum actuale, habere locum, etiamſi diuinitus impediretur omnis amor Dei; num. verò 26. opinatur, ſi impediantur omnes boni affectus voluntatis, tunc diuinitus ſtante viſione poſſe eſſe peccatum; quia viſio, inquit, non immediatè, ſed ratione eorum actuum peccatum expellit. Quæ duo non videntur cohærere, cùm in prima parte dicat, etiam ablato omni amore non poſſe ſequi peccatum, quod

6 iam negat hîc. Video illum in prima reſolutione ſolùm excludere amorem, admittere verò actum aliquem, quo voluntas dicat ſe nolle peccare, à quo actu in ſecunda reſolutione præſcindit; nihilominùs tamen rationes illius in ea prima reſolutione planè ſunt independentes ab omni voluntate non peccandi; ait enim, neminem poſſe velle non eſſe beatum, nec poſſe vllum malum iudicari abſolutè appetibile ab operante, quod cum ſummo bono cognito & poſſeſſo euidenter pugnat. Hæc

Argumentũ contra Tannerum.

ille. Vnde ego argumentor: Hæ duæ rationes ſemper militant, etiamſi nullus omnino voluntatis actus ſequatur ex viſione; quia etiam tunc non poteſt quis velle non eſſe beatus, nec tunc poteſt apparere bonum appetibile, id quod cognoſcitur contrarium ſummo bono poſſeſſo; ergo independenter ab omni effectu voluntatis repugnat peccatum actuale cum viſione; non ergo illæ duæ reſolutiones Patris Tanneri inter ſe conueniunt.

Sent. in ... ctoris.

Dicendum ego arbitror cum Patre Suario ſuprà, viſionem immediatè independenter ab omni actu ſecuto in voluntate impedire peccatum actuale: vnde infero, nec de potentia Dei abſoluta poſſe vtrumque cohærere. Primam partem puto eſſe è mente D.Thomæ qui expreſſè hac q.4. art.4. docet, ſi beatus aliquid amet, debere illud amare propter Deum; atqui peccatum nec diuinitus poteſt amari propter Deum; ergo ex mente D.Thomæ, non poteſt beatus non ſolùm poſt amorem Dei, ſed abſolutè ex vi viſionis, vllum habere actum qui ſit peccatum. Idem ſentit Caietanus ibidem; ego autem id probo meo iudicio euidenter, Primò ratione quam tetigit Suarez, & debet parum ampliùs roborari: Voluntas ex vi viſionis cogitur ad amorem Dei, ergo, etiamſi ille amor impediatur; adhuc manet incapax peccati. Probo hanc conſequentiam (quia viſio ideò cogit ad amorem Dei; quia infinitam ibi pulchritudinem repetit, quâ trahitur ad amorem, ergo eadem pulchritudine retrahitur ſimul à diſplicétia & ab offendenda ea bonitate, & quidem multò magis retrahetur ab offenſione quàm trahitur ad amorem, ita vt licet ſimul poſſet cohærere actus peccati ſeu offenſæ cum amore Dei, ex vi tamen illius pulchritudinis & cogeretur amare & non offendere; nam bonitas propoſita primò quaſi hominem retrahit ab odio & deſertione eius pulchritudinis, & deinde ad amorem; quod plus eſt; ergo, etiamſi impediatur ea viſio ne cauſſet amorem, non tamen ideò fit expedita ad odium, ſed manet cum ea auerſione à malo Dei, quam habuit antequam inferret eius amorem. Et hîc habent locum rationes Patris Tanneri, quia impoſſibile videtur, vt velit beatus cadere ab ea beatitudine per peccatum: item, non poteſt illi proponi tunc obiectum aliquod Deo ſeu infinitæ bonitati contrarium vt amabile; quæ (vt dixi contra eumdem Tannerum) locum habent antecedenter ad omnem amorem, & independenter ab eo, quòd ſequatur vllus poſitiuus actus formalis aut virtualis amoris in Deum & in eam beatitudinem.

D. Thomas confirmat ſententiam.

7 *Probatio Caietani.*

Voluntas eo ipſo quòd vi viſionis cogitur ad amorem, à fortiori impeditur, ne odium habeat.

8 *Suadetur à priori.*

Eſto in vidente Deum impediatur amor, nõ tamen poteſt ſumma inclinatio impediri.

A priori benè inde ſuadetur, quia, vt ait Suarez, per viſionem manet voluntas ex ſe determinata in actu primo ad amandum Deum; & licet impediatur amor, non tamen impeditur ea ſumma determinatio & inclinatio in actu primo; ergo non redditur voluntas potentior vt ſe ad odium determinet, quàm erat vt ſe determinaret ad non amandum; quia ſi ob attractionem eius obiecti non habuit vires, vt non illud amaret, & propterea ipſa non potuit cohibere amorem, ſed Deus diuinitus illum impediuit; multò minùs habebit vires, vt ſe poſitiuè elonget magis ab eo obiecto. v.g. pulchritudo alicuius rei viſæ eſſet talis naturæ, vt ob ſui præſtantiam cogeret hominem accedere ad illam localiter, ita vt liberè non poſſet non accedere; certò certius eſt, ſi talis homo diſtans ab ea pulchritudine tribus paſſibus ab alio violenter impediretur ne accederet, effecturam ſaltem tunc, ne ampliùs ab ea voluntariè elongaretur: nam minus requiritur, vt alliciendo cogat ne elongetur, quàm vt cogat accedere; ergo immediatè independenter ab amore viſio tollit potentiam peccandi, & fortè vehementiùs & immediatiùs cogit ad carentiam peccati quàm ad amorem, quia faciliùs & citiùs tollitur libertas quoad ſpeciem quàm quoad exercitium, vt omnes ſupponunt; & in amore & odio ex dictis conſtat.

Viſio independenter ab omni amore tollit immediatè potentiam peccandi.

Confirmat id benè P. Suarez, quia ſi poneremus

Confirmatur id à P. Suarez, paritate à contemplatione Dei deſumpta.

mus hominem iuſtum in vehementi actuali contemplatione diuinæ bonitatis, etiamſi non prodiret actu in amorem, nihilominùs moraliter videtur impoſſibile eum tunc peccaturum mortaliter, niſi omittendo eam contemplationem; ſi ergo tam
9 confuſa cognitio Dei, qualis ea eſt, quæ habetur in hac vita, impedire poteſt quaſi neceſſariò peccatum; quid ni id dicamus de clara & intuitiua viſione einſdem bonitatis, quæ ferè infinities potentior eſt quàm cognitio abſtractiua per fidem? Poſſunt tamen obiici aliqui Patres, quos Suarez citat, ad probandum amorem impedire peccatum; in eis enim locis videtur inſinuari, ſolum amorem eſſe cauſſam quæ illud impediat: ſunt autem D. Gregorius 5. Moralium cap. 27. Auguſtinus 14. de Ciuitate Dei cap. 9. Iſidorus de Summo bono c. 2. Anſelmus de Caſu diaboli cap. 6. Hi enim omnes nullam aliam eſſe cauſſam oſtendunt immutabilitatis in malum voluntatis beatorum, niſi amorem & vincula amoris; ergo ſentiunt, viſionem non cauſſare eam impeccabilitatem. Reſpondeo Primò, argumentum eſſe ab auctoritate negatiua; quod eſt non ſufficiens; affirmant id Patres de amore; certè non ſequitur eos negare idem viſioni. Secundò reſpondeo, aliquos ex illis loqui de hac vita, vbi ſolus amor repugnat peccato. Tertiò dico, eos, dum de amore patriæ loquuntur, includere etiam viſionem, quæ ad ipſum amorem præſupponitur, vt Auguſtinus expreſsè illam poſuit 2. de Geneſi ad litteram c. 36.

Obuiatur obiectioni quorumdam è Patribus cōtra nos facta.
Secundò.
Tertiò.

Viſio beata ne quidem diuinitus cohæret cū peccato actuali & cur.

Iam verò hinc infero, nec diuinitus cum viſione beata cohærere poſſe peccatum actuale; nam hoc nec diuinitus ſtat ſine libertate; libertas autem formaliter tollitur per illam viſionem, ergo implicat cum illa ſtare peccatum actuale. Dices: Deus poteſt dare illi voluntati libertatem in actu primo, ergo tunc poterit peccare. Reſpondeo negando antecedens: eo enim ipſo quòd ipſa viſio tollat per ſe libertatem, non apparet, quomodo
10 ea relicta poſſit reſtitui libertas: quod oſtendo; nam viſio non aufert libertatem ad peccandum, quaſi tollendo vires ad illud ſuſtentandum ſimul cum viſione ob peccati indecentiam; nam paulò pòſt dicam, habituale, quod eodem modo maculat animam, & quoad hoc eſt in eo ſuſtentando eadem difficultas, poſſe cohærere cum viſione ſaltem diuinitus. Nec item viſio tollit libertatem, quia tollat omnem virtutem naturalem ad habendum alium actum (qui defectus poteſt à Deo ſuppleri dando nouas vires voluntati;) relinquit enim locum ad alios multos actus; tollitur ergo tunc libertas in actu primo ob infinitam attractionem bonitatis infinitæ clarè cognitæ: atqui hæc attractio durante viſione neceſſariò manet, quia ab ipſa formaliter prouenit, ergo non poteſt Deus relicta ea viſione dare libertatem in actu primo ad peccandum; ſine libertate autem non poteſt etiam diuinitus poni peccatum actuale; ergo. Contra hanc concluſionem non video quid obiici poſſit, quod petat ſpecialem ſolutionem, nam omnia ferè argumenta deſumuntur ex eo, quòd non videatur viſio habere eam repugnantiam cum peccato; iam autem oſtendimus contrarium in probatione ſententiæ.

Obiectio.

Reſponſio.

Libertas in actu primo voluntati tollitur ob infinitā attractionem bonitatis infinita, qua viſione manente neceſſariò durat.

Quid de duobus aliis modis dicēdum.

Ex his infertur, quid ſentiendum ſit de duobus modis quibus aliqui apud Suarez explicant repugnantiam viſionis cum peccato; quidam enim dicunt eam deſumi ex neceſſitate amandi Deum poſita viſione: verùm hæc non eſt neceſſitas immediata; probaui autem paulò ante, immediatè independenter ab amore id fieri, & mediatè ratione amoris; idem ſuprà oſtendi, vbi neceſſitatem ad amorem poſuimus; nam amori Dei peccatum actuale repugnare ſuppono aliunde; ago enim de amore ſuper omnia; qualis ſine dubio ſequitur 11
viſionem beatam; amare autem ſuper omnia eſt, malle amicitiam Dei, quàm omnia alia illi contraria: & licet hæc ratio veniale non excludat, quia hoc non opponitur amicitiæ, tamen ex vehementia illius amoris, ob ſummam bonitatem Dei clarè cognitam; omnis etiam leuis diſguſtus Dei neceſſariò reſpuitur,

Amor quidem Dei ſuper omnia veniale non excludit; vehementia tamen illius orta ex ſumma Dei bonitate clarè cognita omne etiam leuiſſimū reſpuit.

Alij verò, etiamſi immediatè ex vi viſionis impeccabilitatem deducant, dicunt tamen id prouenire non præcisè quà viſio tangit infinitam Dei bonitatem, ſed quà eſt ſimul reflexa ſupra actus voluntatis, & omnes circumſtantias boni operis agnoſcit; vno verbo, quatenus eſt perfecta aduertentia ad omnia; nam peccatum (inquiunt hi) eſſe non poteſt, niſi detur aliquis defectus cognitionis, inaduertentia aliqua, aut error, iuxta illud Ariſtotelis 3. Ethicorum cap. 1. *Omnis peccans eſt ignorans.* Hanc doctrinam meritò Suarius ibi refutat, tum quia non eſt neceſſum talem errorem in intellectu præcedere ante omne peccatum: de quo fuſiùs egi ſuprà diſp. 23. à num. 12. tum quia malè etiam ſupponunt, viſionem beatam ſemper habere eam reflexionem. de quo egimus in materia de viſione, vbi probaui, poſſe eſſe viſionem Dei, quæ nullam creaturam cognoſcat in Deo. Tertiò, quia ſi quæ nos huc uſque diximus vim aliquam habent, vt verè habent, manifeſtè probant ex ſola viſione infinitæ bonitatis independenter ab omni creatura in Deo viſa eam neceſſitatem prouenire; & licet vera eſſet P. Vaſquez ſententia docens, per viſionem beatam non videri creaturas in Deo, nihilominùs certum eſt, videntem Deum raptum iri in eius amorem, & infinitè quodammodò retrahendam à peccato eius 12
voluntatem; ergo non eſt alliganda ea doctrina de impeccabilitate beati ad alteram de cognitione ſeu viſione creaturarum in Deo.

Aliorum explicatio reiicitur.

Reiicitur à Suarez doctrina impeccabilitatem ex viſione deducentium præcisè ideò, quia hæc eſt perfecta aduertentia ad omnia.

Ratio à priori facilis eſt, quia creaturæ, cùm ſint finitæ & limitatæ perfectionis, non poſſunt, ſi clarè noſcantur, cogere ad amorem Dei, aut ne Deus offendatur. Secunda, quia ſi id quod ipſi Deo intrinſecum eſt, non auertit hominem à peccato, certè id quod eſt extrinſecum non poterit auertere; ergo, quòd viſio cogat ad non peccandum, ſed potiùs ad amandum Deum, non debet tribui creaturis per eam viſionem cognitis, ſed infinitæ pulchritudini diuinæ infinitè ad ſe rapienti intuentium animos, vt ſuprà explicatum eſt.

Ratio à priori cur impeccabilitas beatorum non ſit deſumenda à viſione creaturarum in Deo.

SECTIO TERTIA.

An beati poſſint per peccatum amittere viſionem ex natura rei.

QVæri poteſt ex dictis, an ſaltem in ſenſu diuiſo beatus poſſit peccare ex natura rei, id 13
eſt, per peccatum amittere viſionem. Negat Suarius ſuprà num. 18. eò quòd rationes omnes factæ probent, non poſſe beatum priùs natura peccare quàm amittat viſionem. Ego duos ſenſus in hac difficultate inuenio: vnus eſt, an ex natura rei poſſit per peccatum viſio amitti; alter, an de potentia abſoluta. Et licet in materia de incarnatione tractans, vtrùm per peccatum diuinitus poſſit amitti vnio hypoſtatica, fusè hanc explicuerim, non poſſum tamen non hîc aliqua, breuiùs licet, inſinuare.

Duplex huius difficultatis ſenſus.

Concluſiò

Viſio beata naturaliter per peccatum amitti nequit.

Concluſio noſtra ſit. Naturaliter loquendo, viſio beata nequit pec peccatum amitti; hæc eſt communis; dubito tamen, an ſatis efficacitet ſuadeatur. Videntur multi ſic argumentari: Si peccatum expellit viſionem, ergo priùs natura eſt peccatum quàm carentia viſionis; atqui, quamdiu eſt viſio, vel quamdiu non eſt carentia viſionis, non eſt libertas ad peccandum; ergo non poteſt homo liberè peccare priùs natura quàm viſio expellatur; ergo nec per peccatum poteſt eam expellere. Hoc argumentum inſinuant nonnulli recentiores; ego tamen omnino puto illud inefficax, & contra ipſos auctores qui eo vtuntur; nam eodem modo argumentarer ad probandum, gratiam habitualem non poſſe expelli naturaliter per peccatum (ſuppono communem doctrinam, quòd ex natura ſua gratia repugnet peccato:) & demus maioris claritatis gratia, pro præſenti quæſtione (licet aliunde ſit falſum) non poſſe nec diuinitus peccatum & gratiam cohærere, ſic argumentor: ſi peccatum expellit gratiam, ergo debet peccatum priùs natura eſſe quàm expellatur gratia, vt reſpectu viſionis dicebatur; atqui in eo priori antequam graria expellatur, non eſt locus pro peccato; nam hoc repugnat cum gratia, & vt iam ſuppono, eſſentialiter; ergo non eſt libertas in eo priori ad ponendum peccatum, ergo neque ad expellendam gratiam per illud; hoc autem euidenter falſum eſt & contra omnes Catholicos; ergo argumentum illud nimium probat. Nec poteſt reſponderi, diſparitatem eſſe, quòd gratia de ſe ſit impotens ad impediendum peccatum; viſio verò ſit potens: hoc, inquam, dici non poteſt; nam viſio ideò eſt potens, quia repugnat ſimul cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum; atqui gratia repugnat etiam eſſentialiter cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum, ergo etiam habebit vim illud impediendi non minùs quàm viſio; vel ſi non habet, nec viſio habebit.

Refutatur argumentum quoddam recentiorũ pro hac aſſertione allegatum.

14

Euaſio præcluditur.

Directè reſpondetur ei argumento. Difficultas de prioritate & poſterioritate naturæ fuſiùs explanatur.

Pro ſolutione eius argumenti aduerto illud procedere ex non recta intelligentia prioritatis naturæ; videntur enim eius auctores opinari, ſi res in poſteriori naturæ expellitur, eam in priori naturæ extitiſſe quod apertè falſum eſt; nam, vt ſæpè dixi, quæ in priori naturæ exiſtunt, non poſſunt in codẽ inſtanti realiter expelli; ſequeretur enim euidenter, in eodem inſtanti exiſtere rem & non exiſtere; quod duo dicit contradictoria: & ratio à priori deducitur ex indiuiſibilitate eius inſtantis, vnde realiter non poteſt in primo eius ſigno exiſtere, & realiter in ſecundo deſtrui, ſeu non exiſtere. quod omnes debent fateri independenter à quæſtione præſenti in omni ferè operatione noſtra libera; in inſtanti enim B v.g. in quo liberè continuo amorem anteà inceptum, demus nouam oriri tentationem, ob quam potui in eo inſtanti peccare, & per peccatum ceſſare ab amore, certè in eo priori, in quo concipior tentatus, antequam me liberè determinem, non concipitur amoris expulſio; nam ſum indifferens tunc ad continuandum amorem; ergo non eſt adhuc tunc expulſus, alioquin iam non poſſum in eo inſtanti illum habere. Neque item in eo priori exiſtit ipſe amor; nam tunc ſum potens, vt in eo inſtanti habeam odium, & ceſſem ab amore; ſi autem pro priori naturæ ſupponeretur ipſe amor, non poſſem in eodem inſtanti illum amittere, & odium habere, quia coniungerem odium cum amore. quod repugnat. Idem eſt, quando ſum potens conſeruare gratiam non peccando; in eo enim priori nec gratia, nec expulſio gratiæ intelligitur: non gratia, quia alioquin non poſſem eam eo inſtanti expellere: non priuatio, quia non poſſem tunc gratiam retinere in eodem inſtanti. Conſtet ergo manifeſtè, non benè inferri, *Gratia expellitur in ſecundo poſteriori naturæ, ergo in priori extitit.* & idem de viſione intelligendum eſt.

15

Quod ſit fundamentum in re in illo priori naturæ declaratur.

Dico ergò, gratiam in eo priori naturæ nec eſſe expulſam. nec durare, ſed ab vtroque tunc præſcindi cum fundamento in re; illud autem fundamentum eſt, quòd in eo priori ſeu ſigno naturæ non concipiuntur niſi præcisè quæ ſe tenent ex parte cauſſæ requiſitæ ad operandum; cùm ergo neque gratia neque eius carentia ſit cauſſa peccati, ſed voluntas ſola, ſit, vt in eo priori neque gratia expulſa neque durans concipiatur, ſed præſcindatur ab vtroque; ſi autem in ſecundo ſigno voluntas peccet, gratia non eſt; & quia in inſtanti reali antè fuerat, dicitur expulſa, non verò quia in eodem præextiterit; ſi verò voluntas non peccet in poſteriori, gratia exiſtit, & dicitur durare, non quia fuerit in priori naturæ, ſed quia in præcedenti reali fuerat. 16

Punctũ difficultatis ſoluitur.

Etſi viſionis expulſio ſit poſterior peccato, quod tamen non eſt, adhuc in illo priori ab illa eiúſque carẽtia præciſum eſt.

Iam hinc ad difficultatem præſentem dico, viſionem beatam, etiamſi per peccatum expellatur; & conſequenter etiamſi eius expulſio ſit poſterior peccato; non continuò illam fuiſſe in priori naturæ, ſed in eo priori præciſam fuiſſe à viſione & ab eius carentia; & ex hoc capite fuiſſe locum, vt peccatum intraret & expelleret viſionem. quæ doctrina notanda eſt pro dicendis in ſecunda concluſione.

Meliùs aſſertio noſtra probatur per hoc, quòd ſit prior naturâ omni operatione liberâ viſio beata.

Aliter ergo probanda eſt noſtra concluſio, ex eo quòd viſio beata, naturaliter loquendo, poſtquam ſemel acquiſita eſt, eſt prior natura quã omnis operatio libera, ergo non poteſt per illam expelli. Conſequentia eſt bona ex dictis, quia id quòd poſitiuè eſt in priori naturæ, non poteſt in eodem inſtanti nec quidem diuinitus expelli. Antecedens autem probatur variè. Primò, quia viſio beata natura ſua petit conſeruari in perpetuum, vt dixi primo tomo diſp.6. ſect. 2. ergo priùs natura eſt eius conſeruatio, vtpote neceſſaria; priùs, inquam, quàm omnis actus liber. Secundò, quia ipſa eſt prima cognitio quæ exiſtit in intellectu beati; ergo antequam compleatur voluntas per aliam cognitionem ad peccandum, iam ſupponitur habere viſionem beatam; ergo non poteſt ea per ſubſequentia opera expelli. Tertiò, Deus intuitu meritorum ſe determinauit conſeruare viſionem independenter ab omni operatione voluntatis; ergo in priori naturæ iam ea intelligitur exiſtens ante omnem operationem liberam.

17

Quæ ſit differentia inter viſionem & gratiam.

Hinc autem apparet differentia inter viſionem & gratiam, quòd ſcilicet gratia non conſeruetur priùs natura quàm voluntas intelligatur liberè determinata, ſed Deus expectat voluntatis determinationem; vt ſi peccauerit, gratiam deſtruat; conſeruet verò, ſi non peccauerit; ideóque poteſt per operationem expelli. Quòd ſi etiam gratia conſeruaretur independenter ab operatione libera voluntatis, tolleret libertatem, ad pecandum, vt dixi de gratia data Angelis in primo inſtanti creationis antecedenter ad merita.

SECTIO QVARTA.

Quid de potentia abſoluta.

Viſio amitti poteſt per peccatum de potentia abſoluta.

Secunda Concluſio. De potentia abſoluta poteſt viſio beata amitti per peccatum. In hac diſſentio à Patre Suario; meo tamen iudicio eſt euidens.

Pro

Pro quo ſuppono, eam viſionem eſſe talem, quæ poſſit diuinitus à Deo annihilari: non loquor de viſione reflectente ſupra ſuam durationem, quia hanc, ſi daretur, non poſſe nec diuinitus deſtrui alibi docui, vnde & talem omnino repugnare probabiliter defendi; loquor ergo, ſupponendo omnem viſionem diuinitus poſſe annihilari quo poſito ſic argumentor euidenter: In Dei poteſtate eſt deſtruere eam viſionem titulo dominij, ergo poterit pro ſolo ſuo libitu velle eam deſtruere;
18 poterit ergo vlteriùs ſic dicere: *Etiamſi abſolutè, nulla exſpectata cauſſa, poſſim ego viſionem hanc tibi auferre, nolo tamen niſi expectando liberam tuam in hoc inſtanti determinationem; ſi peccaueris, non eam conſeruabo; ſi non peccaueris, conſeruabo. Vt verò poſſit voluntas habere principia ſufficientia libertatis, dabo tibi in hoc inſtanti prius natura, quàm quidquam circa viſionis conſeruationem determinem, cognitionem aliam indifferentem de bonitate & malitia cum quâ poſſit peccatum & eius carentia coniungi.* In hac voluntate nulla penitus eſt repugnantia, & ea poſita poteſt beatus peccando cadere à beatitudine, vel non peccando beatitudinem retinere; ergo poteſt diuinitus viſio per peccatum amitti.

Poteſt viſio aliqua diuinitus annihilabilis dependenter à determinatione libera in eodem inſtanti annihilari à Deo.

Hoc argumento probaui in materia de Angelis contra multos, non repugnare, vt in eodem inſtanti, quo quis operatur liberè, ei detur à Deo viſio beata intuitu eius operationis liberæ; reſpondique argumentis, quæ ſolent fieri ad probandum, illos duos actus viatoris & beati inter ſe repugnare, quod etiam hîc dictum reputa; neque enim maius eſt myſterium, quòd Deus in ſecundo inſtanti, poſtquam in primo fuit viſio, nolit ſe determinare ad conſeruationem eius, niſi expectata libera operatione voluntatis, quàm quòd in primo inſtanti id faciat in ordine ad eam dandam; nam præceſſiſſe viſionem vno aut mille inſtantibus in ordine ad hoc, quòd Deus diuinitus loquendo cogatur conſeruare viſionem, aut alias ponere
19 conditiones pro conſeruatione quàm pro productione, omnino eſt accidentale, vt conſideranti patebit.

Viſio beata dari poteſt in eodem inſtãti meriti.

Reſponſio.

Fortè reſpondebis cum nonnullis: Viſio eſt potentior ad reſiſtendum quàm peccatum, ergo non poteſt expelli per illud. Sed contrà, quia in hac reſponſione fortè implicantur termini; nam quando dicitur, Viſio eſt potentior quàm peccatum, iam videtur vtrumque exiſtere, vt quaſi vtrumque poſſit inuicem pugnare; hoc autem impoſſibile eſt, quia ſi exiſtit viſio, non exiſtit peccatum; & è contrario, ſi exiſtit peccatum, non exiſtit viſio, ergo numquam poſſum conſerere vires, vt appareat quod ſit potentius. Clarè ergo dico, quoad vim ſe excludendi æqualia eſſe; nam nec viſio admittit peccatum, nec peccatum admittit viſionem; quoad punctum autem de antecedentia ſeu præoccupatione loci, vt non poſſit alterum intrare, concedo, naturaliter loquendo, priorem eſſe viſionem, & conſequenter non dare locum peccato, vt dixi in prima concluſione. Quia verò viſio ſubiacet dominio Dei, & poteſt Deus (vt oſtenſum eſt) impedire, ne in eo priori naturæ ea viſio occupet animam; expectat enim Deus ad illam dandam quid libertas ſit factura; inde fit vt potuerit intrare peccatum; & ſic impedire, ne conſeruetur viſio, quod eſt formaliter eam expellere.

Repugnat in terminis, viſionem in eodem inſtanti eſſe potentiorem peccato ad reſiſtendum; quia ſic vtrumque exiſteret.

Viſio, etſi ſit naturaliter prior peccato, quia tamen dominio Dei ſubiacet, formaliter expelli poteſt per peccatum.

Secunda obiectio ſoluta.

20 Secundò dices: Ex viſione bonitatis diuinæ voluntas eſt rapta in Deum, ergo non poteſt peccare. Reſpondeo, viſionem non rapere voluntatem niſi in inſtanti quo exiſtit; in ſequenti enim tam parum rapit, ac ſi numquam: fuiſſet cùm ergo in priori naturæ voluntas non dirigatur ex viſione, ſed ex cognitione indifferenti, nihil habet quo trahatur ad Deum neceſſariò amandum, ideòque poterit peccare, & ſic penitus carere viſione, vel non peccando retinere viſionem; ex quâ in eodem inſtanti poſteriùs natura ſequetur amor neceſſarius Dei.

Tertiò dices: Non repugnat vna qualitas quæ talis ſit naturæ, vt ſemel acquiſita non poſſit nec diuinitus expelli per peccatum. quæ enim in hoc repugnantia? atqui data poſſibilitate illius probabiliſſimè dicimus, talem eſſe viſionem beatam, ergo dicendum eſt, eam non poſſe expelli diuinitus per peccatum. Diſtinguo maiorem: ſi illa qualitas abſolutè ſit à Deo annihilabilis, nego maiorem, ſi non ſit annihilabilis, tranſeat maior.

Tertia.

Explico & oſtendo repugnantiam; nam eo ipſo quòd Deus poſſit pro ſolo ſuo libitu auferre eam viſionem vel qualitatem ab intellectu beati, repugnat quòd Deus non poſſit apponere pro conditione ad eam deſtruendam operationem liberam voluntatis; ſicut, eo ipſo quòd Deus poſſit mihi dare gratiam ſine vllo prorſus merito meo, repugnat in terminis, quòd non poſſit pro ſuo libitu exigere pro conditione ad eam gratiam dandam aliquod bonum opus, quod ipſi placuerit; eo autem ipſo quòd poſſit dicere, *Etſi ſine cauſſa poſſem deſtruere, nolo, niſi expectando quid facias*, iam viſio eſt deſtructibilis per operationem eam liberam, nempe per peccatum, vel conſeruabilis dependenter à peccati carentia. Ecce, cur qualitas ita ſubiacens dominio Dei, vt ſine vlla cauſſa poſſit auferri ab agente alioqui libero, neceſſariò debet poſſe ei auferri dependenter à peccato. Nec poteſt oſtendi, repugnare eam ablationem, niſi oſtendatur, repugnare cum viſione beata cognitionem ſufficientem ad peccandum; tunc enim clarè fieret in eo inſtanti, in quo eſt potentia ad peccandum, non poſſe eſſe viſionem, & conſequenter per eam cognitionem præuiam ante peccatum expulſam viſionem. At nullatenus poteſt probari earum duarum cognitionum repugnantia; nam, Deum intuitiuè per viſionem & per aliam cognitionem abſtractiuè cognoſci, non repugnat; imò de facto ferè omnes eas duas cognitiones ponunt in beatis & in Chriſto Domino. Conſtet ergo, non eſſe vllam repugnantiam in eo, quòd diuinitus poſſit viſio beata per peccatum actuale expelli.

An repugnet qualitas talis naturæ, quæ ſemel acquiſita nec diuinitus per peccatum expelli queat, examinatur. 21

Non repugnat Deum duabus cognitionibus cognoſci, quarum vna ſit intuitiua, altera abſtractiua.

SECTIO QVINTA.

An viſio beata expellat habituale, & ſit forma ſanctificans.

Bipartita difficultas.

QVærimus, quomodo viſio pugnet cum peccato habituali. Difficultas duplex eſt: vna, an repugnet naturaliter; altera, an etiam diuinitus. Circa Primam P. Tannerus dubio 5. num. 25. putat, viſionem natura ſuâ nõ expellere peccatum habituale. Primò, quia licet viſio ſit ſumma perfectio hominis in genere phyſico, non tamen in genere moris, in quo perfectior eſt actus charitatis; qui tamen non iuſtificat; ergo minùs iuſtificabit viſio; nam vis iuſtificandi oritur ex genere moris. Secundò, peccatum non deletur per actum, qui non ſit retractatio illius, & conuertat voluntatẽ ad Deum; id quod per ſe ipſam non præſtat viſio, quæ ſolùm eſt perfectio intellectus. Tertiò, quia aliàs ſequeretur, ipſam etiã delectationem de

Sententia P. Tanneri circa primam difficultatem.

Eius fundamentum Primum.

Secundum. 22

Tertium.

de viſione delere peccatum; quia per illam, licet ſit amor concupiſcentiæ;magis homo conuertitur ad Deum quàm per viſionem ipſam. Quartò,quia vel viſio tollit peccatum, ex eo quòd natura ſua eſt elicitiua amoris Dei ſuper omnia, quo homo retractat peccatum,& hoc non ſufficit,quia tunc non ipſa viſio, ſed delectatio ſecuta deleret peccatum: vel ideò viſio iuſtificat, quia ipſa eſt tentio Dei, & hoc non ſufficit; quia tentio illa Dei ſolùm eſt denominatio à viſione; ergo ex hoc capite, non eſt cur viſio ſit forma iuſtificans.

Quartum.

P. Tannero Vaſquez è diametro oppoſitam tenet.

E contrario P. Vaſquez diſp. 11. cap. 10. putat, viſionem ita delere formaliter peccatum, vt nec de potentia abſoluta cum eo poſſit cohærere: cuius fundamentum videtur eſſe, quòd vi viſionis debetur gratia habitualis, ergo eo ipſo quòd ponitur viſio, licet non detur actu gratia, non manet peccatum; quia tunc gratiæ carentia non habet rationem priuationis, ſed negationis; pecca-
23 tum autem conſiſtit in priuatione gratiæ. Quod ipſum aliter poteſt vrgeri reſpectu amoris;nam ſi impeditur poſita viſione amor,qui naturaliter oritur ex ea viſione, iam à Deo remittitur debitum habendi gratiam, & conſequẽter tranſit ea priuatio gratiæ in negationem,& deſinit eſſe peccatum.

Peccatum in priuatione gratiæ habitualis non cõſiſtit.

Ego cenſeo rem hanc omnino eſſe dubiam,quia neutra pars probat,non ſolùm efficaciter, ſed nec probabiliter ſuum intentum;nam in primis argumentum Patris Vaſquez eſt valdè debile. Primò, quia ſupponit, peccatum conſiſtere in priuatione gratiæ habitualis, quod omnino falſum iudico. de quo alibi fuſiùs. Secundò, quia, ni fallor,contraria conſequentia deberet inferri ex antecedente Patris Vaſquez.ait enim: *Viſioni debetur gratia, ergo ſi poſita viſione negetur gratia, iam priuatio gratiæ tranſit in negationem.* Videtur ſanè mihi contrarium inferendum, ſcilicet carentiam gratiæ eſſe nouo titulo priuationem; nam priuatio eſt carentia formæ debitæ; atqui poſita viſione magis debetur gratia quàm anteà, ergo ſi negetur, maior erit priuatio gratiæ. Vnde ſi homini anteà exiſtenti in pura natura,& non habenti nec gratiam nec priuationem gratiæ, Deus infunderet ſolam viſionem,iam inciperet in eo eſſe priuatio gratiæ:ergo poſitio viſionis ſine gratia non aufert priuationem gratiæ,ſed potiùs eam auget.

Vaſquez inconſequentia arguitur.

Ratio à priori.

Ratio à priori eſt,quia non eſt redditum ſubiectum incapax gratiæ,ſed magis capax,ergo. Quòd ſi loquatur Vaſquez de priuatione vt peccamino-
24 ſa, tunc petit principium; nam hoc idem eſt ac dicere, ablatum eſſe peccatum. de quo eſt tota quæſtio. Tertiò reſpondeo, quod benè Suarius notauit, viſioni non deberi gratiam, ſed potiùs gratiæ viſionem, & viſionem ſupponere iam gratiam; non autem repugnat, vt Deus homini indigno gratiæ & viſionis det viſionem non data gratia & tunc manebit carentia gratiæ in ratione priuationis, quia eſt homini voluntaria per relationem ad præcedentem culpam, ob quam eam incurrit.

Viſioni nõ debetur gratia, ſed magis gratiæ viſio.

Argumenta etiam ipſiuſmet P. Tanneri nihil probare conuincitur.

Viſio non eſt formalis ſanctitas, etſi eſſet libera retractatio, non minùs quàm amor Dei ſuper omnia; qui tamẽ etiam non eſt formalis ſanctitas.

Quòd verò nec argumenta Patris Tanneri quidquam probẽt,patet manifeſtè;quia eis præcisè ſuadetur,non deleri peccatum per viſionem vt per retractationem voluntariam, aut per diſpoſitionem meritoriã liberam, quia viſio non eſt actus voluntatis liber: at hoc non eſt neceſſarium,vt viſio ſit formalis ſanctitas, imò in ſententia Tanneri & probabiliori hoc nihil iuuat;nam actus amoris Dei ſuper omnia etiamſi ſit libera retractatio, &c.non eſt formalis ſanctitas:quidquid tamen de hoc ſit, gratiæ habitus eſt formalis ſanctitas,& non pertinet formaliter ad genus moris, quia non eſt actus noſter,nec retractatio, & per eam homo iuſtificatur; ergo idem poſſet habere viſio beata. Dices: Gratia etiam eſt in genere moris, quatenus reddit hominem formaliter amicum Deo. benè. At cur etiam idem non dicis de viſione? nam gratia non magis eſt operatio libera aut actus meritorius quàm viſio beata; ſed ex ſpecifica perfectio-
ne phyſica conſtituit hominem gratum & ſan- 25
ctum;cur ergo non poterit dici, viſionem beatam eſſe etiam talis perfectionis phyſicæ, vt per ſeipſam formaliter reddat hominem Deo gratum & ſanctum,licet nihil habeat de libertate aut operatione voluntatis; & hoc modo ad omnia alia argumenta contraria vnico verbo reſpondetur;quia, vt dixi, omnia illa deſumuntur ex eo, quòd viſio non ſit retractatio libera peccati. Vides ergo pro neutra parte eſſe fundamentum ſolidum.

Non repugnat aliqua Dei viſio, quæ ſit ſimul forma ſanctificans.

Ideò Dico Primò, non repugnare vllatenus aliquam viſionem Dei,quæ ſimul ſit forma ſanctificans;patet hæc;quia nec apparenter poſſunt oſtendi duo contradictoria in eo,quòd ea perfectio excludendi peccatum, quæ reperitur in gratia habituali,coniungatur in vna indiuiſibili qualitate,quæ ſimul ſit viſio Dei.

Non repugnat etiam alia viſio, quæ non habeat eã vim ſanctificandi.

Obiectio Vaſquez.

Secundò Dico, neque è contrario repugnare aliam viſionem, quæ non habeat eam perfectionem ſanctificandi; hanc etiam puto certam quia non etiam poſſunt oſtendi contradictoria, in eo quòd viſio nihil habeat de ſanctificatione formali, ſed ſolùm ſit fruitio Dei. Dices cũ Patre Vaſquez: Illa viſio eſt adæquata beatitudo;ſed beatitudo eſſentialiter dicit carentiam ſummæ miſeriæ,qualis eſt peccatum habituale; ergo omnis viſio debet eſſe formalis ſanctitas. nec ſufficit, ſi reſpondeas cum aliquibus Thomiſtis, viſionem poſitam in homine peccatore non denominare beatum, eò quòd licet ſit ibi tota forma ſeu eſſentia beatitudinis, ex defectu tamen conditionis non dicetur ille beatus: hoc, inquam, non ſufficit; ſi enim eſt tota eſſentia beatitudinis in ſola viſione; ergo illa ſola conſtituet beatum: vt enim aliquis ſit beatus, non requirit niſi totam eſſen-
tiam beatitudinis, ergo cùm ſola viſio ſit beati- 26
tudo,neceſſum eſt, vt ſola viſio auferat peccatum quod beatitudini repugnat. Reſpondeo, hoc argumentum in duobus peccare. Primò, quia ſufficit, ſi viſio exigat aut præſupponat gratiam,& ratione illius petat carentiam peccati;tunc enim nec eſſet formalis ſanctitas, nec admitteret peccatum. Secundò, quia ſuprà dixi, ſolam viſionem non eſſe adæquatam beatitudinem quoad omnia quæ beatitudo includit; carentia enim tormentorum & peccati ſunt partes,non dico conditiones,vt Thomiſtæ,quos benè Vaſquez impugnauit replica immediatè poſita,ſed partes eſſentiales;nam beatitudo ſignificat & carentiam malorum,& bonum illud poſitiuum viſionis; & hoc videtur à Vaſquez neceſſariò dicendum:nam ſi per poſſibile vel impoſſibile poneretur viſio, & non ſequeretur inde ablatio peccati (quam viſio in eius ſententia infert eſſentialiter) non eſſet formalis beatitudo; ergo hæc non ſolùm dicit exigentiam quaſi eſſentialem carentiæ peccati,ſed ipſam carentiam actualem in actu ſecundo. Certum autem eſt,viſionem non eſſe actualem ipſam remiſſionem peccati;licet daremus Vaſquez, eam illi eſſe eſſentialiter annexam, ſeu ab ea eſſentialiter promanare. Conſtet ergo, non eſſe rationem cogentem ad dicendum,de conceptu omnis viſionis beatæ vt talis eſſe,formaliter expellere peccatum & ſanctificare animam.

Duobus in vitiis eſt obnoxia.

Beatitudo adæquata præter viſionem ſignificat etiam carentiam tormentorum & peccatorum.

Etſi viſio remiſſioni peccati eſſentialiter eſſet annexa, vel ab ea promanaret, necdum ipſa eſſet actualis peccati remiſſio.

Iam

27 Iam hinc Tertiò Dico, dubium eſſe, qualiſnam ſit viſio præſens, an è numero earum quæ ſanctificant, an è numero aliarum. Probabilius crediderim non ſanctificare, quia id eſt magis receptum in ſcholis; & cùm Deus dederit in hoc ordine rerum diſtinctam qualitatem, quæ perfectè ſanctificat; qualis eſt gratia habitualis; non debemus ſine fundamento dicere, dari aliam formam ſanctificantem quæ ſit viſio.

Dubium, an hæc viſio ſanctificet.

Communiter, & meliùs, viſio præſens non ſanctificat.

Hinc facilè deciditur ea altera quæſtio, vtrùm ſcilicet de potentia abſoluta poſſit eſſe peccatum habituale cum viſione Dei. Si enim viſio ſit è numero non ſanctificantium naturaliter, poterit eſſe non ſolùm diuinitus, ſed etiam naturaliter cum peccato cohærere; ſi verò ſit è numero ſanctificantium, adhuc poterit diuinitus coniungi cum peccato; vt de gratia habituali, quæ de facto ſanctificat, cum communiori ſententia cenſeo dicendum. de quo alibi.

Cùm viſio præſens non ſit forma ſanctificãs, etiam naturaliter cohæret cum habituali peccato.

Poteſt tamen adhuc hîc inquiri, an ſit poſſibilis diuinitus aliqua viſio ita ſanctificans & repugnans peccato, vt nulla potentia poſſit cum illo cohærere; vt de vnione hypoſtatica ſuo loco diximus. Reſpondeo, me nullam in hoc inuenire repugnantiam; nam ea oppoſitio eſſentialis cum peccato in eodem ſubiecto non arguit infinitatem alienam à creatura, aut viſioni Dei quà tali repugnantem, imò maximè ei conformem: ſatis enim conforme eſt ſummæ felicitati hominis, repugnare eſſentialiter cum ſumma miſeria, qualis eſt peccatum; & hoc libenter concedo Patri Vaſquez; nego tamen id eſſe eſſentiale omni viſioni, vt dictum eſt. Quòd ſi roges, quæ contradictoria ſequerentur, ſi coniungeretur ea viſio cum peccato habituali. Reſpondeo, ea eſſe, & quòd repugnaret eſſentialiter illi, vt ſupponimus; & quòd non repugnaret, quandoquidem de facto ſimul eſſent; nec dici poteſt, nos in hac ſolutione ſupponere eam repugnantiam, de qua videtur eſſe tota difficultas; id, inquam, obiici non poteſt, quia cùm oſtenderimus ſuprà efficaciter talem repugnantiam, poſſumus meritò eam in præſenti ſupponere. 28

Eſt diuinitus poſſibilis viſio omnimodè repugnans cohærere cum peccato.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA QVARTA.

De aliis circumſtantiis beatitudinis ex parte voluntatis.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm beati ſint capaces triſtitiæ & doloris.

1

Cauſſa cur hæc quæſtio huc relata ſit.

IVXTA ea quæ nos ſuprà docuimus, fortè quæſtio hæc potiori iure ad diſputationem de intellectu beati pertineret, nam dolorem & afflictionem in potentiis cognoſcitiuis conſtituimus formaliter; nihilominùs quia etiam voluntas habet ſaltem reflexam triſtitiam, & communiter ea ad voluntatem reducitur, & quidem meritò, ſaltem quà parte includit diſplicentiam & fugam eius rei de quà triſtamur, ideò hîc commodè diſcutietur. Poteſt autem dupliciter ea difficultas moueri: Primò, vtrùm naturaliter locum habeat in beatis triſtitia aut dolor aliquis: Secundò, an ſaltem diuinitus. hoc ſecundum, quia facilius, primo loco expedio.

Duplex quæſtio.

Concluſio communis & certa docet id omnino poſſe fieri. Probatur autem ex Chriſto Domino; qui ſine dubio triſtitiam habuit, & tempore paſſionis dolores vehementiſſimos expertus eſt; & tamen ſimul & ſemel videbat Deum; ergo poſſunt ea duo ſaltem diuinitus cohærere: non enim audiendi ſunt illi, qui tunc temporis viſionem fuiſſe Chriſto ablatam opinantur. Ratio huius eſt, quia nulla apparet repugnantia in ea coniunctione, ergo diuinitus fieri poteſt. Declaratur; nã ſi loquamur de ipſo formali dolore aut triſtitia, quam ego alibi dixi propriè eſſe in potẽtia cognoſcitiua, res eſt facilis: nam dolor formalis eſt cognitio qualitatis contrariæ ac diſſonæ, viſio autẽ beata cùm relinquat in intellectu aut in ſenſibus, caſu quo anima ſit corpori coniuncta, locum ad alia obiecta cognoſcenda, relinquit etiam locum ſentiendi ea, licet ſint contraria, ergo relinquit locum dolori: nam res ipſæ, quæ mihi v. g. ſunt contrariæ antequam videam Deum, in ſe manent immutatæ: & conſequenter eodem modo contrariæ; ergo

In beatis triſtitia aut dolor diuinitus eſſe poteſt, vt in Chriſto nobiſcum in terris degente fuit.

Ratio concluſionis, & declaratio illius.

2

ſi eas poſteà experiar? cauſſabunt ſine dubio dolorem: ſi verò loquamur de diſplicentia ipſius voluntatis, eadem eſt ratio; nam eo ipſo quòd cauſſent moleſtiam & dolorem, poteſt eſſe diſplicentia de illis; ergo non eſt vlla repugnantia in eo, quòd ſimul & ſemel ponantur viſio Dei & aliqua triſtitia.

De iiſdem rebus poteſt eſſe diſplicentia in beatis, de quibus eſt triſtitia & dolor.

Dices: Viſio Dei eſt ſummum gaudium, ſed ſummum gaudium eſſentialiter dicit carentiam alicuius triſtitiæ, ergo repugnat etiam diuinitus triſtitia cum viſione Dei. Reſpondeo, ſummum gaudium poſſe dupliciter accipi; vel ſecundum poſitiuum quod dicit, & in hoc ſenſu viſio eſt materia ſummi gaudij, ſeu ipſa eſt ſummum gaudium; in hoc autem ſenſu non repugnat eſſentialiter cum aliquã triſtitiã. Aliter poteſt accipi ſummum gaudium, tam ſecundùm poſitiuum fundamentũ quàm ſecundùm carentiam omnis mali infeſtantis. & in hoc ſenſu ſine dubio repugnat etiam diuinitus ſummum gaudium cum qualibet triſtitia, ſicut carẽtia repugnat diuinitus cum forma; at in hoc ſenſu ſola viſio non eſt ſummum gaudium, ſed iam includit ipſammet carentiam triſtitiæ; ergo inde non infertur, ipſam viſionem ſecundùm ſe repugnare diuinitus omni triſtitiæ.

Summũ gaudium duplex. Viſio vt eſt gaudiũ ſummum tantum poſitiuè ſumptum, non repugnat eſſentialiter cum aliqua triſtitia.

Primus ergo & difficilior quæſtionis ſenſus eſt, an naturaliter viſio Dei expellat omnem triſtitiam. In quo puncto certum videtur, beatos de facto nullam habere triſtiam aut dolorem, ſiue id proueniat ex natura ipſius beatitudinis ita id exigentis, ſiue ex diſpoſitione & fauore ſingulari Dei erga beatos, id quod probatur facilè ex Iſaiæ c. 25. *Auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie*, & 35. *Gaudium & lætitiam obtinebunt, & fugiet dolor & gemitus.* & Apoc. 21. *Et abſterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum: & mors vltrà non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltrà.* Fortè reſpondebis, per hoc non excludi aliquem exiguum dolorem; nam etiam è contrario de inferno dicitur Iob. 10. *Vbi nullus ordo ſed ſempiternus horror inhabitat*; & tamen per hoc non negatur aliqua inter dæmones ſubordinatio & ordo:

Primus ſenſus difficilis.

3

Certum eſt, beatos de facto nullã habere triſtitiã aut dolorem, idque ex Scriptura.

ordo: item, etiamſi vocetur locus fletus & ſtridoris dentium, nihilominùs, vt diximus in diſputationibus de Angelis, probabiliſſimum eſt, dæmones habere aliquod gaudium, licet exiguum, ex lapſu hominum: ergo eodem modo de beatis in ordine ad aliquam exiguam triſtitiam dicendum erit.

Confirmatio.

Confirmatur ex illo Iſaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebunt*; ergo Angeli videntes Deum aliquam habent triſtitiam.

An beati aliquibus ex cauſſis vel leuem triſtitiam habere poſſint. Prima. Secunda. Tertia.

Nec deſunt ſufficientiſſimæ illius cauſſæ ſeu occaſiones. Primò, in hominibus multis recordatio propriorum peccatorum: quò enim tunc magis clarè noſcunt infinitam eam bonitatem quam offenderunt, eò maiorem cauſſam habent dolendi de peccato à ſe commiſſo. Secundò, ex damnatione eorum, qui in vita

4 ſibi fuêre coniunctiſſimi. Tertiò, ex afflictionibus, quas iuſti in hac vita patiuntur. Quartò, ex horrendis peccatis, quæ ab hominibus in Deum committuntur: quæ ſine dubio ſunt materia iuſtiſſimi & ſanctiſſimi doloris.

Quarta.

Vrgetur autem hæc difficultas maximè ex his quæ diximus ſuprà, dolorem ſcilicet non eſſe aliud quàm perceptionem obiecti contrarij; perceptionem autem ſine dubio habent beati eorum obiectorum contrariorum; ea enim omnia norunt clariſſimè; ergo neceſſariò etiam habere debebunt aliquem dolorem.

Omnis omnino triſtitia à beatis excluditur.

Reſpondeo, cùm verba Scripturæ vniuerſaliter omnem lacrymam dicant ceſſaturam, nullum dolorem permanſurum, non debemus exceptionem vllam admittere ſine vrgentiſſimo fundamento; quale in præſenti nullum planè eſt.

Ad obiectionem. Reſpondetur.

Quod de inferno obiicitur non vrget: etenim ille ordo, quem dæmones habent, eſt in malum hominis ad eos tentandos; ideò meritò dicitur nullus ibi eſſe ordo, ſed ſempiternus horror, quòd item dicatur locus fletus & triſtitiæ, non per hoc negatur omnis omnino leuiſſima voluptas: adde, meritò etiam omnem ibi negari; nam licet dæmones ante diem iudicij habeant aliquam ex lapſu hominum, poſt illum tamen diem in æternum omnes etiam illæ leues ceſſabunt lætitiæ, vt dixi ſuo loco.

Ad locum Iſaiæ.

Ad confirmationem illam ex Iſaia, *Angeli pacis*, &c. dico in primis, in Angelos ſine dubio non cadere fletum. Secundò, etſi cadat triſtitia, ibi ſolùm inſinuari, quoad apparentiam externam oſtendiſſe ſe ac ſi flerent; ſicut de Deo Geneſis 6.

5 dicitur, *quòd pœnituerit eum*, & quòd fuerit *tactus dolore cordis intrinſecus*; cùm tamen certum ſit, nec pœnitudinis nec doloris eum eſſe capacem: denotatur ergo ibi in effectu ſe geſſiſſe ac ſi eum pœnituiſſet. & idem de Angelis dico.

Quomodo beati non triſtentur ex malis huius vitæ.

Quod prætereà additur de occaſionibus triſtitiæ probat, quantum eſt ex parte illarum, ſi aliunde non impediretur, potuiſſe eſſe in beatis triſtitiam, non verò probat ſimpliciter eſſe de facto; dicimus enim, id aliunde impediri, de quo paulò pòſt: in ſpeciali autem ad omnia ea ſolet reſponderi. beatos, videntes iuſtiſſimas ob cauſſas ea peccata permitti à Deo, conformare ſe eius voluntati, ideoque dolorem nullum habere.

Solutio communis reiecta.

Verùm hæc ſolutio mihi non videtur ſufficiens; nam quantumuis nos cognoſcamus omnia peccata etiam noſtra à Deo fuiſſe permiſſa, & ipſum habuiſſe ad id iuſtiſſimas cauſſas, non propterea reddimur impotentes ad dolendum de noſtris peccatis, etiamſi ſciamus eſſe condonata; nec quia homo poſt peccatum velit ſe diuinæ voluntati quantum poſſit conformare, debet omittere dolorem de ſuis peccatis aut alienis. Ratio eſt, quia licet permiſſio formaliter ſit honeſta, & ipſe Deus eam poſſit velle, at

peccatum ipſum ſeu res permiſſa ſemper eſt mala, & Deo, licet permittat, nihilominùs diſplicet ſimpliciter ipſum peccatum permiſſum; & ex eo quòd Deus habuerit iuſtas & innumeras ſi vis cauſſas ad illud permittendum, non propterea peccatum deſinit eſſe grauiſſima iniuria Dei, & illius malum extrinſecum, in quo ipſe ſummè

Aliud eſt, permiſſionem peccati eſſe iuſtam, aliud ipſum peccatum eſſe iuſtum.

diſplicet; ergo, quantumuis conformentur beati Deo in voluntate permittendi peccata, adhuc habebunt in quo diſpliceant, ergo etiam habebunt occaſionem doloris: nam materia diſplicentiæ eſt etiam materia diſguſtus & doloris ex ſe, nî aliunde impediatur; ergo ex conformitate cum diuina voluntate non infertur carentia doloris circa ea obiecta. 6

Vera reſponſio ad obiectum.

Videtur ergo meliùs reſponderi, Deum ſpeciali prouidentia impedire talem dolorem, vt eò ſint feliciores. Quoad amicorum & proximorum damnationem minorem habeo difficultatem (ſi rationem peccati ſecludamus;) nam etiam nos experimur haud rarò, mutato aliquantiſper affectu, quem erga alium habebamus, iam non affligi nos eius malis. Cùm ergo à beatis cognoſcantur in amicos & proximos peccata iuſtiſſimè mereri odium Dei, etiam ſine vlla difficultate ceſſabunt ab eo affectu in illos, & in diſplicentiam permutabunt, ac tandem libenter habebunt, illos à Deo pro meritis ſuis puniri.

Quomodo in beatis cognitio obiectorum diſſonantium non cauſſet dolorem.

Solùm reſtat ſoluenda ratio vltimo loco allata, quòd cognitio obiectorum diſſonantium ſit formaliter dolor; ergo ſi non impedit Deus, ne ea obiecta cognoſcantur, non poterit impedire, ne formaliter affligantur beati. Reſpondeo, non omnem cognitionem obiecti alioquin in ſe contra-

rij eſſe formaliter dolorem aut torturam, vt dixi agens de pœna dæmonum. 7 Nam calorem ipſum intenſiſſimum, qui nobis contrarius eſt, poteſt quis cognoſcere per actum quidditatiuum ſpiritualem ſine vlla tortura, nec ſolùm illum vtcumque cognoſcere in ſe, ſed etiam vt in ſe exiſtentem, non tamen inde torqueri; & licet quidditatiuè homo cognoſcat per ſpecies infuſas ſuauitatem cibi, non tamen propterea illam experietur formaliter niſi per guſtum.

Obiecta quæ extrinſecè ſunt mala faciliùs poſſunt ſine dolore tolerari.

Quod maximè locum habet in his obiectis, quæ non ſunt nobis mala phyſicè per inhæſionem, ſed ſolùm quaſi moraliter, & in ordine ad apprehenſionem noſtram: nam licet homo non poſſit ſua virtute & ſanctitate efficere, vt ſi comburatur eius manus, non ſentiat dolorem & torturam; poteſt tamen efficere, vt ex amiſſione bonorum non affligatur, nec torturam ſentiat; idem ex contumeliis, & aliis extrinſecis malis. Hinc dico, ad dolorem formaliter de his obiectis extrinſecis requiri vt cognoſcantur, vt aliquo modo actu homini mala. Beatus ergo licet cognoſcat rem olim ſibi malam, peccatum ſcilicet ſuum, & Dei offenſam agnoſcat vt malam Deo, indéque diſplicentiam in illis habeat; Deo tamen ita diſponente non cognoſcit eam vt ſibi actu malam, ideóque dolorem ſeu torturam non ſentit ex ea cognitione.

Obiectio.

Dices, Animæ beatorum in cælo apprehendunt neceſſariò vt ſibi malam carentiam corporis; ergo debebunt inde torqueri; ideò in officio Eccleſiaſtico in feſto SS. Innocentium inducuntur clamantes ad Deum, vt vindicet ſanguinem ſuum, & eis reſpondetur: *Adhuc ſuſtinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum veſtrorum.* τὸ autem *ſuſtinete* videtur dicere ordinem ad rem affligentem aliquo modo. 8

Solutio.

Reſpondeo, ibi denotari deſiderium beatorum, non tamen

men propterea quidquam de dolore dici. Quod obiicitur, eos apprehendere vt malum proprium carentiam corporis, facilè negatur; nam rationes proponuntur multæ, ob quas potiùs iudicant ſibi expedire, vt aliquamdiu dilatetur ea reſurrectio. Adde, ibi ſolùm proponi vt malum quaſi negatiuè,id eſt,quòd non ſit tantum bonum, ac ſi eſſent vnitæ; at hæc ratio non ſufficit ad eos affligendos,ſicut,quòd vnus non ſit æquè beatus ac alter, non ſufficit, vt inde affligatur: quilibet enim eſt ſua ſorte contentus.

Vnde beatis proueniat carentia dolorum.

Ad punctum ergo difficultatis redeuntes quærimus, an hæc carentia doloris omnis proueniat naturaliter ex viſione, ita vt non poſſint naturaliter ea duo cohærere. P.Tannerus ſuprà num.20. ait, ex natura rei ſecundùm ordinariam Dei diſ-
9 poſitionem omnino repugnare vllam triſtitiam in beatis. Non ſatis duo hæc intelligo; nam *τὸ ordinaria diſpoſitio Dei* minus dicit quàm ex natura rei: multa enim Deus ordinariè permittit, quæ naturaliter non neceſſariò ita deberent fieri: vt v. g. quòd omnes naſcantur in peccato; quòd peccata in inferno commiſſa non puniantur noua pœna; quòd opera libera à beatis facta non habeant nouum præmium illum,&c. Puto tamen eum etiam iudicare naturaliter non poſſe ea duo cohærere: fundamentum illius eſt, quòd in perfecto ſtatu beatitudinis nulla ſit doloris capacitas; ait enim Ariſtoteles 7. Ethicorum cap. vlt. *Voluptas tum contraria* dolori,*tum quæuis alia, modò ſit vehemens,dolorem expellit*. Hæc tamen Ariſtotelis auctoritas mihi videtur planè nullius momenti;nam de voluptate,quæ in viſione Dei conſiſtit, non eſt Ariſtoteles locutus, ſolùm ergo egit de voluptate alia naturali; in naturali autem manifeſtè non habet locum illud teſtimonium; quæ enim naturalis voluptas eſſe poterit tanta, vt ſi homini brachium abſcindatur, non ſentiat dolorem;aut ſi aſſetur, nihil aduertat? malè ergo Ariſtoteles adducitur,qui fortè præciſè voluit dicere voluptatem imminuere valdè dolores, non autem negauit dari locum alicui dolori; aut fortè ex limitatione noſtra in hac vita ſolùm voluit dicere, hominem vehementi lætitia occupatum non attendere ad alia obiecta extrinſeca quæ poſſent ei afferre moleſtiam.

Ariſtoteles non benè deducitur.

Aliorum ratio.

Quidquid verò de Ariſtotele ſit, ratio pro ea
10 ſententia videtur eſſe,quòd vehementia eius gaudij non det locum triſtitiæ vlli;quam tamen rationem non iudico eſſe efficacem, nec video vllam aliam quæ eam repugnantiam ſufficienter probet; nam oſtendi ſuperiùs relinqui locum pro aliis cogitationibus & conſiderationibus: ſine dubio enim viſio dat locum,vt poſſit homo cogitare de re aliqualiter illi mala moraliter, & de qua poſſit contriſtari, nî Deus ſpeciali prouidentia res ita diſponeret, vt non ſequeretur talis cogitatio. Dicere autem, quòd ipſa viſio exigat talem Dei prouidentiam,eſt omnino gratuitum,& ſine vllo fundamento ea exigentia ei tribuitur, ergo id in ſolam Dei voluntatem refundendum eſt.

Probabiliùs, in ſolam Dei prouidẽtiam id reijcitur.

SECTIO SECVNDA.

De virtutibus quæ ſunt in voluntate beati.

Varia virtutes ponuntur.

Quæ non habeant locum in beatis.

QVædam virtutes ſunt, quæ neceſſariò vt exerceantur exigunt ſtatum viæ, fortitudo, verbi gratia,quæ eſt ad difficilia & ardua ſuperanda; liberalitas ad diſtribuenda bona, pecuniam, &c. harum enim & ſimilium virtutum actus locum non habent in cælo,vbi nihil arduum, nullæ pecuniæ aut bona propria aliis diſtribuenda.Hinc igitur oritur ratio in præſenti dubitandi, vtrùm ſcilicet habitus ſeu virtutes, quæ ad prædictos actus efficiendos ordinantur, maneant in patria. Negat Durandus apud Suarium ſect. 2. vniuerſaliter omnes virtutes manere, eas præcipuè, quæ ſunt in appetitu ad illum frenandum; nam tales otioſæ eſſent in cælo, eò quòd appetitus ibi ſit
aliunde perfectè rationi ſubiectus. Ceteras verò 11
virtutes ad voluntatem pertinentes admittit in cælo,etiamſi non eliciant ſuos actus. Contrariam tamen ſententiam vt communem defendit ibidem Suarius: pro qua citat Auguſtinum,D.Thomam, Bonauenturam, Alenſem & Gabrielem. Fundamentum illius eſt, quia nulla planè poteſt excogitari virtus in voluntate, quæ poſſit habere locum in via,& non in patria;nam voluntas ferri poteſt circa bonum vel illud deſiderando vel gaudendo de illo, quod ad eamdem virtutem pertinet;ergo de omnibus, quæ in via potuit deſiderare,poteſt in patria gaudere;& è contrario, omnia, de quibus in patria gaudet, potuit deſiderare in via;vnde etiam infert, nullam eſſe in cælo virtutem,quæ non fuerit in via. Solam excipit fidem ad intellectum pertinentem; diſcrimen autem inter intellectum & voluntatem inde deſumit,quòd ſtatus viæ & patriæ primò & per ſe differunt ex parte intellectus, nòn ex parte voluntatis; ergo debuerunt eſſe principia omnia diuerſa in intellectu in via & in patria,in illa fides,in hac lumen; id autem in voluntate non eſt neceſſarium, quia in vtroque ſtatu ſupponitur rectitudo eadem ſolùm accidentaliter magis perfecta; vel ſola eſt differentia ex parte obiecti obtenti,ergo non debet eſſe vlla diuerſitas ex parte principiorum in voluntate.

De quibus dubitetur.

Durandus negat omnes manere.

Contraria ſententia communis.

Iudico ſententiam Patris Suarij & communem veram eſſe; diſcurſum tamen P. Suarij non probo,quia ſi res attentiùs perpendatur, non magis probat de habitu fidei quàm de ceteris aliis virtutibus voluntatis:ſicut enim dicit ad eamdem
virtutem pertinere,amare obiectum abſens, & de 12
obtento ac præſenti gaudere; ita ego dicam, ad eamdem virtutem pertinere,cognoſcere obiectum abſens & præſens, ſeu ad eamdem virtutem pertinere, & credere & videre idem obiectum: cur enim in amore diuerſitas obiecti non cauſſat diuerſas virtutes, cauſſet verò in intellectu? Quod enim inſinuat, viſionem & actum fidei toto genere differre,licet verum ſit, poteſt tamen eadem proportione ad voluntatem transferri;nam videtur eadem differentia eſſe inter deſiderium beatitudinis cum incertitudine eam habendi,& inter gaudium de poſſeſſione cum ſecuritate ſumma eam non amittendi, quæ inter viſionem & fidem de eodem obiecto; ergo etiam ob hos duos actus ita diuerſos ponentur duo principia in voluntate, ſicut in intellectu vel in neutro ponentur. Quod item ait,ex parte intellectus deſumi totam differentiam ſtatus beatifici & viatoris, fortè certum non eſt,maximè in ſententia eorum, qui in amore beatitudinem ponunt;ſed eſto id ita ſit, ego dicam,deſumi ſolùm ex actibus ipſis viſionis, v. g. & fidei, non ex habitibus: ſicut in voluntate eſt diuerſitas inter gaudium de beatitudine poſſeſſa & deſiderium de illa;quæ tamen diuerſitas à ſolis actibus,non à principiis deſumitur.

Communis ſententia defenditur, alia tamen via.

Quomodo ad eamdem virtutem pertineat amare obiectum abſens, & gaudere de præſenti.

Adde, quod de fide vniuerſaliter & indefinitè docet, videri indigere explicatione; nam fides duos dicit habitus: vnum in intellectu, quo quis credit; & hunc minùs propriè dixerim virtutem

Fides quomodo repugnet viſioni, & quot habitus includat.

in

in genere moris, quandoquidem non eſt cauſſa actus formaliter meritorij niſi denominatiuè. Alterum habitum dicit fides ex parte voluntatis,qui eſt pia affectio,& à quo procedit voluntas credendi:in qua voluntate eſt propriè meritum,& conſequenter ille habitus voluntatis eſt propriè virtus fidei; hunc autem debere in cælo manere; oſtendo ex ipſo Suario, qui ait manere in martyre fortitudinem,ideò quòd gaudet ſe in via toleraſſe fortiter tormenta,mortem,&c.ergo eodem modo manebit habitus ille voluntatis ad fidem pertinens,vt homo gaudeat ſe in via crediſſe myſteria. Fortè hunc non negat Suarius & alij authores,ſed ſolùm eum qui ad intellectum pertinet,eò quòd non poſſit vllum exercere actum in cælo. Vt ergo in hac quæſtione viam planiorem teneamus.

Prima concluſio.
Poteſt eſſe aliquis habitus ſolùm erga obiectum abſens.

Dico Primò: Non repugnat dari aliquem habitum infuſum v. g. fortitudinis, qui non poſſit elicere actum niſi in ordine ad obtinendam bonitatem ſui obiecti,de ea autem obtenta non poſſit gaudere;ſic non repugnat ſpes, quæ optet & deſideret beatitudinem,& hominem ad eam obtinendam incitet, non tamen poſſit elicere gaudium circa eam obtentam. & idem eſt in pœnitentia

Probatur.

&c.Ratio eſt manifeſta,quia ea diuerſitas actuum, eſt ſufficiens,vt poſſint eſſe duo principia diuerſa; vnum limitatum ad vnum actum, alterum ad alterum: non enim in ea limitatione poteſt vlla reperiri repugnantia; & hoc probat inſtantia fidei
14 & luminis. Licet enim actus fidei & viſio ſint circa idem obiectum;ob eam tamen diuerſitatem, quod vnus eminus & obſcurè cognoſcit, alter propè, habent duo principia, vnum ad viſionem,alterum ad actum fidei determinatum;ergo gaudium & deſiderium ob eam obiecti quoad ſtatum differentiam poſſunt habere diuerſa principia.

Secunda Concluſio.

Dico Secundò: Si vera eſt ſententia aſſerens, amorem Dei in patria eſſe ſpecie diuerſum à noſtro, ſatis probabiliter dici poteſt, futurum ibi de facto diſtinctum habitum charitatis pro eo actu; quia in ea ſententia charitas huius vitæ ſecundùm omnes ſuos actus dirigitur à fide, in patria autem à viſione, & hoc eſſentialiter; nam hi ponunt, actus voluntatis eſſentialiter differre iuxta diuerſitatem cognitionum à quibus diriguntur, ergo hi meritò deberent in voluntate diuerſum habitum ponere iuxta diuerſitatem habitus intellectualis.

Tertia concluſio.
Poteſt eſſe habitus qui verſetur circa obiectum abſens & præſens.

Tertiò dico, è contrario etiam non repugnare, vt vnus idémque habitus voluntatis feratur per deſiderium in obiectum abſens, & eo obtento gaudeat de illius poſſeſſione; & ſimiliter ex parte intellectus non video vllam repugnantiam in eo quòd poſſibilis ſit vnus idémque habitus, qui in via eliciat actus fidei credendo Deo,in patria verò efficiat viſionem,ac proinde æquiualeat & lumini gloriæ,quod de facto datur;& habitui fidei,qui in nobis exiſtit. & hoc do obiectioni, quam contra diſcurſum P. Suarij popoſui; quæ ſine dubio hoc videtur ſufficienter probare. Neque video vllam rationem repugnantiæ aut vllam infinitatem propriam Dei, quæ in tali qualitate inde inferretur. Hinc

15
Quarta concluſio
Quæ virtutes de facto maneant in patria.

Dico Quartò: Quòd de facto dentur in voluntate habitus qui poſſint in patria permanere, ſeu qui ſe extendant ad obiectum abſens & præſens, in intellectu verò ſit poſitus habitus, qui non ſe extendat niſi ad actus obſcuros, pendet ex ſola Dei voluntate, qui id ita diſponere voluit ob iuſtas cauſſas, quas nos haud facilè inueniemus, cùm potuiſſet contrarium effeciſſe, aut ſaltem æqualiter in intellectu & voluntate. Porrò, Deum id ita diſpoſuiſſe probabiliter colligitur. Primò quoad fidem ex communi ſententia,quæ eam negat in patria manſuram; vnde clarè infertur. Ergo illa natura ſua non eſt productiua etiam viſionis de Deo alioquin maneret ibi, licet non ad efficiendos actus fidei obſcuros, ſaltem ad efficiendam viſionem Dei. Confirmatur: Lumen gloriæ, quo Concilium Viennenſe, de quo ſuprà,ait beatos ad videndum Deum eleuari,ſine dubio ab eodem Concilio ſupponitur diſtinctū ab habitu fidei;ergo hic non eſt, qui in patria elicit viſionem beatam. Eodem modo è contrario perſuadetur, virtutes,quæ in nobis dantur,extendi ad obiecta, vt dixi, poſſeſſa; nam communis etiam ſententia docet eas in patria manſuras; non manerent autem,ſi nullum ibi elicere poſſent actum. Et hanc cenſeo vnicam probationem huius rei: dixi enim, quando ſtatuimus in ordine ad potentiam abſolutam poſſibiles duas ſpecies rerum diuerſas & inter ſe oppoſitas, & nobis conſtat in communi vnam ex illis exiſtere, non poſſumus autem vel oculis vel ratione à poſteriori diſtinguere in particulari quæ ex illis exiſtat, id decidendum ex communi Doctorum conſenſu, maximè in rebus fidei: is enim conſenſus etiamſi non firmatus fortiori authoritate, eſt quædam quaſi probabilis reuelatio Dei. Neque video,quomodo meliùs hæc difficultas decidi poſſit. Quòd ſi tamen aliquis ſaltem pro ornatu dicat habitum fidei in cælo manere, eſto nullum actum eliciat,non diſcurret improbabiliter.

Fides non manet.

Ratio communis concluſionis.

16

Obiectiones ſolutæ.

Ad ea verò quæ obiicit Durandus, & quæ in ratione dubitandi tacta ſunt, iam eſt reſponſum; oſtendimus enim, eas omnes virtutes poſſe habere in cælo actus aliquos gaudij de poſſeſſione ſui obiecti; pœnitentia enim gaudebit de remiſſione peccatorum; ſpes de beatitudine obtenta; & ſic de ceteris.

Notatio. Vnde aliquæ virtutes denominentur.

Aduertendum tamen eſt,aliquas virtutes denominari ab vno aut altero actu; ſicut ſpes propriè dicitur à deſiderio boni abſentis; & pœnitentia à dolore & procuratione ſatisfactionis: qui actus cùm in cælis non habeat locum,communiter etiā negatur ibi pœnitentia & ſpes;non quia negentur habitus illi,ſed quia ibi,ob impotentiam exercendi eos præcipuos actus, non manent ſub hac denominatione ſeu voce pœnitentiæ & ſpei. Quod Durandus dicit de habitibus in appetitu remanentibus non vrget; quia habitus ſupernaturales infuſi,cùm omnes ſint ſpirituales, omnes ponuntur in voluntate,etiamſi aliqui dentur ad moderandos actus appetitus; id enim non faciunt niſi mediantibus actibus voluntatis. 17

Obiectio.

Reſponſio.

Habitus ſupernaturales non dant facilitatem.

Dices, In cælo omnes actus virtutum fiunt ſine vlla difficultate, ergo non eſt neceſſarius vllus habitus. Reſpondeo negando conſequentiam. Primò, quia illi actus fiunt faciliter ob eos habitus. Secundò, & meliùs reſpondeo, habitus ſupernaturales non dari ad facilitandam potentiam, ſed ad eam eleuandam, ob ſupernaturalitatem eorum actuum. quæ ratio adhuc vrget in patria. Hæc quæ de habitibus ſupernaturalibus dixi, dicenda etiam ſunt de habitibus naturalibus virtutum; quod & ſuprà tradidi agens de ſcientiis naturalibus; neque iam video ſpecialem vllam difficultatem.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beati habeant quidquid deſiderare poſſunt.

Varius quæſtionis ſenſus. Primus.

DVplex poteſt eſſe huius quæſtionis ſenſus. Primus, an ſola viſio per ſe immediatè independenter ab aliis rebus diſtinctis afferat ſatietatem omnium rerum quæ poſſunt deſiderari.

Secundus.

Secundus, an ipſa viſio exigat à Deo conferri beato omnia quæ deſiderat.

Reſpondetur Primò.

Circa primum ſenſum nulla poteſt eſſe de re difficultas; cùm enim ſola viſio aut ſolus amor non ſit omnia alia bona ſenſuum corporis, &c. euidentiſſimum eſt, poſita præcisè ſola viſione, adhuc non eſſe animæ ſatisfactum in omnibus aliis bonis: poſſet enim ſimul cum viſione pati dolores quibus carere optaret: poteſt carere gloria corporis, ſocietate aliorum amicorũ

Sola viſio non eſt omne excogitabile.

18 propinquorum, &c. quæ deſiderabilia ſunt, & quibus formaliter per ſolam viſionem non fit ſatis. & hoc ſenſu explicanda eſt ſententia Scoti, Caietani, & multorum apud Suarium ſect. 3. qui dicunt, ſolam viſionem non omnino ſatiare. Neque contrarium ſenſit D. Thomas, vt opinatur Scotus; eſt enim, vt dixi, & notauit Suarius, res adeò clara, vt non potuerit D. Thomas contrarium ſentire; ſolùm enim loquitur in ſecundo ſenſu, de quo ſtatim.

An radicaliter viſio expleat omnem appetitum. Ratio dubitandi.

In quo maior eſt difficultas, an ſaltem radicaliter viſio expleat omnem appetitum; ex vna enim parte id videtur neceſſarium, alioquin non erit perfecta beatitudo; ex alia verò multa deſiderant beati, & poſſunt deſiderare, quæ non dantur illis. Minor enim beatus ſine dubio deſiderat maiorem beatitudinem; quæ tamen illi non conceditur: animæ beatorum deſiderant vnionem ad corpora, quæ eis differtur; item amicorum & proximorum ſalutem, quam ſæpè non obtinent: non enim omnia pro quibus orant impetrant; eo autem ipſo quòd orent deſiderant id pro quo orant, ergo non omnia quæ deſiderant obtinent.

Quomodo beati non habeant omnia quæ deſiderant.

In hac quæſtione dicendum eſt, non omnia quæ beati deſiderant conditionatè & cum reſignatione in voluntate diuina, ea obtinere; & id probant rationes immediatè poſitæ, quia ſine dubio ſaltem conditionatè orant & optant ſalutem parentum aut fratrum, &c. quam tamen non ſemper conſequuntur: & ex affectu charitatis in Deum adhuc vehementiùs optant, ne ſint vlla in mundo
19 peccata; & tamen id non obtinent; ergo non omnia quæ inefficaciter deſiderant obtinent.

Obiectio ex Auguſtino & D. Thoma.

Obiicies Auguſtinum 13. de Trinitate cap. 5. vbi ait: *Omnes beati habent quod volunt.* id ipſum D. Thomas quæſt. 5. art. 4. docet. & videtur ex Scriptura probari Pſalm. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Secundò obiicies: Deſiderium non impletum affligit animam, ſed omnis afflictio repugnat beatis, ergo.

Reſpondetur.

Reſpondeo Primò, Auguſtinum & D. Thomam ſolùm agere de deſiderio efficaci, & quod poſſet beatum quodammodò torquere, ſi non ſatietur, nam hoc inefficax ipſemet Deus habet, & tamen non impletur ſemper, vt ex eodem Auguſtino, S. Scriptura & SS. Patribus probauimus in materia de voluntate.

Etiam Deus inefficaciter aliqua appetit, quæ non obtinet.

quomodo ergo repugnabit creaturæ quantumuis beatæ id, quod ipſi Deo infinitè beatiori nullatenus repugnat? Ad locum Scripturæ reſpondeo, beatitudinem eſſe veram ſatietatem; nam omnia, quæ quaſi efficaciter deſiderari poſſunt, reperiuntur in beatis; etiamſi ea, quæ inefficaciter deſiderant, non impleantur. Ad obiectionem ſecundam reſpondeo, talia inefficacia deſideria, & in quibus beati ſemper apponunt conditionem *ſi Deo placuerit*, non moleſtare animam, licet non impleantur.

Obiectio.

Ex hac tamen ſolutione fortè replicabis, eo ipſo iam videri expleta ea deſideria; nam cùm non abſolutè eas res optent, ſed *ſi Deo placuerit*; eo ipſo quòd Deo non placeat, non fit contra ea deſi- 20
deria, etiamſi res petitæ non concedantur.

Solutio.

Reſpondeo, Etiamſi beatus apponat eam conditionem, *Si Deo placuerit*; nihilominùs ſimpliciter optare vt res illæ fiant, imò vt ipſa conditio apponatur; optant enim *vt Deus ipſe hoc velit*, licet reſignati ſemper in eiuſdem voluntatem. Sicut mercator non ſolùm cupit retinere merces in mari, ſi per tempeſtatem non ſteterit, ſed maximè optat, ne per tempeſtatem id ſtet, vt dixi fusè agẽs de voluntate inefficaci Dei & concurſu generali cum cauſſis ſecundis; ergo cùm beatis nec res ipſa conſiderata concedatur, nec etiam placeat Deo eam concedere, prout illi optabant, neceſſum eſt, vt eorum deſideria ſimpliciter non impleantur, licet propter conformitatem cum diuina voluntate & modo id optandi non affligantur vllo modo, nec torqueantur, dum non eis ſatisfit.

Inefficaciter optant eſſe beatiores, non tamen ideò affliguntur.

Dicendum hinc Secundò, eos inefficaci voluntate ſine dubio optare eſſe beatiores, libenter enim haberent, ſi plures gradus beatitudinis obtinuiſſent, non tamen propterea eos affligi. Primam partem concluſionis videtur negare P. Suarius ſuprà num. 4. vbi ait quamlibet viſionem beatam ſatiare voluntatem, quatenus tendere poteſt in ipſum 21
obiectum beatificum. Nam licet ſecundùm remotam capacitatem poſſit habere plures gradus viſionis, ſecundùm proximam tamen habet quidquid ſibi debetur, & conſequenter non amplius deſiderat.

Probatur concluſio.

Hæc Suarius. quæ vera iudico de deſiderio efficaci & affligente animum, non tamen de inefficaci, de quo in prima concluſione ſumus locuti; inde enim argumentor; nam licet beatus videat ſibi datum tantum quantum debetur, optat tamen inefficaciter ſe plus promeruiſſe: ſicut enim habet tunc actum circa peccata præterita, *O ſi numquam hanc infinitam bonitatem offendiſſem*; ita non dubium quin habeat & hunc, *O ſi illi ardentiùs ſeruiuiſſem, & ſic haberem iam maiorem gloriam.* & fortaſſe licet locus ille 1. Petri 1. *In quem deſiderant Angeli proſpicere*, habeat alias explicationes; in quo Patri Suario acquieſco; haud abs re poſſet de hoc deſiderio maioris viſionis, vt à nobis explicatum eſt, intelligi; per quod tamen non eſt putandum, eos illo affligi, quia cùm ſint conformes valdè cum voluntate diuina, & licet non habeant intenſiſſimam viſionem, habent tamen valdè multum, & totum gratis, quatenus natura ſua nihil eis debebatur, lætiſſimi & contentiſſimi ſunt. & in hoc ſenſu puto à P. Suario eis negari deſiderium maioris beatitudinis.

Quale habeant animæ deſiderium vnionis. Quorumdam opinio.

Hinc explicandum eſt, quale habeant animæ nunc deſiderium vnionis ad corpus. Dicunt nonnulli eas non deſiderare vniri iam, ſed ſuo tẽpore; hoc autẽ illis conceditur; nec dilatione eas angi, quia non eſt inuolũtaria; non enim optant ne differatur, imò, cùm ſciãt id fieri à Deo iuſtiſſimas ob cauſſas, 22
libenter habent eã dilationẽ.

Probabilius eas etiam pro hoc tempore inefficaciter tamen, eam optare.

Nihilominùs tamen puto, non ſolùm eos optare vnionem ſuo tempore, ſed inefficaciter eam ſtatim deſiderare; nec ſufficit, quòd ſint certi ſuo tẽpore ſe omnino eam adepturos; nam quando quis aliquod bonũ expectat, etiãſi certus ſit de futuro aduentu eius boni, mora tamen ipſa videtur longa; & optat quis vt citiùs labatur illud tẽpus, aut vt citiùs cõcedatur illud bonum

num. Et ſanè ex loco Officij Eccleſ. vbi animæ petunt vindicari ſuum ſanguinem, apertè conſtat; eas non ſolùm pro ſuo tempore optaſſe eam vindictam; tunc enim reſponſum eis fuiſſet, *Omnino ita fiet vt deſideratis*; anticipationem ergo deſiderabant, ideò neceſſum fuit eis dicere, *Adhuc ſuſtinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum veſtrorum.* Fateor, illud deſiderium non eas afflixiſſe, & illas reſignationem magnam in Dei voluntatem habuiſſe; negari tamen non poteſt, quin id deſiderauerint quod eis non eſt conceſſū; & ſtatuta ſemel in eis capacitate aliquid deſiderandi quod non obtinent, non video cur hoc ipsū non ſit dicendum de ea reünione ſui ad corpo-
23 ra. Neque credo id à Suario negari; fortè enim de deſiderio efficaci ſolùm loquitur, vt initio eius n.5. indicat, etiamſi decurſu illius omne planè deſiderium videatur negare.

Dicendum vltimò, deſiderium efficax non eſſe niſi de his quæ ſciunt ſe obtenturos, & conſequēter numquā eis deeſſe quod hoc modo deſiderant; quia tunc eo modo & pro tempore quo rem illam deſiderant infallibiliter eam obtinebūt: & in hoc ſenſu intelligendi ſunt auctores qui dicunt, beatos habere omnia quæ volunt; & in eodem intelligo etiam locum Pſalm. ſuprà citatum, *Satiabor cum apparuerit gloria tua*; licet fortè hic aliter explicari poſſit, quatenus tunc Dauid ſolam viſionem expectabat, ideò ea obtenta meritò ſibi promittebat ſatietatem.

Vltima concluſio. De quibus habeant deſiderium efficax.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA QVINTA.

De tribus dotibus, & de aureolis ac fructibus animæ beatæ.

SECTIO PRIMA.

De dotibus.

1 *Dos qui accipiatur laxè.*

COMMVNITER Theologi ponunt in beatis tres dotes. Dos ſolet accipi pro quolibet dono; ſic ingenium, eloquentia, &c. dici ſolent hominis dotes. in quo ſenſu ipſa viſio beata & omnes actus tam intellectus quā voluntatis & quidquid in beatis eſt à natura diſtinctum dici poteſt dos. Non loquimur in præſenti in tam lata ſignificatione. Accipitur ergo dos magis ſtrictè pro re ſponſæ donata ad ſuſtentanda onera matrimonii, ac ad proteſtandum affectum ſponſi; & quia Chriſtus quodammodò ſibi deſponſat animam beatam, iuxta illud Oſee 2. *Sponſabo te mihi*, &c. & Apoc.21. Ciuitas Ieruſalem oſtenſa eſt vt ſponſa ornata viro ſuo; ideò in beatis ponuntur aliquæ dotes. De hac difficultate fusè ait P. Tannerus quæſt.3. dub.1. Ego verò, quia res eſt parui momenti, & ſolùm ad quæſtionem de nomine pertinens, ac, vt benè docet Pariſienſis apud eumdem Tannerum n.4. plus videtur habere de Rhetorica quàm de explorata veritate, breuiſſimè ab illa expediat.

Qui strictè.

Quæſtio eſt de voce.

Primò ergo quæritur, cur reſpectu Angelorum non dicantur dari dotes. Quidam haud improbabiliter dicunt, eò quòd Angeli nomine maſculino ſignificantur, quo nomine non conuenit eis metaphora ſponſæ; & licet ſaltem ſub nomine intelligentiarum videantur dici ſponſę, tamen reſpondetur adhuc, illud nomen intelligentiæ eſſe valdè extraordinarium, proprium verò ac com-
2 mune ſolùm eſſe Angelus: ſicut licet aliquando anima dicatur in genere maſculino animus, commune tamen vocabulum eſt femininum; & in quæſtione de nomine, qualis hæc eſt, ſufficiens videtur ſolutio. Secundò alij reſpondent, matrimonium non eſſe niſi inter perſonas eiuſdem naturæ; vnde nec Angeli Deo, nec animæ etiam Deo vt Deo deſponſantur; ſed Chriſto vt homini. Vnde etiam fit, vt etiam ipſa anima Chriſti, quia non eſt eiuſdem naturæ cum Verbo aſſumente, non dicatur eius ſponſa, & conſequenter nec dicatur habere dotes. Hæc tamen ſecunda ratio haud ita mihi placet, quia ipſe Deus in Teſtamento veteri ante aſſumptionem naturæ humanæ dixit loco ſuprà citato Oſee 2. *Sponſabo te mihi.* & beatiſſima Virgo ſæpè dicitur ſponſa Spiritus ſancti, licet ſit diuerſæ naturæ ab eo; ſed, vt dixi, res eſt de voce, poteris quàm velis eligere ſolutionem. Aduerto tamen, ea dona, quæ in animabus dicuntur dotes, eſſe etiam in Chriſto & Angelis, licet non ſub ea denominatione, ob rationem datam.

Cur Angelis non tribuantur dotes. Prima ratio.

Secunda.

Reijcitur.

Secundò quæritur, quot ſint eiuſmodi dotes. Aſſignantur communiter tres, vt reſpondeant tribus virtutibus Theologicis. In quo puncto diſplicent hi, qui poſteà ad dotes reducunt habitum ipſum charitatis, eò quòd intenſior ſit in patria: diſplicent, inquam; nam habitus charitatis non reſpondet habitui charitatis, ſed eſt idem ipſe, & intenſio ea maior (præterquam quòd malè conceditur, dicam enim infrà, probabilius eſſe, non intendi vllo modo habitus ſuprà inten- 3
ſionem quam hora mortis homo habuit) non variat conceptum habitus, nec facit, vt ille ſolus exceſſus ſi dos, habitus verò antiquus eiuſdem rationis non ſit dos.

Secunda quæſtio de numero dotium.

Tertiò quæritur, an dotes ſint operationes, an habitus. Meritò Tannerus ſuprà & Suarius diſput. 11. ſect. 1. docet inſiſtendo metaphoræ dotis, in humanis meliùs dici dotes eſſe habitus quàm operationes; nam dos in humanis non eſt vſus aliquis, ſed res quæ poteſt eſſe vſui, & conſequenter ſe habet per modum potentiæ; vt v.g. pecuniæ, clenodia, vel aliæ res permanentes.

Tertia, an ſint operationes, an habitus. Hoc vltimū probabilius.

Hinc Quartò quæritur, quid in particulari ſint hæ dotes. In hoc puncto eſt maxima varietas ſententiarum: quilibet enim loquitur prout vult; quidam enim dicunt, dotes eſſe viſionem, comprehenſionem & delectationem; alij lumen gloriæ, habitum charitatis & habitum concupiſcentiæ, ſeu ſpei; alij dicunt eſſe viſionem, amorem & ſecuritatem; alij viſionem, delectationem & dilectionem.

Quid hæ dotes ſint. Variæ opiniones.

Ego dico Primò: Probabilius, eſt dotem non eſſe ipſammet viſionem; nam dos in creatis, vnde hæc metaphora iam deſumitur, non eſt ipſum matrimonium, neque vſus ipſe quo ſponſi ſeipſis fruuntur; ergo viſio, quæ eſt ipſum matrimonium aut delectatio ſeu fruitio ſponſi, non poteſt dici dos. Vnde reiiciuntur omnes illi, qui dotem nō niſi ex diuerſo reſpectu à viſione diſtinxerunt;

Non eſt ipſa viſio Dei.

5

quos etiam priùs reiecerat D.Thomas apud Tannerum ſuprà num. 4.

4 Secundò dico, poſſe habitum luminis gloriæ. quod eſt per modum potentiæ, vocari dotem; & fortè D. Thomas nomine viſionis eum habitum comprehendit; habitum autem charitatis & fruitionis, quos Tannerus reputat inter dotes, non crediderim meritò vocari dotem, tum quia ſunt communes ſtatui viæ, vt dixi: augmentum autem illorum probabilius nullum eſt, tum quia licet ſit, non poteſt illud dici dos. & in hoc ſenſu, potiori iure habitus gratiæ ſecundùm intenſionem additam deberet vocari dos. Ideò ergo putarem, ſicut Vaſquez, Valentia & alij vnicam viſionem faciunt tres dotes ſub diuerſis reſpectibus, ita etiam poſſe vnicum habitum luminis gloriæ ſub tribus diuerſis reſpectibus dici tres dotes: vt enim eſt principium viſionis eſt vna dos, & vocatur viſio; vt verò eſt principium eiuſdem viſionis, quatenus per eam comprehendimus ſeu poſſidemus Deum, ſeu eum tenemus (dixi enim ſuprà ipſam viſionem eſſe tentionem Dei) dicitur ſecunda dos, quæ vocatur comprehenſio ſeu tentio. Denique, vt idem habitus eſt principium viſionis: quæ viſio eſt ipſa formaliſſima voluptas, & recreatio, vt ſuprà tradidi, dici poteſt. Tertia dos, quæ vocatur delectatio. Vno verbo, eas tres rationes dotis, quas eidem viſioni tribuunt Vaſquez, Valentia, Caietanus & alij ſub diuerſis reſpectibus, tribuo ego habitui luminis, quod eſt principium eiuſdem viſionis; & hîc cum maiori rigore ſaluo metaphoram dotis, non eam in operatione ſeu vſu conſtituendo; nec item eam cum ipſa deſponſatione identificando, prout in dote vera ſponſæ data reperitur. & hæc eſt tota huius rei difficultas.

Probabile eſſe lumen gloriæ ſub triplici reſpectu.

Obſeruatio de re ipſa.

5 Illud tamen velim de re ipſa obſeruatum, non debere poni aliquem alium habitum aut actum, qui ſit tentio aut ſecuritas, vt nonnulli ponunt; nam planè ſine neceſſitate ponitur; vt quoad tentionem dixi ſuprà, & quoad ſecuritatem nonnihil dicam infrà: ea enim prouenit formaliter à ſolo actu intellectus, quo quis noſcit non perituram vnquam eam viſionem & felicitatem.

SECTIO SECVNDA.

De aureolis & fructibus beatorum.

Datur beatitudo accidentalis præter viſionem.

SVpponendum pro hac quæſtione, præter viſionem, quæ eſt ipſa eſſentialis beatitudo, dari aliquam aliam beatitudinem accidentalem, quatenus ea eſſentia habet etiam ſuas paſſiones & accidentia; &, vt dixi ſuprà, dum homo per opus meritorium redditur dignus beatitudine eſſentiali, mediatè etiam meretur præmium accidentale, ſeu proprietates eius eſſentiales beatitudinis. Quâ occaſione diſcutit P. Suarius ſuprà ſect. 2. doctrinam quamdam Diui Thomæ 1.2. quæſt. 95. art. 4. aientis, opus meritorium noſtrum, quatenus procedit à gratia & charitate, mereri præmium eſſentiale quatenus verò verſatur circa ſuum obiectum, mereri præmium accidentale. Quam doctrinam benè oſtendit Suarius ibi difficilem eſſe Primò, quia independenter ab imperio charitatis opera ex natura ſua ſunt meritoria, licet gratia requiratur vt ea dignificans; alioquin ſi duo ex eodem affectu charitatis haberent inæquales actus vnus martyrij alter eleëmoſynæ, non deberet dici plus meruiſſe eſſentialiter ille qui martyrium paſſus eſt quàm alter. quod videtur abſurdum. Secundò, quia in ipſo charitatis actu remanet tota difficultas; illi enim reſpondet præmium eſſentiale & accidentale. Addo tertiam rationem: nam infantes, qui ſine vllo merito ſaluantur, habebunt etiam præmium accidentale; nam & illi habebunt corporis dotes & ſenſuum delectamenta, & gaudebunt etiam in cælo ſuper vno peccatore pœnitentiam agente; & tamen in illis non ſunt ea diuerſa opera, quibus tribuatur accidentale & eſſentiale præmium, ergo non debet inde ratio deſumi, ſed ex his quæ nos diximus, ſcilicet in radice, id eſt in ipſa beatitudine, hæc præmia accidentalia contineri; ideóque qui meretur aut alio modo acquirit beatitudinem eſſentialem, mereri & acquirere hanc accidentalem: ſicut ſi per impoſſibile quis mereretur eſſe homo, etiam mereretur habere intellectum & voluntatem diſtinctam ceteraſque perfectiones homini connaturales: vel poteſt etiam dici, eam accidentalem beatitudinem à Deo dari ex ſuperabundantia, quatenus præmiat vltra condignum. Quæ ſecunda ratio non videtur vniuerſaliter habere locum in omni beatitudine accidentali: nam, quòd beatus amet Deum, gaudeat de ſua beatitudine, fruatur conſortio aliorum beatorum, videtur planè annexum ipſi beatitudini; neque ibi interuenit ſpecialis fauor, ſed eſt quid beatitudini debitum. Poteſt tamen hæc ratio habere locum in aliis præmiis; qualia ſunt aureolæ, de quibus in ſubſectione prima agendum breuiter erit; & quales ſunt fructus, de quibus ſubſectione ſequenti.

Quomodo opus bonum mereatur beatitudinem accidentalē. Reiicitur Primò. Opera ex natura ſua ſūt meritoria. Reiicitur Secundò. Charitati ſoli reſpondet præmium eſſentiale & accidentale. Reiicitur Tertiò. Infantes mortui ſine vllo merito habēt accidentalem beatitudinē. 6 *A ſimili. Accidentalis beatitudo datur à Deo ex ſuperabūdantia; non tamen vniuerſaliter hoc locum habet.*

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de aureolis & fructibus communiter doceatur; & quæ in ea doctrina difficultas ſit.

Tres cōmuniter aureolæ aſſignantur.

TRes communiter aſſignantur aureolæ, Virginum, Martyrum & Doctorum. De Virginibus probatur ex Apocalypſi 14. vbi illa centum quadraginta quatuor millia, quæ non ſunt coinquinata; Virgines enim permanſerunt, cantabant Deo canticum, quod nemo alius poterat. De Martyribus Apocalypſis 7. *Amicti ſtolis albis, & palmæ in manibus eorum.* & ſubiungitur: *Hi ſunt, qui venerunt de tribulatione magna, & lauerunt ſtolas ſuas in ſanguine Agni.* De Doctoribus Daniel 12. dicitur, *Qui ad iuſtitiam erudiunt multos, fulgebunt in perpetuas æternitates.* item Matthæi 5. *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cælorum.* Ego circa hæc loca puto, etiamſi propter authoritatem communem, quæ eis vtitur, pro tribus aureolis probabilia ſint, facilè tamen exponi aliter poſſe: & quidem primum de Virginibus videtur nimiùm probare; nam per illa centum quadraginta quatuor millia multi ſolùm intelligunt Innocentes ab Herode occiſos; atqui præter illos ſunt aliæ Virgines; & tamen ibi dicitur, quòd nemo præter illa centum quadraginta quatuor millia dicere poterat canticum. Adde Secundò, ibi poni etiam alias circumſtantias quòd ſcilicet *in ore eorum non fuerit inuentum mendacium*; quæ, iuxta communem ſententiam, non requiruntur ad aureolam virginitatis. Adde Tertiò, in rigore eos Innocentes non habere hanc aureolam; nam hæc non niſi voluntariis virginibus communiter tribuitur. 7

Reiiciuntur probationes earum Primò. Secundò. Tertiò.

Secundus locus fortè faciliùs extenditur ad omnes Sanctos; quia omnes veniūt de tribulatione magna, id eſt de tentationibus & periculis huius vitæ.

Quid de ſecundo loco.

Tertius

Tertius de Doctoribus ex Daniele non denotat ſingularem Doctorum aureolam, ſed præmium eſſentiale; ſicut dicitur Sapientiæ 3. vniuerſaliter de omnibus iuſtis: *Fulgebunt iuſti, & tamquam ſcin-*
8 *tillæ in arundineto diſcurrent*; ex quo loco nullus intulit aureolam aliquam ſpecialem. Magis videtur vrgere locus Matthæi 5. nam cùm dicitur. *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cælorum*, iam videtur aliquid ſpeciale promitti propter doctrinam, quod non promittitur propter ſola opera; alioquin debuiſſet præciſè dicere, *Qui fecerit, hic magnus vocabitur*. Verùm neque omnino vrget; nam τὸ *docuerit* opus eſt meritorium; & Chriſtus ibi de magnitudine in beatitudine eſſentiali videtur locutus; aureolæ autem ſunt extra eam beatitudinem, & per quas nullus fit magnus in cælis.

Congruentiæ communes etiam non vrgent.

Congruentiæ etiam, quæ afferuntur ad perſuadendas eas tres aureolas, non ſunt admodùm efficaces, nec quidem in genere congruentiæ, dicunt enim, dari ad denotandas tres ſingulares victorias Virginum contra carnem; Martyrum contra mundum; Doctorum contra dæmonem. qui ſunt tres hominis præcipui inimici. Doctores verò ideò dicuntur triumphare de dæmone, quia gregem Chriſti tuentur ab inſidiis dæmonis.

Reijciuntur Primò.

Dico has non eſſe ſufficientes; nam ſub tertia non ſoli deberent comprehendi Doctores, ſed omnes Superiores ſpirituales, Confeſſarij, &c. quia & hi tuentur gregem Chriſti contra inſidias diaboli.

Secundò,

Secundò, quilibet iuſtus dum reſiſtit tentationibus, magis propriè triumphat de dæmone quàm Doctor alterum inſtruẽs; ergo ex hoc capite deberet omnibus iuſtis ea aureola eſſe communis.

Tertiò.

Adde, ſatis plauſibiliter ex verbis Chriſti Domini inferri, qui pro ipſo mundum, parentes, amicos, &c. contemnunt, quales ſunt Religioſi, aureolam aliquam eſſe concedendam; tum quia in die iudicij ſpecialis eis prærogatiua conceditur; tum quia præter vitam æternam promittitur eis centuplum in futuro. quæ ad aureolam applicari poſſent.

Religioſis aureola etiam concedenda.

9 Quòd ſi pro aureolis requiritur ſingularis victoria de aliquo ex tribus hoſtibus hominis, certè de mundo illi non minùs videntur triumphare quàm Virgines de carne, & Doctores de dæmone, dum alios inſtruunt. Et poſſum afferre per me gloſſam interlinealem; nam ad locum Exodi 25. vnde vox hæc aureola deſumpta eſt; ibi enim ſupra menſam panum iubetur Moyſes ponere coronam aureolam, quod gloſſa & Patres per allegoriam ad præmia beatorum accidentalia transferunt; ibi ergo interlinealis ait, *In altera corona aureola figurari remunerationem eorum qui in Doctoribus excellunt, itémque perfectionis vitæ & oblationis voluntariæ*; quibus vltimis verbis haud dubiè Religioſos deſignari, qui ſui & ſuarum rerum oblationem faciunt voluntariam, & perfectionem ſectantur.

Nomine coronæ aureæ beatitudo eſſentialis nomine, aureolæ accidentalis ſignificatur apud Patres.

Et hoc ipſum clariùs Beda docuit in eumdem locum per coronam auream intelligens beatitudinem eſſentialem, per coronam aureolam beatitudinem accidentalem, quam aureolam in præſenti Scholaſtici vocant; eam tamen Religioſis ibi tribuit his verbis: *Huic coronæ aureola ſupponitur, cùm dicitur, Si vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus*. Addit etiam Virgines, & denique facit pro meo intento, quatenus vltimò nullam ſpecialem aureolam ibi dicit ſignificari, ſed beatitudinem eſſentialem animæ nomine coronæ aureæ, & reſurrectionem corpoream nomine coronæ aureolæ. Vnde infero, quod ſuprà obſeruaui, haud magnum habere fundamentum has tres aureolas, vel debere etiam aliis quàm Virgini, Martyri & Doctori tribui, ſcilicet Religioſo.

Epiſcopi etiã aureolam habent: oſtendunt id hiſtoria.

10 Poſſet etiam pro Epiſcopis ſingularis aureola conſtitui, quod ex apparitione D. Thomæ, quæ in vita ipſius habetur apud P. Rabadeneiram colligere poſſum; ibi enim ſcribitur, ipſum ac D. Auguſtinum apparuiſſe fratri Alberto Brixienſi in fulgentiſſima ac gratioſiſſima forma; D. Thomam habuiſſe aureum collare pretioſum valdè; Auguſtinum verò mitram ac baculum paſtoralem; & S. Thomam dixiſſe ſe excedi ab Auguſtino in dignitate pontificia, Auguſtinum verò à ſe in virginitate; ergo in cælo habent aureolam Pontifices, alioquin non potuiſſet in ea excedi D. Thomas, ſi ſolùm eſſet quædam denominatio extrinſeca præcedentis dignitatis; ob quam tamen in cælo nihil haberet Auguſtinus; eo enim ipſo non excederet D. Thomam: & hæc aureola debuit eſſe à Doctoris aureola diuerſa (ne quis dicat Epiſcopos inter Doctores numerari;) nam Doctoris habuit etiam haud dubiè D. Thomas. Et ſane locus ille Eccli. 44. de Sacerdote magno ſatis denotat aliquam ſpecialem pro eo aureolam.

& Scriptura.

Occurritur obiectioni.

Nec ſatisfacies, ſi dicas, propterea eſſe pro Religioſis & Prælatis, &c. ſpecialia etiam accidentalia præmia, quæ fructus vocantur: non, inquam, ſatisfacies; nam cùm hæc præmia etiam dentur Religioſis ob maximas victorias & ſpeciales contra mundum, deberent etiam illi fructus dici aureolæ, coronæ, &c. vel certè, vt quæſtionem de nomine vitemus, deberet oſtendi, quid ſpeciale de re ſit in illis tribus victoriis, ob quod debeant etiam ſpeciales habere aureolas. Adde, fructus non tribui etiam omnibus, ſed ſolùm his qui in caſtitate excelluerunt.

D. Thomas tria accidentalia præmia in cælis agnouit, quæ fructus nominat:

11 Pro quo aduerte, ex parabola illa Chriſti Domini Matthæi 13. in qua tres diuerſæ terræ denotantur, quæ trigeſimum, ſexageſimum & centeſimum fructum referunt, collegiſſe D. Thomam tria accidentalia præmia, quæ reſpondent in cælis ob ſemen Dei in cordibus hominis receptum, quæ vocat fructus; eos autem ſolùm tribuit ob caſtitatem, quia per hanc homo quodammodò fit naturæ ſpiritualis & angelicæ; centeſimum attuliſſe qui virginitatem ſeruarunt; ſexageſimum, qui viduitatem coluerunt; trigeſimum, qui coniugalem caſtitatem inuiolatam ſeruarunt.

ſed diuinatio eſt.

In quo puncto etiam multum videtur miſceri vel de nomine vel de diuinatione; rogo enim, cur non his, qui cibi & potus voluptates contempſerunt, ſuus etiam fructus reſpondet, quandoquidem etiam per victoriam gulæ homo vicit carnem, & fit quodammodò ſpiritualis? Reſpondebis cum Tannero, quia tentationes venereæ ſunt multò grauiores, ideò victoria de illis excellentior.

Tannerus impugnatur Primò.

Sed contrà Primò, quia fortè vniuerſaliter loquendo id non eſt verum; nam gula quia concernit materiam neceſſariam pro humana ſuſtentatione, & in cuius carentia, in fame v.g. & ſiti vehementiſſimi dolores ſentiuntur, qui per ſe non ſunt connexi virginitati, poſſet quis dicere, à toto genere grauius eſſe ieiunium, maximè vt illud exercuere antiqui Eremitæ, quàm virginitatem.

Secundò.

Secundò, quia licet ex hoc capite virginitas difficilior eſſet quàm ie-
iunium, certè caſtitas coniugalis, vbi iam appe- 12
titui ceditur, maximè quando propria vxor magis eſt amabilis quàm aliena, non video cur debeat eſſe glorioſior, quàm famem & ſitim vehementiſſimam tolerare; ergo ex hoc capite ſaltem præ coniugatis deberet ieiunium habere ſuos fructus.

Tertiò.

Contrà Tertiò, quia eſto ieiunium minus ſit

continentia coniugali, cur non habebit vigeſimum fructum, ſicut non obſtante ſumma ferè differentia inter virginitatem & matrimonium, quælibet tamen habet ſuos fructus, licet inæquales? cur ergo non idem dicitur de ieiunio & continentia, licet ieiunium minùs perfectum ſit continentia coniugali? Certè vix poteſt vlla in hoc ſolida ratio afferri; neque ea parabola vllo modo huic acceptioni D.Thomæ fauet; conſtat enim manifeſtè ex ipſo contextu, ſemen ibi non ſolùm de doctrina caſtitatis, ſed de omnibus diuinis præceptis ſumendum eſſe: nam illud ſemen dicitur ſuffocatum ex parte à ſolicitudinibus & diuitiis; hæ autem non directè ſoli caſtitati, ſed magis aliis bonis operibus opponuntur. Item ſignificatur ſemen fidei, quod diabolus tollit, ne credentes ſalui fiant. Denique nec minimum fundamentum eſt ad coarctandum vniuerſalem eam doctrinam Chriſti ad ſolam caſtitatem; ergo neque inde poſſunt tales fructus probari. Ecce quàm parum ſolida ſit tota hæc doctrina de aureolis, & maximè de fructibus, vt ferè de ea dici poſſit, quod de dotibus dixit Pariſienſis, plus habere de Rhetorica quam de veritate.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de hac doctrina ſentiendum.

13 *Suarius hæc doctrinam ſimpliciter vix defendendam putat: etiam alij, quoniam Martyres Virgines & Doctores habent præmia accidentalia.*

Dico Primò. Doctrina hæc de fructibus non videtur talibus niti fundamentis, vt ſimpliciter defendenda ſit. & ita videtur ſentire Suarius ſuprà num. 5. rem quidem breuiter tractans; docens tamen eos tres fructus de gloria ſeu præmio eſſentiali potiùs quàm de accidentali debere intelligi.

Dico Secundò de re (abſtrahendo iam à vocibus aureolæ & fructuum) etiam aliis quàm Martyribus, Virginibus, Doctoribus ac continentibus reſpondent præmia accidentalia. Hæc mihi ſufficienter probata videtur in præcedentibus tam de religioſis quàm de ieiunantibus; nec hanc negat vllus, quin imò etiam inſigni militi, v. g. Iudæ Machabæo, aliiſque qui contra hoſtes religionis Chriſtianæ pugnarunt, tribuit Tannerus dub. 2. num. 19. præmium accidentale ſpeciale; quod Tannerus vocat innominatum; non enim audet illud dicere aureolam aut fructum. Ratio autem huius eſt, quia talia opera cauſſant accidentale ſaltem gaudium, quod per totam æternitatem durabit, ergo habent ſuum præmium accidentale, quomodocumque vocetur. Et per hoc reſpondetur ad ea quæ paulò ante dixi, proponens ea, quæ aureolas non eſſe ſpeciales pro Virginibus, &c. probare videbantur; concedo enim iam re ipſâ etiam alia opera bona habere aureolas licet innominatas, vt ait Tannerus.

Tannerus etiam id bellatoribus pijs concedit.

Ratio.

An omnia præmia accidentalia dicenda ſint aureolæ, res exigui momenti.

Hinc Dico Tertiò, an ea gaudia aliorum ſeu præmia accidentalia ſint dicenda aureolæ; vel, an ſolùm iis tribus enumeratis virtutibus reſpondeant, quæſtio eſt de ſolo nomine, & ſanè meo iudicio valde exigui momenti; & ſatis probabiliter, vt ex Gloſſa & Beda oſtendi, ad Religioſos etiam meritò applicari poteſt aureola. Dices, Aureola non datur ob perfectionem ſtatus, ſed ob proprias victorias eius cui conceditur; ergo ob religioſum ſtatum non debet concedi. Reſpondeo, hinc benè inferri, non debere dari negligentibus ac deſidioſis Religioſis, & qui non vt tales vixerunt, etiamſi in hora mortis benè diſpoſiti moriantur; non tamen inde inferri, eos, qui ſtatus perfectionem ſecuti ſunt, non eſſe tali aureola donandos.

Ad Religioſos poteſt applicari.

Obiectio.

Solutio.

Non tamen ad deſides & negligentes.

14

Communis doctrina de tribus aureolis defendi poteſt.

Dico Quartò. Quia re ipſa gaudia illa ſeu accidentalia præmia ſunt in ſe diuerſa, poteſt defendi ea doctrina communis, quæ gaudia Virginum, Doctorum & Martyrum vocat aureolas: alia verò non: quando enim dantur res diuerſæ, rectè poteſt vni nomen vnum, alteri aliud imponi. Fateor adhuc aliquam eſſe in hoc ipſo difficultatem; nam licet duabus rebus diuerſis meritò imponi poſſint nomina diuerſa, ſi tamen illud nomen imponitur ad duas vel tres aut plures res diuerſas, ob aliquam rationem illis omnibus communem ſignificandam, tunc debere oſtendi, eam rationem communem non conuenire etiam aliis rebus ab aliis tribus diſtinctis. In præſenti autem vix poteſt aſſignari ratio aliqua, quæ conueniat beatitudini accidentali Virginis, Martyris & Doctoris, quæ ratio re ipſa non conueniat aliis, vt oſtenſum eſt; ergo non videtur conuenienter illud nomen ad ea tria limitatum; nam ſpecialis victoria non eis ſolis conuenit; Religioſi enim de mundo eam reportant. Et pone iuuenem, qui ſemel in matrimonio virginitatem amiſit, deinde ſit Religioſus abnegando ſe ſuáque omnia, nonne magis hic de 15 dæmone triumphat, quàm ſi enim vnicum actum coniugalem non habuiſſet, & virginitate integra in ſæculo diues ac potens, ſi áque dominus nemini ſubiectus manſiſſet? Proptereà valde propendeo, vt etiam eas aureolas ad Religioſos extendam; ſed hoc ad vocem pertinet; illud in præſenti de re in dubium verti poſſet, an, præter gaudium illud accidentale, quod in his tribus virtutibus vocatur aureola, habituri ſint aliquod ſignum aut characterem ſpecialem in anima, aut ſaltem in corpore ſignum aliquod materiale per modum palmæ, aureolæ aut coronæ, quo à ceteris dignoſcatur. P. Suarius in Doctoribus putat futuram aliquam ſpecialem ſcientiam infuſam vel ſpeciales honores; in virginibus ſpecialem coniunctionem localem cum Chriſto ad laudes eius canendas; in Martyribus dici poſſe ex Auguſtino lib. 22. de Ciuitate Dei cap. 20. manſuras cicatrices & vulnerum ſigna, in maiorem eorum corporum decorem & ſplendorem. Verùm hoc non ſufficit, quia Martyres, qui inedia aut ſubmerſione occiſi ſunt, nulla habuerunt vulnera, & conſequenter non habebunt cicatrices. Pater Tannerus dicit, fortè futuram aliquam mitram aut diadema in capite aut palmam, aliúdve ſignum victoriæ in manibus. Ego rem hanc puto dubiam; in Martyribus qui habuerunt vulnera non renuerem admittere ea ſigna cicatricum, propter authoritatem Auguſtini; & quia etiam Chriſto Domino communiter conceduntur ſigna vulnerum. & res eſt illa haud aliena ab eo ſtatu. Specialem etiam ſcientiam infuſam Doctoribus admitto, quia eſt valdè connaturalis, & reſpondens maximè operi, propter quod ea aureola datur; palmas verò materiales aut mitras vel diadema non puto eſſe in cælo; ſaltem nos non habemus fundamentum vllum ſolidum vt ea agnoſcamus; fortaſſe re ipſa ſunt; quamdiu tamen ſolidius fundamentum ad ea ponenda non habeo, ea nego, maximè cùm ad dignoſcendos aut æſtimandos eos beatos non ſint neceſſaria; ſuppono enim vt longè probabilius, quemlibet beatum habere actualem & expreſſam cognitionem omnium aliorum beatorum, & eorum meritorum, ac ſine vllo ſigno nouo eos diſtinguere inter ſe. Quod de coniunctione locali Virginum dicitur cum Chriſto non puto verum; quia fortè ea maior coniunctio maiori etiam eſſentiali præmio connexa

Difficultas eſt in defendenda.

Doctoribus ſpecialis infunditur ſcientia.

Virgines localiter coniungetur Chriſto:

in Martyribus manebunt cicatrices.

16 *Palmæ, mitræ aut diademata materialia non ſunt in cælo.*

Canticum in Virginibus materiale admitti poteſt.

connexa eſt. Canticum non ſcio an ibi ſit materiale, volo diuinando illud admittere.

SVBSECTIO TERTIA.

Declaratur qui ſint Virgines, Martyres & Doctores pro his aureolis.

Virginitas in quo conſiſtat.

RESTAT nunc explicare qui intelligantur Virgines, Martyres & Doctores, vt eas aureolas, quæcumque illæ ſint, poſſint obtinere. Circa Virgines Primò conſtat inter omnes, eum qui copula aut voluntaria ſeminis effuſione, ſiue licita ſiue illicita, virginitatem amiſit, non obtenturum eam laureolam; quia virginitas conſiſtit in indiuiſibili; & ſemel amiſſa non poteſt ampliùs reparari. Dixi *voluntaria*, inuoluntaria enim non ſufficit; vnde per pollutionem in ſomnis non amittitur; & ſimiliter ſi violenter in vigilia cogeretur aliquis ad copulam, in quam non conſentiret, non amitteret

Per culpam venialem contra virginitatem non amittitur aureola. Ratio Tanneri. Non eſt bona.

17 eam aureolam. Rogabis, Quid ſi per culpam venialem contingat. Reſpondetur communiter, tunc ſimpliciter manſuram eam aureolam. quod iudicat Tannerus inde benè probari, quia per peccatum veniale non amittitur laurea ſeu præmium eſſentiale, ergo neque ſecundum hoc accidentale ſeu aureola, quod minus eſt. Hæc tamen ratio ſatis infirma eſt, quia inde probaretur à fortiori non admittendam eam aureolam per copulam maritalem, quia hæc multò minùs excludit auream; ergo ex hoc capite non rectè probatur non amitti per ſemiuoluntariam. Fortè me-

Melior.

liùs dicetur, in hac aureola non tam attendi, an licitè an illicitè integritas corporis amittatur, quàm ne voluntariè, & quia in prædicto caſu ſimpliciter non eſt voluntarium; eſt enim peccatum veniale non ex parte materiæ, ſed ex defectu perfectæ ac integræ libertatis; ideò eam tunc non amitti; licet non ſit futura tanta, quanta ſi nullo modo peccaſſet.

Secunda quæſtio.

Secundò quæritur, an ſufficiat ipſa integritas, vel, an requiratur aliquis actus voluntatis, ſeu propoſitum ſeruandæ perpetuæ virginitatis.

Ad virginitatem communiter requiritur propoſitum.

Communiter docetur ita requiri; nam alioquin non eſſet laudabilis ea virginitas: vnde ſi quis virgo exiſtens, animum tamen habens contrahendi matrimonium, in eo animo moriatur, non

18 habebit eam laureolam; ſicuti è contrario, etiamſi quis habuiſſet animum peccandi contra caſtitatem, dummodo te ipsâ non peccaſſet, & poſteà animo mutato virginitatem propoſuiſſet, & de facto ſeruaret, haberet eam laureolam. Dices, Ergo Innocentes, qui ſine propoſito vllo virgines fuêre, non gaudent eis laureolis; cùm tamen ferè vnicum argumentum pro virginitatis aureola deſumatur ex iiſdem ab Euangeliſta Ioanne in Apocalypſi denotatis. Reſponſio

Innocentes non habent eam perfectã aureolam, quæ virginibus voluntariis tribuitur.

communis eſt, eos non habere eam perfectam aureolam quæ virginibus voluntariis tribuitur, ſed aliam, quatenus aureola ſignificat accidentale gaudium: ſicut etiam gaudebunt ſe non peccaſſe, etiamſi id non ſteterit per ipſorum meritum, ſed per libertatis defectum. Verùm hoc etiam debuiſſet Tannerus dicere de eo, qui volens nubere mortuus eſſet in eo animo, ergo non diſcurrit conſequenter. Ad locum Apocalypſis reſpondet Pater Tannerus, ab Eccleſia eis infantibus applicari pro ea aureola imperfecta, aut certè locum illum non de his ſolùm agere qui aureolam habent. Verùm per hoc iam deſtruitur fundamentum commune pro aureolis; vnde ego magis confirmor in his quæ ſuprà dixi, ſcilicet non eſſe pro eis laureolis ſolidum fundamentum.

D. Thomas in veteri lege negat laudabilem fuiſſe virginitatem. Contrarium probabilius.

Tertiò quæri poteſt, an in lege veteri virgines habuerint etiam laureolam. D. Thomas apud Tannerum ſuprà ſentit, non fuiſſe tunc laudabilem virginitatem; quia cultus Dei per carnalem copulam propagandus erat. Ego tamen non video ſpecialem obligationem à Deo impoſitam in ea lege de matrimonio contrahendo; ex natura autem rei etiam tunc melior erat virginitas, vt & de ſtatu 19

Non eſt laureola veteribus neganda virginibus.

innocentiæ docui ſuprà; vbi tamen eſſe poterat maior difficultas; ergo non eſt cur negetur eis laureola, ſi qui fuerint qui virginitatem ſeruauerint, & propoſitum eam ſeruandi ad mortem habuerint. & ita etiam nobiſcum ſentit P. Suarez agens de ſtatu innocentiæ.

Qui ſint Martyres.

Circa Martyres quæritur, qui illi intelligantur. Hæc quæſtio ad materiam de martyrio magis videtur pertinere; breuiter tamen dico, intelligi omnes illos qui pro fide Chriſti aut virtute aliqua tuenda mortui ſunt, aut certè vulnus vel tormentum natura ſua illatiuum necis ſuſtinuêre, etiamſi de facto non ſine miraculo incolumes euaſerint vt Ioannes Euangeliſta, S. Thecla, & alij; quibus etiam annectunt aliqui eos, qui accepto ob fidem vulnere etiam non lethali poſteà ex eo mortui ſunt, licet aliqua negligentia venialiter culpabilis in eo curando interuenerit; ego tamen non auderem eos enumerare inter Martyres. Da alicui tantùm digitum abſciſſum, aut leue vulnus in brachio inflictum, & incuria ſua venialiter culpabili poſteà paulatim corruptum brachium, & diu poſt inde mortuum, quis eum Martyrem diceret, cùm mors ea ſit ei licet venialiter, abſolutè tamen peccaminoſa? Meliùs reducuntur illi, qui in carceribus inedia ac mala tractatione moriuntur; item in exilio, vt de Sanctis Marcello, Ioanne & tribus aliis, quibus Eccleſia propterea loco 8. Reſponſorij in Matutino *Hic eſt verè Martyr, qui pro Chriſti* 20
nomine ſanguinem ſuum fudit, ſpeciale deſignauit, *Domine præueniſti eum*, &c.

Milites pugnantes contra infideles non numerãtur inter Martyres.

Milites autem pugnantes contra infideles non numerantur inter Martyres; quia potiùs ſe defendunt & conantur occidere, quàm appetant voluntariè mortem; à quo tamen numero excipit P. Tannerus eos qui in talibus bellis non defenſiuè ſe gerunt, milites v.g. eos qui in vallis erigendis occupantur, vbi probabiliter ſe ab hoſtibus mactandos putant. Ego ſanè, licet eos iudicem maiori expoſitos periculo, non video cur inter Martyres annumerandi ſint.

Quid ad martyrium ſit neceſſariũ. Ad martyriũ attritio ſaltẽ neceſſaria eſt & mors voluntaria. Innocentes ſunt Martyres.

Quæritur præterea, quæ diſpoſitio requiratur ex parte ipſorum. Dixi in materia de Baptiſmo ſufficere attritionem, etiamſi ſint in mortali; debere item mortem eſſe aliquo modo voluntariam. Hinc tamen oritur dubium circa Innocentes, qui nullum habuerunt animum. Quidam fingunt etiã diuinitus anticipatum illis rationis vſum, vt Ioanni Baptiſtæ. Verùm id gratis & ſine fundamento dicitur; meliùs ex doctrina eo loco de Baptiſmo tradita huic difficultati reſpondetur, prout reſpondet hîc Tannerus, martyrium ipſum externum eſſe cauſſatiuum gratiæ ex opere operato inſtar Sacramenti; vnde fit, vt ſicut infans recipiens Sacramentum Baptiſmi, Confirmationis, & (vt olim fiebat) Euchariſtiæ, accipiat gratiam ex opere 21
operato independenter ab omni diſpoſitione ſua actuali; ita etiam dum occiditur propter Chriſtum, verè accipiat gratiam, & fructum martyrij, licet non in eo gradu, quo ſi accederet etiam propria diſpoſitio, vt & in ipſis Sacramentis

contingit

contingit, quæ dant maiorem gratiam ob meliorem diſpoſitionem. Quæ doctrina non ſolùm ad Innocentes quos Eccleſia celebrat, ſed ad omnes alios infantes, & etiam amentes cauſſa fidei occiſos extenditur: vnde ex hoc capite rectè intelligitur, quomodo illis tribuatur propria laureola Martyrum, licet non ita ob virginitatem contingat, eò quòd illa non habet annexam gratiam niſi ex opere operantis, ſeu ex animo quo ſeruatur, ſecùs martyrium.

Veteres ante Chriſtum etiam ſunt Martyres.

Tertiò quæritur, an qui ante Chriſtum mortem propter Deum appetiuerunt ſint veri Martyres. Reſpondeo, omnino eſſe: nam licet D. Thomas videatur docere, martyrium debere pro Chriſto tolerari, poteſt tamen id implicitè intelligi, quatenus etiam in lege veteri fuit fides in Chriſtum implicita; Eccleſia autem Machabæos & alios indubitanter vt Martyres colit.

Quid de Doctoribus.

Circa Doctores quæritur, qui illi ſint. Reſpondetur, non eſſe eos qui titulum habent Doctoris aut Magiſtri, ſi re ipſa non doceant & alios inſtruant; tunc enim non obtinent eam glorioſam victoriam contra diabolum, ob quam laureolas merentur. Secundò, nec ſufficere Doctoratum in facultate ſæculari, verbi gr. Philoſophica, Medica, etiam Iuris ciuilis, etiamſi actum docendi exerceant; quia illæ ſcientiæ non ordinantur ad pietatem; propterea Daniel. 12. non vniuerſaliter
22 dixit, *Qui docent & erudiunt multos*; ſed, *Qui ad iuſtitiam erudiunt multos*; vnde colligitur etiam Concionatores maximè huc ſpectare, quia illi magis directè ad pietatem inſtruunt, aut magis immediatè; nam & Theologi, Scholaſtici, Scripturiſtæ & Caſuiſtæ ad hoc ipſum tendunt efformando ipſos Concionatores, &c.

Concionatores huc ſpectant.

Etiam Confeſſarij.

Circa quod dubitari poteſt, an etiam Confeſſarij includantur. Reſpondeo haud dubiè includi (licet de illis nihil ſpecialiter traditum videam;) nam in Confeſſionali fortè meliùs inſtruuntur & diriguntur homines ad pietatem, quia fit magis priuatè & cum maiori notitia conſcientiæ indigentiæ ac paſſionum confitentium, ac maiori auctoritate: & ſanè ibi maximè Confeſſarius triumphat de diabolo liberando eam animam à poteſtate ipſius, & dirigendo eam in poſterum; & quia fit cum minori plauſu, & ſine tanto periculo vanitatis, fortè victoria eſt glorioſior. Quam doctrinam etiam ego ad Superiores Religionum & Prælatos extendo, quando prout debent curam habent ſpiritualem ouium ſibi creditam, legibus, conſiliis, exemplo, reprehenſionibus & pœnitentiis ad pietatem & perfectionem inſtruendo; omnia enim hæc pietatem promouent; & meritò dici de iis poteſt, quòd ad pietatem erudiant multos.

Etiam Superiores Religionum.

Præcipua laureola martyrium.

Hæc circa aureolas in particulari: iam verò quæri poteſt, quæ inter has ſit præcipua. Reſpondeo, ſimpliciter maiorem eſſe laureolam martyrij, iuxta illud Chriſti Ioan. 15. *Maiorem dilectionem nemo habet, vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*; vnde Eccleſia ſemper præponit Martyres ceteris aliis; ſecundùm quid tamen duæ aliæ præſtantiores ſunt martyrio, quia diuturniores; & ſæpè difficilius eſt carnem frenare quàm ſemel caput gladio pro Chriſto offerre; vbi certitudo ſtatim gloriam obtinendi valdè reddit faciliorem eam mortem. Doctores etiam ob fructum copioſiorem habent etiam ſingularem excellentiam:
vt enim D. Dionyſius ait, *Omnium diuinorum diuiniſſimum eſt, Deo animas lucrari.* Nec dubium, 23
quoad præmium eſſentiale, quin ſæpè multi Doctores per multos annos ſtudiis cum labore ac corporis defatigatione pro Deo deſudantes maius conſequantur eſſentiale præmium, quàm qui vno ictu caput amiſit pro Chriſto. Vnde concludo, dubium eſſe, an in aliquo particulari Doctore ob maximum fructum ac ingentes labores non ſit futura laureola maior quàm in Martyre aliquo ſine grauibus tormentis expedito: & de virginitate etiam poteſt dubitari, ob graues ſæpè in ea ſeruanda difficultates; vt in S. Alexio.

Aliæ duæ ſecundùm quid præſtãt martyrio.

Doctor aliquis & virgo præſtant alicui Martyri.

An in Chriſto ſint laureolæ. Tannerus reiicitur.

Vltimò quæritur, an in Chriſto ſint etiam laureolæ. Negat Tannerus, eò quòd nomen *laureola* diminutiuum ſit, & ideò videtur aliquam exiguam participationem eius gaudij, & non ſecundùm plenitudinem, prout Chriſtus eam habet, ſignificare. Verùm facilè reſpondetur, aureolam ſolum dici diminutiuè ad beatitudinem eſſentialem, quam per *auream coronam* ipſe Tannerus cum omnibus aliis vocauerat, ſuprà ex loco Exodi ibi citato; atqui in Chriſto, quantumuis magnum habeat accidentale gaudium, illud tamen reſpectu viſionis beatæ aureola eſt, & diminutiuum eſt; vt quid ergo ex ea ratione vocis diminutiuæ Chriſto negantur aureolæ, perinde ac ſi quis diceret, Beatitudo accidentalis ſignificat aliquid minus perfectum, ergo non debet concedi Chriſto? quæ illatio eſt valdè mala. Probabilius ergo cenſeo cum aliis, quos ibi Tannerus ſuppreſſo nomine refert, Chriſto Domino conuenire verè & realiter aureolas, longè tamen in ſuo genere ceteris nobiliores, quia Virgo Virginum eſt, & Martyrum caput, & Doctorum Doctor.

Chriſtus habet aureolas.

Secundò ergo de Angelis idem quæritur, an 24
habeant aureolas. Reſpondeo non habere, quia in eis virginitas non eſt digna laude, martyrium paſſi non ſunt; Doctoris munus non exercuerunt in via, ergo. Dico *in via*; nam quòd in ſtatu beatifico per ſupremos Deus illuminet medios, & per hos infimos, cùm iam non ſint in ſtatu merendi, & in tali illuminatione nullam de diabolo victoriam obtineant, non merentur aureolam; habent tamen ſuam beatitudinem accidentalem procul dubio de multis aliis obiectis, ſicut & ceteri beati.

Angeli non habent.

Fortè Michaël Doctoris habet.

Si vera tamen eſt ſententia eorum qui dicunt, Michaëlem in via ſuis conſiliis tenuiſſe multos Angelos contra Luciferum, poterit ei Doctoris laurea tribui vt erudienti multos ad pietatem; & hæc ſatis de tam dubia & ad vocem pertinente quæſtione.

DISPVTATIO

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASEXTA.

De corpore beato eiúſque dotibus.

1 *Anima eo ipſo quòd vident Deum ſunt beatæ.*

QVIA ea quæ pertinent ad operationes ſenſuum posteriora ſunt his quæ ipſū corpus intrinſecè conſtituunt, priùs in hac diſputatione de corpore, deinde in ſequenti de ſenſibus. Suppono ex dictis ſuprà, animas eo ipſo quòd videāt Deum beatas eſſe, quia beatitudo eſſentialis conſiſtit in ſola Dei viſione; vnde & vnio ad corpus & conſequenter corporis omnes perfectiones ſunt extra conceptum eſſentialem beatitudinis.

In quo ſita ſit difficultas.

Difficultas ergo præſens eſt, quomodo hæc omnia pertineant ad accidentalem beatitudinem tam ipſum corpus quàm corporis ſenſus Quá de re fuſè & doctè. Suarez tomo 2. in 3. part. diſp. 48. è quo Tannerus multa deſumpſit quæſt. 3. dub. 4. & 5. Rem breuiter comprehendam, quia parum de ſpeculatione, & de diuinatione multum habet.

SECTIO PRIMA.

Quid de ipſo corpore in ſe.

Carnea erūt corpora; contra Eutychium.

IN iiſdem corporibus carneis non aëriis aut ſpiritualibus beatos die iudicij reſurrecturos veritas Catholica docet: quâ in re olim Eutychius Patriarcha Conſtantinopolitanus errauit; ſed conuictus argumētis Greg. Magni tunc Diaconi Cardinalis & Legat. Pōtificij in fine vitæ retractarit ſententiam, & mortuus ſanctiſſimè: fuerat enim vir bonus & inuincibiliter errauerat. Fundamentum præcipuum veritatis huius deſumitur ex verbis Iob. 19. *Et in carne mea videbo Deum meum*; in Euangelio paſſim ea etiam traditur. quandocumque enim agitur de reſurrectione, ſupponitur idem corpus reſurrecturum, alioquin non eſſet reſurrectio, ſed aſſumptio nouæ ſubſtantiæ. Neque obeſt quòd Paulus dicat 1. Corinth. 15. *Surget corpus ſpiritale*; id enim ob impaſſibilitatem & alias dotes de quibus paulò poſt dictum eſt.

Probatur ex Iob. 19.

2 *Erit in beatis corpus perfectum.* *Congruentia Prima.*

Futurum autem in beatis perfectum & integrum corpus, omnes omnino docent; & congruentiæ ſatis fortes id perſuadent: ſi enim in ſtatu innocentiæ (vt fusè diximus agentes de illo) homo futurus erat cum ſumma perfectione membrorum, ſenſuum, &c. quantò magis in ſtatu gloriæ incomparabiliter altero perfectiori? *Secunda.* Secundò, cùm etiam corpus in hac vita pro gloria tolerauerit multa, oportet vt etiam ſuo modo afficiatur præmio. *Tertia.* Tertiò, ipſa dignitas cæli empyrei exigit, vt nihil ibi coinquinatum ſit non ſolùm mente, ſed etiam corpore. *Quarta.* Liberalitas denique Dei erga Sanctos ſuos contrarium non patitur. *Tannerus reiicitur.* Pro quo affert Tannerus Iſaiæ 66. locum, in quo beatorum oſſa quaſi herba germinatura dicuntur. Verùm in primis Iſaias non nominat ibi Beatos: & difficile alioquin eſt probare de illis Prophetam locutum. Secundò, quòd dicantur oſſa germinatura, non excluduntur alij defectus in corpore. Auguſtinum item libro 12. Geneſis ad litter. capite 15. vbi ſanctus Doctor ait: *Si tale corpus eſſet in cælo, cuius eſſet difficilis adminiſtratio, illud valdè à viſione retardaturum.* in qua illatione fortè nimium Auguſtinus exceſſit; nam ea operatio viſionis eſt independens à corpore, nec impeditur, etiamſi aliquis eſſet in corpore dolor, prout non fuit in Christo Domino impedita; vbi tamen grauiſſimi fuēre dolores, quidquid tamen de ratione ſit, in concluſione propter dicta nulla eſt difficultas; & ab omnibus Patribus videtur ſupponi. Additur autem, futura corpora in eo vigore iuuenili quem homo habere ſolet circa trigeſimum ætatis annum. pro quo affertur locus ille Pauli ad Epheſios 4. *Donec occurramus omnes, &c. in virum perfectum, in menſuram ætatis plenitudinis Chriſti.* Manſuram item ſexus diuerſitatem colligitur ex illo Matthæi 22. vbi, ſuppoſita ea diuerſitate futura, quærebatur de femina quæ habuerat ſeptem viros, quem ex illis habitura eſſet in cælis. Ratio idem ſuadet; nam cùm tota ea varietas vel ſit cuilibet indiuiduæ animæ eſſentialis, vt multi dicunt; vel ſaltem ſpectet ad magnum ornatum ſpeciei humanæ, nec in contrarium vlla ſit ratio; non eſt cur negandum ſit, retinendum ſexum, qui in hac vita cuilibet proprius fuit.

Futura ſunt corpora in ætate florenti triginta annorum.

3 *Sexus manebit diuerſitas.*

SECTIO SECVNDA.

De quatuor dotibus corporis beati.

Quatuor dotes corporis.

PRæter accidentales beatitudinis corporis ad ſenſus ſpectantes, de quibus diſputatione ſequenti, aſſignantur in ipſo corpore quatuor dotes, nimirum impaſſibilitas, ſubtilitas, agilitas, claritas. Impaſſibilitas inſinuatur à Paulo 1. Cor. 15. *Seminatur corpus in corruptione, ſurget in incorruptione; ſeminatur in infirmitate, ſurget in virtute.* Subtilitas, quæ eſt facultas penetrandi corpora, etiam eodem capite innuitur: *Seminatur corpus animale, ſurget ſpiritale.* Vbi obiter obſeruo, haud leuiter inde confirmari meam ſententiam quam in lib. de Anima tradidi, ſcilicet materiale non conſiſtere formaliter in partium extenſione, & ſpiritale è contrario in carentia extenſionis, ſed illud in impenetrabilitate, hoc in vi penetrandi; ſententiam, inquam, hanc valdè confirmari ex hoc loco; nam corpus quoad partium multitudinem & extenſionem ſurget eodem omnino modo quo antè; & præciſè per hoc, quòd ſurgat cum vi penetratiua; dicitur quodammodò ſpirituale; ergo in hac vi ſita eſt ratio ſpiritus, non autem in carentia extenſionis. Agilitas probatur ex loco Sapientiæ 3. *Tamquam ſcintilla in arundineto diſcurrent.* Claritas denique ex eodem loco Sapientiæ: *Fulgebunt iuſti.* & ex Matthæi 13. *Tunc iuſti fulgebunt ſicut ſol.* & ad Philipp. 3. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ.* Pro eiſdem dotibus confirmandis adducit Tannerus loca Ambroſ. lib. 10. in Lucam capite vltimo, Auguſtini lib. 13. de Ciuitate Dei capite 28. & libro 12. capite vltimo, Damaſceni libro 4. de Fide capite vltimo, Anſelmi ſuprà cap. 50.

Sententia de materialitate confirmatur. 4

Agilitas probatur ex Sap. 3. Claritas ex eodem, Matth. 13. & Philip. 3. Tannerus adducit Ambroſium Auguſtinum, Damaſcenū & Anſelmum.

Quare quatuor & non plures dotes.

Poſſet autem eſſe quæſtio de voce, cur non dicantur plures eſſe dotes, quandoquidem ipſa perfectio ſenſuum videtur etiam eſſe quodammodò dos. Reſpondeo tamen, ſenſibus ab intrinſeco nihil ſuperaddi quaſi ſupernaturale, ſed eos perfici

perfici in ſuo eſſe, poſteà applicati eis obiecta ab extrinſeco quibus delectentur; at corpus per eas quatuor dotes verè ab intrinſeco eleuari ad quemdam ſibi omnino indebitum ordinem, ideò ſpecialiter perfectiones corporis dici dotes, non verò illas quæ ſenſus ſpectant; quod, vt dixi, ad vocem pertinet; in rigore enim non video cur non poſſent omnes vocari dotes. rem intellige, de vocibus ne ſis ſolicitus. Præcipua ergo difficultas huius ſectionis eſt, in quo conſiſtant hæ dotes, ſeu vnde proueniant; nam in communi quid ſint, iam eſt dictum.

Difficultas ſolùm eſt, in quo hæ dotes conſiſtant.

SVBSECTIO PRIMA.

De impaſſibilitate variæ ſententiæ.

5 *Impaſſibilitas non prouenit ab elementis in corpore beato carẽtibus qualitate paſſiua & actiua. Probatur Primò. Secundò. In corporibus beatorum erunt qualitates actiuæ & paſſiuæ. Probatur Tertiò.*

QVoad impaſſibilitatem variæ admodum ſunt auctorum ſententiæ. Aliqui dicunt, eam inde prouenturam, quòd in beato corpore elementa non ſint habitura qualitates actiuas & paſſiuas. Hæc tamen ſententia ſtatim apparet manifeſtè falſa. Primò, quia in mixtis, iuxta longè probabiliorem opinionem, non ſunt formaliter elementa. Secundò, quia qualitates actiuæ & paſſiuæ elementorum nihil aliud ſunt quàm calor, frigus, ſiccitas & humiditas, ſi hæ duæ vltimæ veræ ſint qualitates. Atqui in corporibus beatorum debent eſſe eiuſmodi qualitates; debitum enim hominis temperamentum conſtituunt; ergo erunt qualitates actiuæ & paſſiuæ. Tertiò, quia per hoc non impediretur, quo minùs poſſent violenter ab extrinſeco pati ea corpora, per diuiſionem ſcilicet partium.

A D. Thoma reiiciuntur, qui dicunt, diuinitus impediendas qualitates, ne in inuicem agant.

Ideò alij dicunt, eas qualitates manſuras quidem in cælis, impediendas tamen diuinitus, ne in inuicem agant. Hos refellit D. Thomas apud Tannerum num. 54. qui rationem D. Thomæ meritò non approbat ea autem eſt, Ad mixtionem debitam humano corpori requiritur actio earum qualitatum; ergo ea non eſt in cælo impedienda. Hoc, inquam, meritò reiicit, quia actio non requiritur ad temperamentum; hoc enim præciſè exigit, vt ſit calor v.g. vt ſex, frigus vt duo, &c. hoc autem poſito, nullatenus petit vt calor agat in frigus, aut è contrario, quin potiùs requiritur ne agat; vt ſic maneat integrum & intactum illud temperamentum.

6 *Reiiciuntur etiam à Tannero. Primò.* *Secundò.*

Aliter Tannerus eam ſecundam ſententiam impugnat. Primò, quia corpora beatorum ſaltem in alios poſſunt exercere ſuam actionem, & alterare aliorum corpora. Si enim Chriſtus poſt reſurrectionem tetigiſſet manum alicuius, ſine dubio in ea produxiſſet aliquem calorem. Secundò, quia ea ſuſpenſio actionis non poſſet excludere paſſionem ab extrinſeco. Nec ſufficit dicere, etiam actiones elementorum impediendas, quia tunc ſaltem maneret corpus illud diuiſibile ab extrinſeco. Verùm neque hæ duæ rationes valde mihi placent. Non prima, quia authores huius ſententiæ non negabunt corporibus beatis actiones in alia corpora, ſed in beata; & ipſis qualitatibus quodammodò contrariis in quolibet corpore beato exiſtentibus negabunt actiones inuicem, vt ſic nullum detrimentum poſſit corpus pati. Nec ſecunda ratio magis vrget; nam eodem modo illius ſententiæ authores dicent, ab extrinſeco impediri omnem actionem elementorum & agentis etiam diuiſiui corporis, & ſic integram ibi reperiri impaſſibilitatem totam licet ab extrinſeco. Iudicium de hac ſententia inferiùs ego feram.

Tanneri tamen hæ duæ rationes non valdè placent.

Sententia Tertia quintam eſſentiã corpori beatorum tribuit. Reiicitur Primò.

Tertia ſententia tribuit quintam eſſentiam corpori beati, per quam conſtituatur vt concilians quamdam harmoniam quaſi cæleſtem. Verùm hoc potiùs videtur delirium quàm ſententia. Primò, quia ſapit hæreſim Eutychianam, de qua ſuprà ſcilicet corpora non in eadem natura reſurrectura; ponitur enim iam ab his authoribus quinta eſſentia, quæ haud dubiè eſſet diuerſa à natura noſtri corporis: quòd ſi non ſit diuerſa, nihil explicat; non enim oſtendit quomodo conſtituat corpus 7
impaſſibile. Et hinc Secundò reiicitur, quia inexplicabilis eſt ea quinta eſſentia; & quid ea faciet ad impaſſibilitatem?

Secundò.

Sententia Quarta dicens corpora beatorum ideò impaſſibilia, quia nulli erunt motus cælorũ. Reiicitur.

Alij Quartò dicunt, corpora beatorum ideò eſſe impaſſibilia, quia non erunt vlli motus cælorum, ſine quibus nulla planè eſt actio qualitatum. Meritò hæc ſententia communiter reiicitur, quia planè ridiculum eſt dicere, Si cæli non mouerentur, magnum ignem non læſurum ſtupam. quã enim apparentia veritatis id dici poteſt? Dixi alibi, à motu cælorum non pendere omnem operationem, ſed ſummùm, vt ordinatè illa fiant. Adde ſaltem tunc ab extrinſeco poſſent pati, ſi violenter diuiderentur corpora.

Sententia Quinta docet corpora reddi impaſſibilia per intimam & potentiſſimam conſeruationem naturalium diſpoſitionũ. Reiicitur à Tannero Primò. Secundò.

Quintam ſententiam recentioribus tribuit Tannerus, qui dicunt corpora beatorum reddi impaſſibilia per intimam & potentiſſimam conſeruationem omnium diſpoſitionum naturalium; ea enim conſeruatione poſita nihil contrarium eis poteſt euenire. Eam improbat Tannerus Primò, quia per illam ſolùm probat ab extrinſeco illud corpus eſſe incorruptibile; nam licet actio ſit intrinſeca, quia tamen ea tribuitur agenti, quidquid ab actione prouenit dicitur prouenire ab extrinſeco. Secundò, quia conſeruatio Dei ſecundùm ſe ſpectata excludit quidem pro hoc inſtanti v. g. 8
contrarium, non tamen pro ſequentibus; ergo ſaltem in ſequentibus pati poſſet. Nec ſufficit dicere eam conſeruationem, prout ſubiacet decreto diuino, excludere omnem paſſionem; nam tunc non reduceretur impaſſibilitas in aliquid intrinſecum, ſed in extrinſecum. Tertiò, quia ſola conſeruatio rei in ſuo eſſe non cauſſat impaſſibilitatem: ſæpè enim datur impaſſibilitas ſine amiſſione alicuius proprij accidentis, vt puta, quando quis odorem diſſonum percipit aut ingratum ſonum; non enim tunc amittit aliquid de propria diſpoſitione, ſed ex perceptione obiecti diſſoni ſenſui moleſtiam patitur. Quartò, eâ ratione non magis corpora beatorum eſſent impaſſibilia, quàm infima pars terræ ab omni agentis contrarij actione remota. quod abſurdum eſt.

Occurritur obiectioni. *Tertiò.* *Quartò.*

Ex his impugnationibus ſola tertia authori placet. Ratio huius redditur diſcurrendo per ſingulas.

Ex his impugnationibus tertia ſola mihi placet, ceteræ diſplicent. Prima quidem, quia multùm habet de quæſtione de voce, an ea impaſſibilitas ſit dicenda ab extrinſeco. Secundò quia non probat Tannerus vlla ratione incorruptibilitatem beatorum debere eſſe ab intrinſeco, eo ſenſu quo ipſe loquitur. Secunda verò ratio ſupponit malam intelligentiam doctrinæ quam impugnat; nam recentiores non ſolùm intelligunt fortem conſeruationem diſpoſitionum in vno inſtanti, ſed per totam æternitatem. quo caſu ſine dubio per totam æternitatem impeditur actio contraria. Pro quo aduerte, quod ſæpè dixi, circa generationem & corruptionem, quando duæ formæ contrariæ ſunt incompoſſibiles naturaliter in eodem ſubiecto, eo ipſo quòd vna ex illis intelligatur priùs natura exiſtens in ſubiecto quàm agens contrarium operetur, non poſſe iam ampliùs naturaliter expelli eo inſtanti illam formam; nam id quod in priori

Nota circa generationẽ & corruptionem.

naturæ

naturæ exiſtit, neceſſariò exiſtit per totum inſtans; neque in eodem inſtanti reali poteſt eadem res exiſtere & non exiſtere.

9

Si priùs natura Deus ſemper velit conſeruare diſpoſitiones quàm contraria applicentur, eo ipſo erunt illæ incorruptibiles.

Hinc dico, ſi Deus decerneret conſeruare meas diſpoſitiones independenter ab eo quod accedat vel non accedat contrarium, ſeu priùs natura quàm quidquam aliud circa agentia contraria videtit, velitque ſemper ſe ita gerere, eo ipſo ego ero incapax amittendi vllam ex eis diſpoſitionibus, ideóque ratione contrarij ero omnino incorruptibilis. & hoc ſine dubio voluère illi recentiores, quos ſuppreſſo nomine Tannerus citat; ergo ſecundum argumentum non eos vllo modo premit:

Quartum argumentum Tanneri examinatur.

neque item quartum, quia facilè negabunt conſequentiam, dicéntque, etiam corpora remota ab eo agente contrario eſſe proximè capacia corruptionis. Deus enim non decreuit actionem eam vllo modo impedire, etiamſi per accidens non corrumpantur. Solum ergo tertium argumentum, vt dixi, bonum eſt, quia ea conſeruatio antiquæ diſpoſitionis licet impediat, ne pereat antiqua, non tamen poteſt impedire, ne aliæ qualitates adueniant compoſſibiles quidem cum præcedentibus, diſſonæ tamen homini; vt ſunt ſpecies fœtoris, grauis ſoni, &c. nam hominis malum, vt ſæpè dixi, non conſiſtit in ſola carentia, ſed per additionem aliquando formaliter prouenit.

SVBSECTIO SECVNDA.

Tres vltimæ ſententiæ: & quid ſit probabilius.

10

Sententia Sexta docet, animam ex viſione Dei ita reddi potentem ad informandũ corpus, vt non det locũ contrariæ actioni. Hanc ſententiam Tannerus impugnat. Soluitur Soti ratio.

SExta ſententia docet, animam beati eo ipſo quòd Deum videt, eſſe ita potentem ad informandum corpus, & tenendum illud ſibi alligatum, vt non det locum vllum actioni contrariæ; ſicut forma cæli informat materiam indiſſolubiliter. Pro ea Tannerus citat ibi Sotum, quem impugnat Primò, quia anima Chriſti videbat Deum, & informabat corpus; & tamen non illud reddebat impaſſibile; ergo impaſſibilitas non conſiſtit in ea informatione. Fortè huic argumento reſponderet Sotus, eam informationem ſufficere, vt ſi anima velit, poſſit impedire eam actionem contrariam, Chriſtum verò non voluiſſe, ideóque potuiſſe pati. Contra hanc ſolutionem arguit Tannerus, quia hoc non tam eſſet corpus reddi impaſſibile quàm animam omnipotentem ad reſiſtendum: vnde ſi anima beati vellet, è contrario corpus eſſet paſſibile. Adhuc tamen hæc replica non vrget, quia, quomodocumque id contingat, certè iam beati non poſſent pati niſi vellent; cùm autem in cælis voluntatem rectiſſimam habeant & conformem valdè diuinæ, ſciantque Deum nolle eos iam pati, facilè dicitur ſimpliciter eos eſſe impaſſibiles,

Aliter hæc ſententia reiicitur ab authore. Primò.

Aliter ego eam ſententiam reiicerem, quia anima non poteſt habere tale dominium in ſuas diſpoſitiones; cùm enim non conſeruentur qualitates corporis beati, calor v.g. frigus, color, niſi ab eodem Deo, qui nunc in me eas conſeruat, non poteſt anima ex vi viſionis Dei habere vires ad fortiùs tenendas eas qualitates quàm anteà: id enim ſolùm ſpectat ad cauſſam illarum.

Secundò.

Secundò, cùm anima non cõcurrat vt cauſſa vniuerſalis cum omnibus aliis agentibus, quomodo, quæſo, impediet, ne fœtor applicatus producat in ſe ſpecies?

11

non enim anima poteſt ſubtrahere fœtori concurſum, quia hic non pendet ab anima: non poteſt conſeruãdo ſuas diſpoſitiones fortiter id impedire, quia (vt dixi in tertio argumento contra præcedentem ſententiã) ille actus odoris non deſtruit vllam ex præcedentibus diſpoſitionibus, ergo ex conſeruatione illarum non impeditur hìc ea ſenſatio ingrata. Neque item poteſt anima dicere, *Nolo ego recipere eas qualitates*: ſi enim nihil ponit illis contrarium, ſola voluntas parum efficiet, niſi velis dicere, eam poſſe ſubtrahere ſuum concurſum materialem ad recipiendas eas qualitates neceſſarium: quod facilè reiicietur, quia in receptione formaliter non poteſt eſſe libera noſtra voluntas; & niſi dicamus, ad voluntatem beati Deum ſuſpendere concurſum, intelligi non poteſt ea ſubtractio.

Obſtruuntur omnes viæ effugiendi.

Quòd ſi propterea ad hoc vltimum recurratur, iam ſolùm aſſeritur, voluntatem eſſe cauſſam moralem per modum petentis à Deo aut orantis Deum, ne permittat eas qualitates contrarias produci aut proprias auferri, & tunc deſeritur tota ea doctrina de informatione forti animæ ratione viſionis. & exemplum de materia cæli non erit ad rem, prout reuerà non eſt.

Forma cæli ideo indiſſolubiliter informat, quia natura ſua exigit diſpoſitiones incorruptibiles.

Ei reſpondeo, formam cæli ideò indiſſolubiliter informare, non quia velit, ſed quia natura ſua exigit diſpoſitiones incorruptibiles; vnde cùm anima è contrario ſupponat corruptibiles, non poteſt ſola eius voluntas impedire corruptionem, aut tenere indiſſolubiliter materiam.

12

Sententia Septima dicit eſſe in corpore beato ius aliquod ratione viſionis ne Deus permittat læſionem in eo vllam.

Septima ſententia eſt eorum qui dicunt, ratione viſionis beatæ eſſe ius quoddam in corpore, ne Deus vllam in eo permittat læſionem. Ita Durandus & Scotus apud Tannerum num. 57.

Contra eam quod obiici poteſt nullum inferre incõueniens.

Contra hanc ſententiam obiici præcipuè poteſt, ex ea ſequi impaſſibilitatem non eſſe dotem corporis; nam ſolùm eſt extrinſeca quædam Dei prouidentia. Reſpondetur tamen id non eſſe vllum inconueniens, præterquam, quòd cùm ratione vnionis intrinſecæ detur illud quaſi ius corpori, dici illud poteſt intrinſecum, & ratione illius ea impaſſibilitas in radice intrinſeca, & denique in radice dos. quod benè Tannerus obſeruauit num. 58.

Hæc ſentẽtia cum ſecunda ferè conuenit.

Hæc ſententia ferè relabitur in ſecundam ſuprà poſitam; de qua quid ſentiendum, paulò poſt dicam.

Vltima ſententia ait addi beato qualitatem, per quam reddatur omnis actionis contrariæ incapax.

Vltima ac celebris ſententia docet, eam impaſſibilitatem prouenire à quadam qualitate ſuperaddita beato, ratione cuius redditur omnis actionis contrariæ incapax. Ita Richardus, Capreolus & Valentia apud Tannerum eo num. 58. cui etiam fauet S. Thomas ibidem. Eam ſine dubio teneret noſter Molina, qui in ſtatu innocentiæ per ſimilem qualitatem homines dicit fuiſſe impaſſibiles; putóque eum ibi afferre inſtantiam de impaſſibilitate beatorum.

Fundamentum huius vltimæ ſententiæ.

Huius ſententiæ fundamentum illud eſſe poteſt, quòd talis qualitas nullo modo repugnet; aliunde autem per eam nobiliſſimè explicetur, quomodo impaſſibilitas ſit ab intrinſeco, ergo.

Hæc opinio tribus modis poteſt explicari.

Hæc opinio poteſt tribus modis explicari: vel vt ſolùm ſit ea qualitas in corpore; & ita videntur eam defendere citati authores: vel vt ſolùm ſit in anima, & ſpiritualis ea ſit; ita eam Tannerus explicat, aitque, licet à nemine videatur tradita, à ratione tamen eſſe ceteris longè probabiliorem: vel denique ita, vt tam in anima quàm in corpore ponatur.

13

De ſimili quæſtione egit author, tractans de impaſſibilitate ſtatus innocentiæ.

Dum de impaſſibilitate ſtatus innocentiæ egi, ſimilem ferè quæſtionem tractaui; dixique difficulter admodum intelligi poſſe, vnam eamdémque qualitatem eſſe contrariam calori, & contrariam frigori, dilatationi & compreſſioni, humori & ſiccitati, non quidem abſolutè ſecundùm ſpeciem earum qualitatum, cùm debeat ſupponere in humano corpore gradus aliquos caloris & humoris; ſed ſolùm ſecundùm talem

Vna eadẽque qualitas diſ-

ficulter intelligitur contraria calori & frigori.

talem aut talem gradum. quod nunc ſpecialiter vrgeo. Nam eadem qualitas debet reſiſtere auditioni duarum vocum, ſi inter ſe diſcordant, non verò; ſi concordant; quod vix poteſt intelligi prouenire ex natura phyſica eius qualitatis. Quid enim ea concordantia vocum,& quòd vna tangat vnam notam, quam iam non deberet tangere., vt propterea illa qualitas in beato reſiſtens impediat phyſicè, ne tunc fiat auditio earum vocum; quæ tamen fieret, ſi & tactum benè obſeruaſſet muſicus,& ſuo loco ceciniſſet? Sanè videtur ex terminis notum, id omnino eſſe per accidens reſpectu naturæ phyſicæ eius qualitatis. Quòd autem id deberet habere oſtendo clarè;nam per donum impaſſibilitatis in præſenti non ſolùm intelligimus incapacitatem caloris in gradu contrario, ſed etiam odorandi, audiendi, & guſtandi aliquid ingratum auditui, olfactui, &c. omnis autem malus odor & inconcinnus ſonus ingratus eſt ſenſui, & moleſtiam in eo creat; ergo ea qualitas deberet habere repugnantiam naturalem & phyſicam cum ſono & muſica diſcordante, non cum concordante: quæ repugnantia haud dubiè difficulter concipitur ob dicta.

Eadem qualitas debet reſiſtere auditioni duarum vocum diſcordantiũ, non concordantium.

Hoc videtur ex terminis notum, eſſe per accidens reſpectu naturæ phyſicæ eius qualitatis.

Probat author ſuam doctrinam.

14

Vrget vlterius.

Vrgeo vlteriùs Vel illa qualitas ponitur ſparſa per totum corpus, vel ſolùm in capite aut in corde v.g. ſi in ſolo corde, quomodo, quæſo, ea impediet naturaliter, ne abſcindatur digitus pedis aut manus, cùm inde non impediatur, ne ipſa maneat & retineat ſuum ſubiectum & debitam diſpoſitionem? In toto corpore dici non poteſt, quia cùm ponatur eiuſdem rationis, & in corpore ſint diuerſæ diſpoſitiones, v g. in corde calor intenſus,qui manui eſſet diſſonus; quomodo ergo ſicut ea qualitas patitur in ſuo ſubiecto, corde v. g. tam intenſum calorem, non etiam eumdem patietur in manu? Si enim phyſicè repugnat cum ea intenſione, vbicumque eſt eam excludet, vel vbicumque admittet; aut certè ſi alicubi non admittit, id non iam ex ipſa ſola, ſed aliunde debebit prouenire. Et hæc argumenta non ſolùm habent vim, ſi qualitas ea ponatur in corpore, ſed fortè adhuc multò maiorem, ſi dicatur eſſe ſpiritualis, & in animo reſidere, & eodem modo, etiamſi ponatur in vtraque parte corporis: ſi in anima ſola; quia tunc minorem videtur habere poſſe repugnantiam cum qualitatibus materialibus; & quod de muſica dixi idem euidenter confirmat; vnde miror, Patri Tannero faciliorem viſam eſſe eam doctrinam, ſi ad qualitatem ſpiritualem recurreret. Si item in toto corpore ponatur,habet eamdem difficultatem quia quæ paulò ante dixi de repugnantia cum diſſona muſica, in quocumque ſubiecto ea qualitas ponatur, locum habent. Video hæc argumenta non eſſe talia,quæ ſolui non poſſint; agimus enim nunc in ordine ad potentiam abſolutam, an ſcilicet talis qualitas repugnet: & difficulter duo contradictoria clara aſſignantur, quæ ex ea qualitate ſequantur. Nihilominùs tamen ea quæ dixi de muſica vel diuiſione, &c. ſatis oſtendunt eſſe accidentale qualitati exiſtenti in mea anima, ſi conſideretur ex natura ſua, quòd qui iuxta me cantat pauſet malè, aut alteram notam cantet quam debuerit, aut quòd duæ voces concurrentes non incipiant ab eadem claui, vt propterea audiri non poſſint à me, audiendæ alioquin, ſi inter ſe concordarent: ea enim concordia eſt valdè accidentalis, perinde ac ſi quis in viſu diceret eſſe aliquam potentiam viſiuam, quæ poſſit videre chartas tres aut quatuor vel colores benè inter ſe ordinatos; eoſdem tamen, ſi paululùm diſcrepent, non poſſe videre, etiamſi illos ante oculos habeat, & cetera omnia ad videndum neceſſaria in ea potentia concurrant; ſanè ea inæqualitas localis ex ſe apparet impertinens ad punctum viſus. & mihi hæc ratio valdè probabiliter ſuadet intentum,ſcilicet repugnare diuinitus talem qualitatem.

Auctoris argumenta fortè maiorem habebunt vim, ſi ea qualitas dicatur ſpiritualis in animo reſidens:

15

ſi autem ponatur in toto corpore, eamdem habet difficultatem.

Hæc argumẽta quidem non ſunt inſolubilia.

Vndè abſolutè concludo,minus probabilius eſſe,non dari hanc qualitatem neque in corpore neque in anima, probabiliorémque eſſe ſententiam Scoti & Durandi, quæ cum ſecunda coincidit: in ea enim nulla alia videtur eſſe difficultas quàm, quòd dos ſic explicata ſit quid extrinſecum. At hoc iam eſt à nobis ſufficienter ſolutum. Eamdem ſententiam etiam problematicè defendit Tannerus ſuprà,quatenus inter illam & hanc vltimam bipartitam non audet ſe determinare, & noſtram fatetur eſſe clariorem & faciliorem;eam ergo amplector,quia ſemper amo claritatem & facilitatem ſententiarum, quando aliunde non cogor vias difficiles intrare.

Concluditur probabilius eſſe, hanc qualitatem ſuperadditã non dari.

Probabilior autem videtur ſententia Septima. 16

SVBSECTIO TERTIA.

De dote ſubtilitatis.

SEcunda corporis dos eſt ſubtilitas, vt poſſit ſcilicet penetrare quælibet corpora: de qua poſſumus etiam quærere, in quo conſiſtat. Diceret aliquis, id à qualitate aliqua intrinſeca capaci eius penetrationis prouenire. Verùm meritò id à S. Thoma & aliis apud Tannetum reiicitur: quamdiu enim in corpore relinquitur quantitas, quæ natura ſua repugnat penetrationi, fieri non poteſt, vt, quantumuis ponantur nouæ qualitates, non ſemper quantitas reſiſtat, & conſequenter non ſit ſupernaturalis ea penetratio reſpectu quantitatis, licet ſit naturalis reſpectu eius qualitatis.

Quæritur in quo conſiſtat ſubtilitas.

Reiiciuntur qui dicunt, eam prouenire à qualitate intrinſeca capaci eius penetrationis

Obiectio.

Dices, à me traditum primo tomo diſp.2.poſſe dari aliquam cauſſam creatam naturalem, quæ in ſe habeat vires producendi aliquem effectum ſupernaturalem ſubiecto, & ſpeciatim dictum, non repugnare aliquam creatam ſubſtantiam,quæ poſſet ponere in vno loco ſimul duo corpora,etiamſi ea penetratio eſſet illis corporibus ſupernaturalis; 17
ergo eodem modo poterit poni aliqua qualitas in corpore beati,quæ habeat naturalem vim ponendi illud corpus in loco alterius,etiamſi ea penetratio ſit eis corporibus ſupernaturalis. Reſpondeo,conceſsâ eâ qualitate,nihil inde contra doctrinam traditam. Nos enim non negauimus poſſibilem eſſe qualitatem,quæ haberet virtutem ſibi connaturalem cauſſandi eam penetrationem; quod ſolum hæc obiectio probat; ſed negauimus qualitatem, quæ efficiat vt ea penetratio non ſit corporibus ſupernaturalis, hoc autem non præſtaret ea qualitas. Imò argumentum ipſum ſupponit, adhuc tunc futuram ſupernaturalem eam penetrationem illi corpori ratione quantitatis. Replicabis, Illud ſubiectum ratione eius qualitatis poſſet habere eam penetrationem, ergo eſſet illi connaturalis. Reſpondeo, eam non futuram connaturalem ſimpliciter; nam licet, attenta vi productiua; ex parte qualitatis eſſet connaturalis, attenta tamen vi receptiua corporum, eſſet ſupernaturalis. Vt enim dixi eo loco citato de viſione, ſupernaturalitas vel naturalitas non attenditur reſpectu cauſſæ efficientis, ſed reſpectu ſubiecti receptiui eius effectus.

Reſpondetur.

Replicatur.

Occurritur.

Vbi aduerte, à Diuo Thoma, Carthuſiano, Valentia

Nota, à D.Thoma. & aliis fieri hic quæſtionem de nomine.

Valentia & aliis fieri hîc quæſtionem de nomine. Negant enim, dotem ſubtilitatis eſſe in ordine ad penetranda alia corpora, non quia negent beatis eam vim penetrandi; expreſsè enim illam omnes ferè concedunt, vno excepto Durando, qui falsò putat eam diuinitus etiam repugnare. de quo egi
18 in Phyſicis. Ideò ergo dotem ſubtilitatis dicit D. Thomas & alij non conſiſtere in ea vi penetrandi, quia cùm negent per qualitatem intrinſecam poſſe eam penetrationem reddi connaturalem, & nomine dotis intelligant aliquid intrinſecum animæ, nolunt eam vim penetrandi, quæ ab extrinſeco prouenit, vocare dotem ſubtilitatis. quod ad vocem pertinet. Quid autem vocent ſubtilitatem ſtatim dicam.

Poſſet ſubtilitas explicari dicendo, auferri beatis quantitatem diſtinctam.
Hoc dici poteſt ſine abſurdo.
Non poteſt tamen hæc ſententia defendi. Primò. Secundò

Aliter poſſet dos ſubtilitatis explicari, ſi diceretur corporibus beatorum auferri quantitatem diſtinctam, quæ ſolùm eam impedit penetrationem. Neque videtur id abſurdum; nam cùm quantitas ſit ſolùm ad impediendam eam penetrationem, commodè fieret, ſi, vbi ceſſat ea ratio, negetur etiam quantitas. Quòd enim aliqui quantitatem ponunt ad diſtinguendas partes materiæ inter ſe, aut eas vbicandas in diuerſis locis, eſt planè improbabile, vt dixi agens de quantitate ſuo loco. Nihilominùs tamen hæc ſententia defendi non poteſt. Primò, quia fortè quantitas non eſt diſtincta à materia. Secundò, quia ſi diſtinguitur, eſt proprietas illius; debet ergo naturaliter emanare à materia. Vt quid enim tam perpetuum miraculum poneremus ſolùm eo fine, ne dicamus, aliquando penetrationem fieri miraculosè? facilius enim eſt dicere, quando beatus penetrat aliquod corpus, fieri miraculum, quàm dicere, ſiue penetret, ſiue non, ſemper eſſe miraculum, ablationem
19 ſcilicet & negationem violentam quantitatis debitæ naturaliter materiæ. Tertiò, quia materia, ablata quantitate, poſſet naturaliter ad punctum ſpatij reduci; ergo beati poſſent naturaliter ad punctum coarctari. quod eſt abſurdum. Nec vllus concedit beatis eam vim, vt vna pars penetret aliam ſui corporis, caput v.g. collum & pectus; id enim eſſet turbare exteriorem pulchritudinem & formam humani corporis ſine vllo prorſus honeſto fine: & verò niſi nouum adderetur miraculum, ſemper caput naturali ſua grauitate deberet deſcendere intra collum, & hoc intra pectus, &c. ob propriam grauitatem. quæ omnia abſurda ſunt.

Tertiò.

Meliùs dicitur, conſiſtere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit.

Meliùs ergo dicitur dos hæc conſiſtere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit. Nec enim obeſt, quòd hoc modo dos videatur eſſe aliquid extrinſecum; iam enim ſuprà dixi id non eſſe inconueniens, maximè cùm ponatur exigentia quædam intrinſeca in ipſis corporibus proueniens formaliter à viſione Dei.

Obiicitur ſatis difficulter.
Reſponſioni occurritur.

Poſſes tamen obiicere, & quidem difficulter, gratis poni eiuſmodi dotem in beatis: cùm enim poſt diem iudicij, quando primùm omnes corpora induent, & dotem hanc acquirent, non ſint exituri extra cælum empyreum, in eo autem habituri ſint corpus facilè cedens inſtar noſtri aëris, non videtur planè neceſſaria eiuſmodi dos. Neque poteſt dici, requiri, vt vnus beatus poſſit penetrare alterius corpora; id enim numquam fiet; nec creditur Deus ad hoc dediſſe auxilium: eſt
20 enim indecens & ſine vlla vtilitate talis penetratio. Neque item Secundò dici poteſt, eam dotem requiri pro die iudicij, quando beati aſcendentes cælos eos ſunt penetraturi. Hoc, inquam, non ſufficit, quia eſto tunc fiat ea penetratio, non tamen proptereà poſteà erit neceſſaria, dos autem non ſolùm ad illum actum tranſeuntem, ſed per modum alicuius permanentis concedi debet, & reuerà ita à Theologis conceditur. Reſpondeo tamen eam dotem concedi, quia fortè corpus, in quo beati ſunt, vt multi dicunt, non facilè cedit. Secundò, vt, ſi velint, poſſint beati penetrare pauimentum ipſius cæli empyrei; ac ceteros cælos perluſtrare; non enim videtur id eis repugnare. Dices, Vt quid exirent è tam iucunda ac pulchra habitatione, ac ſe elongarent à ceteris beatis? Reſpondeo Primò, eos etiam tunc habituros ſpecies impreſſas, vt inde poſſint empyreum & beatos videre; nec ideò ſe ab omnibus elongabunt; poſſunt enim multi ſimul penetrare, vt alia cæleſtia corpora viciniùs contemplentur.

Reſpondetur obiectioni.
Replicatur.
Occurritur.

Reſponſio poteſt eſſe contra Durandum.

Addo tamen, fortè ob hanc rationem haud improbabilem eſſe ſententiam Durandi negantis beatis eam vim penetrandi; nam licet malè id probet, eò quòd putet diuinitus etiam eam repugnare, quia tamen hîc non videtur neceſſaria, poſſet de facto probabiliter negari. Neque per hoc opponeremur communi ſententiæ admittenti dotem ſubtilitatis; nam maior pars auctorum per eam dotem non intelligit vim penetrandi corpora, ſed aliquid aliud, quod nobis etiam licet ad- 21
mittere. Et ſanè haud parum in hac re dubius hæreo. Quid ergo negata ea vi penetrandi conſtituet dotem ſubtilitatis? D.Thomas & alij, de quibus ſuprà, dicunt, ſubtilitatem eſſe ſubiectionem quamdam corporis erga animam, quæ conſiſtat in optima complexione & diſpoſitione corporis, remotis omnibus ſuperfluitatibus & intemperie: per quam complexionem rectè diſponitur ad perfectiſſimam informationem animæ. Ego non dubito, corpus habiturum talem complexionem & diſpoſitionem; non puto tamen eam commodè explicari per vocem *ſubtilitas*, nam ſiue corpus ſit frigidum ſiue calidum, non ideò dicitur magis aut minùs ſubtile; magis ad ſignificationem Latinam acceditur, ſi videatur negari carentia humorum craſſorum; hoc enim nos vocare ſolemus ſubtile; opponitur enim huic voci *craſſo* aut *pingui*. Verùm in hoc ſenſu damnati haberent etiam ſubtilitatem, licet non vocaretur in eis dos. quod ipſum videtur abſurdum.

Negata vi penetrandi, ſubtilitatis dotem conſtituet ſubiectio quadam corporis erga animam, quæ conſiſtat in complexione optima.
Sed per vocem ſubtilitas non benè explicatur hæc complexio.

Sententia Durandi conuenienter explicatur.

Fortè conuenientiùs loquitur Durandus, dum ſubtilitatem corporis conſtituit in acumine ſenſuum ex perfecta organorum diſpoſitione & præſtantia, excluſis omnibus craſſis humoribus; proueniente. Dico *conuenientiùs*; nam, iuxta com-
munem acceptionem, nobiliores operationes ſenſuum & phantaſiæ (vnde etiam deriuantur ad intellectum operationes delicatiores & acutiores) vocamus etiam ſubtiliores. Pro qua ſententia Tannerus ſuprà citat Albertum in 4. diſt. 44. quæſt. 5. vbi ait: *Corpora beatorum vocantur ſubtilia, quoniam fomes, craſſities; & alia ignobiles proprietates erunt eis ablata, etſi nihilominus replebunt locum.* Hæc tamen verba non tam ſunt pro explicatione Durandi quàm pro priori P. Valentiæ, D. Thomæ & Carthuſiani: in his enim verbis nihil dicit Albertus de acumine ſenſuum; ad quam Durandus recurrit. Verùm totum hoc ad quæſtionem de voce ſpectat; ſolùm de re illud, an poſſint penetrare alia corpora. de quo iam dixi quid ſentiam. 22

SVBSECTIO QVARTA.

De agilitate.

Scotus & Durandus aiunt, agilitatem prouenire ex ſola vi naturali animæ, ablata grauitate corporis. Hæc doctrina à docentibus grauitatem eſſe qualitatem ſuperadditam poteſt defendi.

TErtia dos eſt agilitas, id eſt vis celerrimè ſe quocumque mouendi. Quæritur autem vnde ea proueniar. Scotus & Durandus dicunt prouenire ex ſola vi naturali animæ, ablata grauitate corporis Quæ doctrina in ſententia docente, grauitatem eſſe qualitatem ſuperadditam, haud ita difficulter defendi poſſet; nam ea grauitas non eſt annexa materiæ primæ; eam enim non habet ignis & aër, etiamſi conſtent eadem materia; aliunde autem ipſa anima rationalis, cùm ſpiritualis ſit, non videtur exigere eam grauitatem, diſpoſitiones verò, quæ in corpore beati erunt, vtpotè valdè perfectæ & ſubtiles, vt diximus paulò antè, fortè nullam grauitatem habebunt. quod explicare poſ-
23 ſumus ex his quæ in aliquibus hominibus nunc de facto videmus; ita enim agiles & veloces ſunt, vt videantur aëream habere naturam. Noſco vnũ, qui vno ſaltu currum ordinarium tectum tranſilire poteſt; alterum, qui menſam tribus vlnis longam, plenam cibis & poculis, nihil penitus in ea mouendo, tranſiliebat, nullum impetum præuio aliquo curſu accipiendo, ſed immediatè ſe iuxta menſam eleuando, in alteram ſe proiiciebat partem. Si ergo in corpore adhuc per peccatum vehementer deprauato tanta leuitas reperiri poteſt; cur non meritò in illa cæleſti patria, vbi ſubtiliſſimæ ac perfectiſſimæ futuræ ſunt diſpoſitiones, vbi nullus contrarius terreus aut craſſus humor, non intelligemus vel abeſſe omnem grauitatem; vel certè ferè omnem, vix vllo alio miraculo interueniente, quàm quòd in eo corpore perficiendo interceſſit? Quòd ſi adhuc poſt omnes eas diſpoſitiones aliquid manſit de grauitate, facilè poſſumus dicere id à Deo ob maiorem beatorum agilitatem denegatum; neque in hoc magnum interuenire miraculum: ex quo capite ego ſatis probabilem reputo eam Durandi ſententiam, quam Tannerus, vt per ſe falſam, nullo propoſito argumento immeritò reiicit.

In auctoris principiis, quæ negant grauitatem diſtinctam, non ita defenditur Scoti doctrina.

In principiis verò noſtris, quibus negaui grauitatem diſtinctam, haud ita facilè videtur res hæc poſſe defendi: nam ſi grauitas non eſt diſtincta à corpore, ergo non poteſt corpus manere ſine ea grauitate. Nihilominùs tamen adhuc locus eſt pro ea ſententia. Nam licet ego non admiſerim qualitatem diſtinctam à ceteris aliis, quæ grauitas ſit;
24 non tamen propterea dixi, eam eſſe identificatam cum ſubſtantia materiæ primæ aut animæ rationalis: & quidem de materia, res eſt certa ex paulò antè dictis; eſt enim eiuſdem ſpeciei in nobis & in igne; in hoc autem non eſt grauis, ergo non eſt natura ſua identificata illi grauitas; id ipſum dico de anima rationali; ſine dubio enim anima rationalis ſeparata non eſt grauis. Dixi ergo ea diſputatione de grauitate probabile eſſe, illã conſiſtere in certo temperamento primarum qualitatum, & aliarum etiam ſecundarum; quod exigit locũ altiorẽ vel demiſſiorẽ. Quæ doctrina inde confirmatur, quòd eadem ſubſtãtia aquæ, ob mutationem temperamenti quando congelatur, ſupernatat ſupra ſeipſam nõ congelatam; ex hac ergo doctrina poſſumus facilè dicere, tale eſſe temperamentum corporum beatorum, vt nullo modo aut certè parum valdè grauitent; hoc autem ipſum parum poſſe impediri in actu ſecundo à Deo ſubtrahente concurſum ei grauitati, ne producat motum deorſum. quod vltimum docet Tannerus dub. 6. n. 63.

Auctor docet, probabile eſſe, grauitatem conſiſtere in certo temperamento primarum qualitatum.

D. Thomas & alij dicũt, agilitatem prouenire à qualitate ſuperaddita beato.

D. Thomas & alij communiter docent, agilitatem prouenire à qualitate quadam ſupraddita beato, & ex vi ſupernaturali motiua, qua beati poſſunt non ſolùm progreſſiuè, ſed motu ſimplici ſeipſos quocumque velint transferre velociſſimè. In hac ſententia illud mihi difficultatem facit, quòd ad impediendum, ne corpus grauitet, non eſt neceſſaria talis qualitas, vt paulò antè explicatum eſt; ablata autem corporis grauitate anima videtur habere naturalem vim mouendi illud velociſſimè, ergo neceſſaria non eſt ea qualitas. Probo antecedens; nam anima ſeparata, iuxta probabiliorem opinionem, mouere ſe poteſt velociſſimè ad ſimilitudinem Angelorum; ergo ſi vnitur corpori, à quo non grauetur, poterit illud ſecum trahere ea ſumma velocitate; & licet dicamus, in corpore non poſſe ea velocitate ſe mouere, quia plus eſt ſe ſimul & corpus trahere, quàm ſe ſolam, etiamſi corpus illud non grauet; licet hoc ita ſit, non propterea videtur neceſſaria vlla qualitas; ſufficiet enim vis ſupernaturalis à Deo addita per extrinſecam aſſiſtentiam ad talem motum. Non enim neceſſum eſt eas qualitates ponere, quando non ordinantur niſi ad effectus quaſi extrinſecos, & non ſemper faciendos, ſed fortè rarò: vt quid enim poſt diem iudicij tam frequens erit motus ille adeo velox?

25 *Habet & hæc ſententia ſuam difficultatem.*

Probabiliter tamen defenditur ob cõmunem auctoritatem. Reſpondetur oppoſita paulò antè difficultati.

Nihilominùs tamen propter communem rationem & auctoritatem probabiliter eam qualitatem defendimus. Ad rationem autem in oppoſitum immediatè antè propoſitam dico, connaturalius eſſe, vt quando aliqua potẽtia eleuatur ad aliquos actus, compleatur per comprincipium ſibi intrinſecum, ſi in eo ponendo non ſit aliqua difficultas aliunde: atqui in ponẽda qualitate natura ſua productiua motus velociſſimi nulla difficultas eſt; 26
etenim videmus, impulſum impreſſum globo ab igne exiguo talem eſſe, vt inſtantaneè propè grauiſſimum pondus globi ad remotiſſimum ſpatium producat; cur ergo non poterimus ſimilem concipere qualitatem aliquam talis naturæ, vt poſſit beatus per eam ſibi imprimere impetum ſimilem, aut ſine impetu motum; quæ tamen qualitas ſit ſubordinata voluntati beati? Et hinc apparet diſcrimen inter hanc dotem & ſubtilitatem, de qua paulò antè; nam ibi manente quantitate, quæ per ſeipſam repugnat penetrationi, non poteſt eſſe vlla qualitas, quæ efficiat, vt ea penetratio ſit naturalis ei quantitati; ergo ob illum finem non poteſt poni talis qualitas: at in ordine ad motum nulla eſt difficultas; nam corpus, etiam retẽta grauitate in actu primo, poteſt ab extrinſeco ſine miraculo per fortius agens in altum proiici, aut linea recta velociùs aut tardiùs, prout fuerit vis ſeu impetus impreſſus; ergo rectè pro hac agilitate poſſumus ponere vnam qualitatẽ inſtar impulſus productiuã eius motus, etiãſi corpus eſſet grauiſſimũ; vt in globo centũ librarũ ab exiguo puluere accẽſo è magno tormento emiſſo manifeſtè conſtat. vbi ſine dubio non intercedit vllum miraculum.

Diſcrimen inter agilitatem & ſubtilitatem.

Dubium, quod occurrere poteſt occaſione huius difficultatis.

Illud fortè poſſet in dubium verti occaſione iſtius difficultatis, de quo non video ab aliis mentionẽ fieri, cùm grauitas corporum ſit reſpectiua in ordine ad alia; & aſſer, qui per aërem cadit, nõ cadit infra aquam; imò multi probabiliſſimè putent, quibus ego libenter acquieſco, ſi extra concauum 27
lunæ, id eſt ſupra cælum empyreum, ponerentur lapis & pluma, v.g. tunc nec infra nec ſupra plumam lapidem conaturum, ſed vbi primùm poſitus eſſet manſurum, & inde ab alio agente ſine difficultate ad hanc vel illam partem mobilem futurũ.

An,

An inquam, hoc ſuppoſito, corpora beatorum, etiam ablata omni dote agilitatis, ſint in cælo empyreo futura grauia; vel quia iam ibi extra concauum lunæ non habet locum grauitas & leuitas; vel quia fortè illud corpus inſtar aëris futurum ibi; nec ſit grauius nec leuius corporibus beatorum; vnde naturaliter etiam poſſent ſe è pauimento cæli in alterū eleuare, & in medio ſiſtere pro ſuo libitu, perinde ac poſſemus in aëre, caſu quo ille eſſet eiuſdē omnino grauitatis nobiſcum.

Reſpondetur. In re dubia quid ſentiat auctor.

Fundamentum, cur putet corpora beatorum etiam ex natura ſua in cælo empyreo non grauitare.

Reſpondeo, rem mihi eſſe dubiam quoad factum; nam quoad poſſibilitatem non dubito ita poſſe contingere; & hinc (ſi diuinare licet) propendeo magis, vt credam ita fieri, & planè non grauitare etiam ex natura ſua ibi corpora beatorum. Fundamentum eſt, quia cùm Deus habeat in ſua omnipotentia corpora diaphana facilè cedentia, eiuſdem ſine dubio grauitatis cum corpore humano; quæ enim in tali corpore naturaliter poſſibili repugnantia? probabiliſſimum eſt, ipſum de facto tale corpus produxiſſe, vt ſic magis naturaliter fieri poſſet motus ille velox corporum beatorum, & poſſent non ſolùm in pauimento cæli empyrei, ſed altius & pro libitu ſe ſiſtere.

28

Alia iſtius ratio.

Secundò inducor in hanc ſententiam ex alio capite, quòd ſcilicet eis corporibus poſitis extra concauum lunæ, vbi ordinem elementa non ſeruant, ceſſet omnis grauitatio & leuitatio. Sed de hoc fuſiùs in libris de Generatione, eſt enim difficultas etiā communis ad corpora non beata, ſi ibi ponerentur.

SVBSECTIO QVINTA.

De claritate, quarta beatorum dote.

Claritas beatorum, dos ceteris facilior, conſtitui poteſt in qualitate poſitiua lucida in corporibus beatorum recepta.

QVarta corporis dos eſt claritas, quæ facilior videtur ceteris; nam conſtitui poteſt in qualitate poſitiua lucida in corporibus beatorum recepta; & probatur ex locis initio ſectionis citatis; duæ tamen vel tres circa hoc moueri poſſunt difficultates. Prima eſt, an ea lux ſolùm terminetur in corpore beati; ſicut de facto manus eſt lucida, quando illuminatur à ſole, ſeu terminat lucem ſolis; an verò etiam ſit lux in ipſo corpore exiſtens & independens ab altera luce, à quā producatur.

Reſponſio.

Reſpondeo, hoc ſecundum videri probabilius; nam primo modo etiam nunc noſtra corpora ſunt lucida, quando ſunt in lucido loco; debet ergo illis propria concedi lux; non emendicata à luce exiſtente in corpore cæleſti.

Secunda difficultas, quāta ſit futura lux beatorū.

Secunda difficultas, quanta ea ſit futura. Reſpondeo, eam maiorem & minorem, iuxta meritorum diuerſitatem, quod inſinuauit Paulus, 1. ad Corinth. 15. ſuprà citatus, *Stella à ſtella differt in claritate; ſic & reſurrectio mortuorum*, quantum autem quilibet in particulari habiturus ſit, dicere non poſſumus, quia nec de quantitate meritorum nobis conſtat, nec de luce reſpondente meritis.

Tertia, an beatorū corpora ſint futura diaphana.

Negat Tannerus, Scotus, Durandus. Prima eius ratio.

29

Tertia difficultas eſt, an corpora illa ſint futura diaphana, ita vt interior organizatio videri perfectè queat. D. Thomas in Supplem. q. 55. art. 1. ſecutus D. Auguſtinum & Gregorium, affirmat: idem etiam ſentiunt multi alij: contrarium defendit Tannerus ſuprà num. 61. cum Scoto & Durando. Rationem reddit, quia ſingulæ partes corporis retinebunt ſuum colorem; omnis autem color cauſſat opacitatem. Hæc tamen ratio non admodum vrget, quia videmus topazium ſimul retinentem colorem flauum, & diaphaneitatem ſufficientem, vt in oppoſitam partem totus videatur: quòd ſi in medio eſſent alij colores rubri virides, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubiè videri poſſent, & ſimul totus lapis, etiamſi ſat craſſus.

Secunda.

Secundò arguit, quia ipſa etiam lux non eſt viſibilis niſi in corpore aliquo terminato & opaco, ergo. Sed neque hoc argumentum vrget, quia in cryſtallo alioqui valdè diaphanâ terminat lux viſum, maximè quando habet varios angulos.

Tertia.

Tertiò arguit, quia decentior & optabilior eſt aſpectus corporis humani, ſecundùm externam tantùm ſuperficiem; nam varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confuſionem parient in viſu quàm delectationem.

Soluitur.

Magis appetibile, videre interiorem hominis compoſitionem, quàm ſolam externam ſuperficiem.

30

Sed neque hoc argumentum vrget; nam ſicut gratis aſſumitur illud antecedens, ita facilè negatur. Ego potiùs contrarium dixerim: fortè enim, excepta facie, vbi propter varietatem externæ ſuperficiei, & maximè oculorum, magna apparet pulchritudo, reliquum corpus ex vniformi ferè carne contectum non adeò videtur oculos delectaturum, ac ſi ſimul & purpurantes venæ veluti humanæ arboris ordinatiſſimi ac delicatiſſimi rami inter carnis vnigenum colorem varietatem viſui, admirationem etiam pariant phantaſiæ; ſi oſſium veluti arboris eiuſdem ſolidiores baſes; ſi ſenſuum admirabiles officinæ; ſi cordis in centro ſedes, veluti generalis quædam ſcaturigo, vnde ſanguineus liquor per totius corporis canales diffuſus ſpiritus vitámque partibus omnibus quantumuis remotioribus ſubminiſtrat; ſi articulorum compages; ſi neruorum tenaciſſimi nodi, quibus haud mirabiliter minùs quàm fortiter tot ac tam variæ partes ita inter ſe connectuntur, vt flectantur, flectuntur, vt non diſſoluantur: ſi hæc, inquam, in paruo corpore, veluti totius orbis epilogus breuis, oculis diſtinctè conſpiciantur, quis inde confuſionem timeat, non ingentem ſperet potiùs voluptatem?

Affirmatiua ſentētia probabilior.

Ratio experientia roborata.

In hoc puncto probabilior mihi videtur, ob auctoritatem trium talium Eccleſiæ Doctorum, Auguſtini, Gregorij & Thomæ, & maioris etiam partis Scholaſticorum, affirmatiua ſententia, quam benè Suarez diſp. 48. ſect. 2. propugnat, quàm adhuc vrgeo manifeſta experientia; nam certum eſt, carnem noſtram multum valdè habere de diaphaneitate: ſi enim quis parum applicet ad candelam digitos, maximè verſus extremitatem, videbit ſanè totos permeari luce, ac reddere iucundiorem longè aſpectum, quàm ſi ſolùm ſecundùm ſuperficiem conſpiciantur; ergo cùm in cælis & ab 31
humoribus craſſioribus & opacis longè ſint futura liberiora corpora, ac proinde in ſe eatò magis diaphana, lux item incomparabiliter maior & fortior, valdè probabile eſt, carnem futuram diaphanam.

Quomodo oſſa poterunt eſſe diaphana.

Quoad oſſa verò licet non ita connaturaliter, ob eorum maiorem opacitatem, tamen haud difficulter etiam idem ibi intelligitur; nam durities per ſe non opponitur diaphano; videmus enim cryſtallum duriſſimam, admodum tamen diaphanam: poterit ergo Deus per omnem illarū partium lucem producere, quo ipſo reddentur diaphanæ.

Limitatio quadam.

Addo tamen, eum aſpectum partium interiorum non futurum ita diſtinctum & clarum, ac ſi planè eſſent opacæ, & viderentur ſolùm ſecundùm vltimam ſuperficiem; & hoc ipſum dico etiam de vltima ſuperficie carnis, non videndam ita albam, ac ſi ibi ſiſteret viſus. Et hoc de argumentis primis duobus Patris Tanneri; nam licet color non impediat omnino diaphaneitatem, vt in topazio apparet, nihilominùs tamen aliqualiter impedit & facit, vt nec tam intenſus appareat in ſe, nec quæ intra illum ſunt ita diſtinctè videantur, ac ſi eſſet expers coloris; imò totum hoc

XX 3 dicendum

Digitized by Google

dicendum eſt independenter à corporibus diaphanis: quandocumque enim corpus aliquod in ſuperficie reflectit lucem, vt lamina aurea, argentea, nigra, etiam leuigata, viſus quidem maiorem capit ex eo aſpectu voluptatem, quia lætiorem
32 colorem videt; tamen non videt tam flauum in auro, tam nigrum in lamina, ac ſi ſolos videret eos colores ſine reflexione lucis. Video quidem pro beatis facilè huic difficultati poſſe occurri, ſi dicatur, Deum confortare viſum, vt tam diſtinctè quodlibet ex illis obiectis videat ſimul ac ſi vtrumque ſeorſim videret. Fateor ex hoc capite, non fuiſſe neceſſariam eam quam addidi huic ſententiæ limitationem; nihilominùs illam probabilem puto, quia, vt inſinuaui, ea ipſa attemperatio ſplendoris & coloris facit gratiorem aſpectum; & ſaltem ob hanc rationem, vt voluptatem maiorem habeant beati, relinquet Deus viſum ſuo curſui naturali. Quòd ſi tamen adhuc putet quis, melius forè omnia videre in ſumma intenſione, ac ſi ſeparata apparerent, non illi admodum reſiſtam, nec pro hoc puncto timebo multiplicare ibi aliquod miraculum, vbi Deus in ſuorum gratiam videtur totas ſuas diuitias & omnipotentiam profundere.

Occurritur obiectioni.

SVBSECTIO SEXTA.

An ea claritas ſit futura ſupernaturalis.

An claritas corporũ beatorum futura ſit ſupernaturalis. Negat Tannerus.

QVæritmus, an ea lux futura in corporibus beatis ſit ſupernaturalis in ſubſtantia, an naturalis. Magis propendet Tannerus num. 62. vt neget, quia Scriptura de claritate corporis Chriſti in transfiguratione dicit ſplenduiſſe tamquam ſolem; ergo claritas eius fuit eiuſdem rationis cum ſplendore naturali ſolis. Tum quia viſus, qui de vtraque luce iudicabit, vtramque videbit eodem modo, ergo vtraque erit naturalis. Tum quia
33 non facilè apparet, quomodo obiectum ſenſus externi poſſit eſſe ſupernaturale, in contrarium propendet Richardus: quem P. Suarez ea diſput. 45. ſect. 2. ſequitur.

Affirmat Richardus & Suarez. Poſſibilis eſt lux ſupernaturalis. Dubium eſt, vtrùm de facto talis lux detur. Reſpondetur argumentis oppoſitis.

Ego primum dico, non repugnare talem lucem, vt in ſimili oſtendam infrà, dum de obiectis ſenſuum agendum erit; in hoc puncto recedo à Tannero, qui & poſſibilitatem talis lucis negare videtur. Secundò dico, vtrùm de facto illa talis lux detur, valdè eſſe dubium: neque argumenta P. Tanneri vrgent. Ad primum de Scriptura reſpondetur ibi denotari ſimilitudinem aliquam, non verò propterea dici fuiſſe eiuſdem omnino rationis eam lucem cum ſolari. Certè, etiamſi fuiſſet ſupernaturaliſſima, non habuiſſet Scriptura pro nobis aliquid, cui meliùs eam compararet quàm ſoli. Secundò reſpondeo, fortè in Chriſto non fuiſſe eiuſdem rationis lucem cum eâ quæ in beatorum corporibus erit; nondum enim oculi Apoſtolorum eleuati erant ad ſupernaturalem lucem; & ſatis fuit ad oſtendendam illis beatitudinis ſimilitudinem, induiſſe Chriſtum lucem ſolarem, etiamſi poſteà in cælo aliam ſpecie diuerſam, quia & ſupernaturalem, habiturus ſit.

Ad ſecundum argumentum reſpondeo, licet viſus quaſi eodem modo vtramque lucem videat, non ſequi, vtramque eſſe eiuſdem rationis aut ſpeciei, nam etiam eodem modo videt albedinem & nigredinem, & tamen non propterea hæ ſunt
34 eiuſdem ſpeciei. Nec etiam obeſt, quod viſus non iudicet, an ſit ſupernaturalis ille color; id enim non pertinet ad viſum: ſicut enim viſus non iudicat, an color ſit accidens, an ſubſtantia, nec propterea non videt accidens; ita dico de ſupernaturalitate. Ad tertiam ſatisfactum eſt iam ſuprà.

Soluitur ratio Richardi & Suarij.

Pro Richardo & Suario non etiam video argumentum quod vrgeat, niſi fortè, quòd expediens videatur, vt Deus oſtentet ibi eas ſpecies varias ordinis ſupernaturalis. Hæc tamen non eſt ratio vrgens, ſed congruentia, quæ facilè negatur à Tannero; & propterea nos infrà agentes de obiectis ſenſuum magis propendebimus ad negandum de facto vllum accidens ſupernaturale materiale, quod ad lucem etiam extenditur. Aduerto tamen in hoc puncto, haud ita conſequenter videri aliquos proceſſiſſe; cùm enim cenſeant: quandocumque potentia elicit actum ſupernaturalem circa obiectum ſupernaturale, debere habere non ſolùm ſpecies ſupernaturales, ſed etiam complementum ſupernaturale ex parte potentiæ; & in oculis non poſuerint vllum habitum aut qualitatem ſupernaturalem eos eleuantem ad videndam lucem ſupernaturalem, videntur deſeruiſſe ſuum principium. Fortè reſponderent Primò, per auxilium extrinſecum eleuat oculos etiam ex parte potentiæ. Verùm hæc doctrina etiam ipſis eſt minùs conſentanea; nam ea eleuatio licet diuinitus fieri queat, connaturaliter tamen ad actus frequenter & quaſi perpetuò repetendos debet ex parte potentiæ fieri per qualitatem intrinſecam: ob quam rationem & lumen gloriæ & habitus omnes virtutum ponuntur ab iis & omnibus aliis Doctoribus: ergo cùm oculus ſit in perpetuo eius 35
lucis conſpectu, deberet habere qualitatem ſupernaturalem eleuantem, vel certè non eſt dicendum, colorem illum eſſe ſupernaturalem; vel denique fatendum, poſſe actum eſſe ſupernaturalem, etiamſi ſola ſpecies eleuans ſit ſupernaturalis, vt oſtendi fusè in materia de viſione contra nonnullos.

Notatio contra aliquos.

Reſponſio Prima, eiuſque ſolutio.

Secunda reſponſio.

Secundò reſponderi poteſt ex iiſdem auctoribus, eam viſionem naturaliter poſſe fieri ab oculo, ideóque actum viſionis non eſſe ſupernaturalem; probant autem id Primò, quia ſi naturaliter nullo modo videri poſſet ab oculo, ergo nec diuinitus. Patet conſequentia; nam potentia non poteſt eleuari ad videndũ obiectũm, quod aliquo modo non continetur ſub naturali obiecto ipſius potentiæ, ergo naturaliter illa lux, debet poſſe videri, ſi autem naturaliter videtur, ergo non eſt neceſſarius vllus actus naturalis, nec principium eleuans. Quod argumentum ampliùs ego vrgeo ex differentia quæ eſt inter intellectum & viſum; nam intellectus cùm ſit capax cognitionis abſtractiuæ & intuitiuæ, poteſt diuinitus eleuari ad videndum obiectum quod naturaliter non poterat videre; poterat tamen abſtractiuè cognoſcere, per quod ſufficienter illud continetur intra obiectum intellectus. At viſus cùm ſolùm ſit capax cognitionis intuitiuæ, non poteſt eleuari ad videndum obiectum, quod naturaliter non poteſt videre; alioquin planè extraheretur ab obiecto ſuo naturali.

Confirmatio ex differentia inter viſum & intellectũ.

Hæc tamen doctrina mihi non placet; nam 36
oſtendi in materia de viſione Dei, & in præſenti clariùs conſtat, non ſequi vllo modo duo contradictoria, ex eo quòd vna potentia viſiua eleuetur ad videndum obiectum, quod naturaliter attingere non poterat: dentur enim ea contradictoria. Dices, Extrahitur potentia à ſuo obiecto, vt ſupponimus, & non extrahitur; quia ſi illud cognoſcit, ergo eſt obiectũ illius. Verùm hîc fortè eſt aliqua æquiuocatio; dico enim, extrahi à ſuo obiecto naturali,

Reiicitur reſponſio alia. Poteſt diuinitus potentia cognitiua eleuari extra ſuum obiectũ naturale. Obiectio. Solutio.

naturali, non tamen à ſupernaturali; hæc certè non ſunt contradictoria; ſicut in ſententia eorum contra quos ago & communi, dum eleuatur aqua ad productionem gratiæ, extrahitur à ſuo termino naturali, non à termino ſupernaturali. Quoad hanc enim formam arguendi & contradictoria eadem eſt ratio, ſiue loquamur de potentia reſpectu obiecti, ſiue de cauſſa reſpectu termini; quare autem hinc non ſequatur, auditum poſſe eleuari ad vidēdum, & viſum ad audiendum, ſuo loco dixi, & oſtendi difficultatem eſſe communem omnibus.

Secundò reiicitur ea ſolutio.

Secundò, diſplicet in hoc puncto ea ſolutio, quia cùm eius auctores dicant, obiectum ſupernaturale non poſſe attingi debito modo niſi per actum ſupernaturalem, & differentiam cognitionis naturalis à ſupernaturali ex ſolo obiecto deſumant, iam ponunt hîc vnum obiectum, lucem ſcilicet ſupernaturalem, quæ clarè & diſtinctè videri poteſt
37 ab oculo per actum naturalem: vnde etiam corruit ratio ipſorum ad probandum, non poſſe gratiam clarè & intuitiuè ab intellectu cognoſci per actum naturalem. Sicut enim viſus ſe habet ad colores, ita intellectus ad alia entia; ergo ſicut viſus poteſt naturaliter diſtinctè videre rem ſupernaturalem, ita etiam poterit intellectus gratiam ſupernaturalem, & eodem modo de voluntate dicam; vel ergo debent admittere, eam lucem non poſſe videri niſi per actum ſupernaturalem, vel certè deſerere aliam vniuerſalem doctrinam, quòd nullum obiectum ſupernaturale tangi poſſit proportionatè à potentia naturali.

Tertia reſpōſio pro aduerſariis reiicitur.

Tertiò reſponderi poteſt, illam lucem, etiamſi non ſit connaturalis corpori humano, eſſe tamen ſimpliciter naturalem & inferioris ordinis; cùm ſit corporea. Verùm in hac ſolutione fortè hi ſibi contrarij ſunt; dixerant enim priùs illam lucem talem eſſe, vt non poſſit vlli corpori eſſe connaturalis, nec ab aliqua forma corporea fluere vt proprietatem illius; hoc autem eſt formaliſſimè eam ſimpliciter eſſe ſupernaturalem. Quòd verò inſinuat, eſſe inferioris ordinis & materialē, ideóque non poſſe eſſe ſupernaturalem, faciliùs reiicitur.

Lux illa non eſt naturalis & inferioris ordinis.

Primò, quia multi, & paſſim maximè in materia de Euchariſtia, agnoſcunt res materiales, quæ tamen in ſubſtantia ſunt ſupernaturales, vbicationem Chriſti Domini, conſeruationem accidentium ſine ſubiecto. Ratio verò eſt clara pro me; nam cùm ſupernaturalitas accidentis in eo conſiſtat, quòd non ſit vlli naturæ connaturalis, certè ſi lux nulli corpori naturali, ſeu nulli naturæ eſt connaturalis,
38 formaliſſimè erit eo ipſo ſupernaturalis. Vlterior huius ratio eſt, quia ſicut accidētia ſpiritualia ſunt ſupernaturalia, quia ſunt ſuprà exigentiam ſubiecti ſpiritualis, cur non materialia aliqua accidētia poterunt eſſe ſupra exigentiam ſubiecti materialis, & ſic eſſe etiā ſupernaturalia? ſicuti enim ſe habet forma materialis ad ſubiectum materiale, ita ſpiritualis ad ſpirituale; & è cōtrario. Illud de ſuperioritate ordinis petit principium; nam eo ipſo quòd res ſit ſupernaturalis, licet in perfectione ſit longè minor, dicitur eſſe in altiori ordine: quo ſenſu ea etiā lux materialis erit in altiori ordine, ſicuti eſt vbicatio Euchariſtica, etiamſi ſit infinities propè minùs perfecta quàm animæ ſubſtantia; quæ tamen eſt naturalis, & ex hoc capite in inferiori ordine.

Etiam accidentia materialia poſſunt eſſe ſupra omne ſubiectum.

Lux illa ſi eſt in ſubſtantia ſupernaturalis, intuitiuè ab oculo per actum naturalem non videtur.

Videtur ergo probabilius dicendum, caſu quo lux illa ſit in ſubſtantia ſupernaturalis, non poſſe videri intuitiuè ab oculis niſi per actum ſupernaturalem, & conſequenter quia nullum habemus fundamentum ad tribuendos actus ſupernaturales in ſubſtantia ſenſibus externis, probabilius eſſe, lucem illam eſſe naturalem.

Obiectio.

Dices, à me alibi traditum, obiecta ſupernaturalia ſemel exiſtentia poſſe actu naturali cognoſci; ita enim docui, actus ſupernaturales angelicos liberos ab ipſis Angelis eos habentibus cognoſci naturaliter ex ſuppoſitione quòd ſint, ergo eodem modo lux illa, etiamſi ſupernaturalis ſit, & ex hoc capite non poſſit videri, niſi ſuppoſito vno miraculo; nihilominùs tamen ſimpliciter per actum naturalem videri poterit. 39

Solutio.

Reſpondeo, in actibus noſtris, vbi eam doctrinam tradidi, ſpecialem eſſe rationem; nam anima videtur habere ius naturale, vt ſciat quid faciat liberè, ideò, ſuppoſita exiſtentia ſuorum actuum, poteſt eos naturaliter cognoſcere; at in viſu non poteſt eſſe ratio quare dicamus illum habere ius ad videndum eum colorem.

Confirmatio.

Confirmo, quia ſpecies illæ emiſſæ ab ea luce ſine dubio erunt eiuſdem rationis & ordinis cum ipſa, ergo erunt ſupernaturales; ergo non poteſt naturaliter videri illa qualitas.

Limitatio.

Addo tamen iuxta aliquam ſolutionem, quam inſinuaui ea diſputatione de ſupernaturalitate, poſſe probabiliter ſuſtineri in meis principiis, eam viſionem eſſe naturalem; nam in primis obiectum ſupernaturale capax eſt terminandi actum naturalem, vt ſuppono; aliunde autem non apparet vrgens ratio, quare dicamus ibi viſionem eſſe ſupernaturalem: non enim vt aliquid ſit ſupernaturale ſufficit, quòd illud pendeat veluti à termino, quale eſt obiectum, à te ſupernaturali, vt dixi eo loco. Poteſt ergo vtraque doctrina in noſtris principiis problematicè probabiliter defendi, licet in principiis eorum, quos paulò antè refutaui, neceſſariò videatur dicendum, ſi ſupernaturalis ſit ea claritas, fore vt non poſſit naturaliter videri.

Problematicè vtrumque poteſt defendi. 40

SVBSECTIO SEXTA.

Duo alia dubia circa eam lucem expediuntur.

Primum dubium. Illa lux eſt effectiuè à ſolo Deo.

PRimum ſi de cauſſa illius, à quo ſcilicet ea efficienter procedat. Reſpondeo cum P. Suario, Richardo, Durando, & aliis, à ſolo Deo; quia nullum eſt fundamentum ad dicendum, eam contineri efficienter in viſione beata, aut in lumine gloriæ: hoc enim non ideò vocatur lumen, quia ſit lux aliqua formaliter, ſed quia eſt productiuum viſionis claræ. Quæ ratio aliena omnino eſt à claritate & luce materiali: neque item poteſt dici contineri naturaliter in ipſa animæ ſubſtantia; hæc enim ſi eam lucem contineret, in nobis aliquo modo produceret; ergo ſolus Deus eſt illius cauſſa. Addit Suarez probabile eſſe, à ſolo Deo immediatè eam lucem produci in Chriſti corpore, & ab hoc in ceteris beatis, eò quòd Philip. 3. dicat Apoſtolus de Chriſto: *Reformabit corpus humilitatis noſtræ, configuratum corpori claritatis ſuæ.*

Et quidem immediatè in omnibus beatis, non in ſolo Chriſto.

Ego tamen probabilius puto, immediatè à Deo in omnibus beatis id fieri; nam cauſſalitas ea phyſica non auget dignitatem Chriſti; ſat is enim eſt, quòd ipſe ſit meritoria cauſſa eius lucis & aliorum noſtrorum præmiorum, aliunde autem valdè multiplicarentur miracula: ea enim productio ex vno corpore in tot ac tam diſtantibus ſine dubio eſſet miraculoſa. Adde, ob eamdem rationem debere dicere Suarium, agilitatem ceteráſque dotes corporum beatorum produci phyſicè ab eis, quæ in corpore Chriſti reſident: cur enim magis lux produceretur phyſicè quàm cetera ornamenta? 44

Euaſio præcluditur Primò.

Reſpondebis, quia lux eſt diffuſiua ſui; quod non habent aliæ qualitates. Sed contrà, quia in primis cùm

ea lux ſit diuerſæ ſpeciei ab hac noſtra, non conſtat nobis, an ea etiam natura ſua habeat eam vim diffundendi ſe. *Secundò.* Secundò, etiamſi ſit diffuſiua ſui, non tamen in diſtanti ſine medio. Quod argumentum videtur habere maiorem vim in ſententia Suarez, qui ſæpè inſinuat, non eſſe corpus per quod poſſit tranſmitti, vnde ait beatos habere capita in vacuo; quomodo ergo tunc niſi miraculosè illuc veniret ea lux? *Tertiò.* Tertiò, quia cum ea ſit eiuſdem rationis in Chriſto & in aliis, licet in Chriſto longè intenſior; ſicuti ex vno beatiore non ſe diffundit naturaliter in alium habentem minùs de ea luce, ita nec ex Chriſto ſe diffundet in alios, niſi miraculosè in vno caſu impediatur, in altero verò non. *Quartò.* Quartò; quia ea vis vt ſimul & ſemel in innumeris propè beatorum corporibus operetur, & quidem valdè intensè, non videtur ei eſſe naturalis, ergo miraculosè ad id eleuaretur; eodem autem modo poſſemus admittere in aliis dotibus ſimilem eleuationem, licet paulò fortiorem.

Explicatur locus ſancti Pauli allatus pro contraria ſententia.

Locus Pauli pro Patre Suario adductus non vrget; nam ibi non loquitur Apoſtolus de phyſica cauſſalitate, alioquin etiam reſurrectionem corporum deberet Chriſtus phyſicè cauſſare. quod nullus dicit.

42 *Secunda quæſtio, an occultari poterit ea lux.*

Secundo quæri poteſt, an hæc claritas ſeu lux poſſit à beatis occultari. ita enim videtur ſentire D. Thomas apud Tannerum ſuprà; quod ipſe explicat, non vt beatus poſſit impedire emiſſionem ſpecierum ab ea qualitate; illæ enim ſpecies naturaliter procedunt ex obiecto; ſed quia beatus lucem ab anima in corpus emanantem pro ſuo arbitratu moderari poterit, vt non niſi tanta, vel tanta, vel fortè nulla redundet.

Eadem difficultas eſt de luce, quæ de ſpeciebus.

Ego tamen non video maiorem difficultatem in cohibendis ſpeciebus quàm in temperanda luce: ſicut enim ſpecies naturaliter emanant ab obiecto, ita lux emanat ab altera luce: ergo tam neceſſarium erit aliquod miraculum ad cohibendam lucis propagationem, quàm ad impediendam ſpecierum emiſſionem.

Intra cælos non poſſunt beati eam lucem occultare.

Dico ergo ad quæſtionem, intra cælos probabilius eſſe non poſſe beatos eam lucem cohibere aut occultare; reſpectu enim aliorum beatorum non poteſt vllam vtilitatem talis cohibitio habere, nec vllus alius finis honeſtus apparet, ergo.

Extra cælos de facto eam cohibent;

De facto autem corpora, quæ ſunt in cælis, ſi quando per ſe immediatè apparent, & non per Angelos, ſine dubio cohibent eam lucem. hoc eſt, non videtur; puto autem probabilius fieri eam impediendo ne reſultet in corpore, quàm impediendo ſpecies. Fundamentum eſt, quia duo vel 43 tria debemus miracula admittere, ſi ad impedimentum ſpecierum recurramus: vnum eſt hoc ipſum ſpecierum impedimentum; alterum, ne ea lux aliam producat in aëre; tertium, ne ipſum corpus videatur: nam ſi in ſe eſt illuminatum, poterit videri, etiamſi lux non terminet viſum; facilius ergo eſt dicere, impediri eam lucem, ne producatur in corpore beati.

Verùm rogabis quomodo id fieri poſſit. Quod enim inſinuat Tannerus eam ab anima deriuari in corpus, ſi de cauſſalitate ſeu deriuatione phyſica intelligatur, non ſubſiſtit; nam iam oſtendi, à ſolo Deo eam in corpore produci. Dico *in corpore*; nam anima ſpiritualis non recipit in ſe lucem materialem. Secundò, ſi ea priùs exiſteret in anima, tunc cùm anima ſit in toto corpore, etiam in ſuperficie vltima carnis, neceſſarium eſſet, vt ibi ea lux exiſteret, ac proinde videretur; ergo ſi ponitur in ſubſtantia animæ, non poterit occultari, licet non producatur in corpore.

Idque per ſpecialem Dei concurſum ad voluntatē beati exhibitum.

Facilius ergo dicitur, Deum ad voluntatem beati, cui licentiam dedit, vt ſe hominibus oſtenderet, eam vel producere vel deſtruere; ſicut enim à ſolo Deo eam diximus conſeruari, ita debemus dicere, ab eo ſolo deſtrui poſſe. Beati ergo voluntas ſe habebit vt conditio, ad cuius exiſtentiam eam deſtruat aut reproducat Deus ob fines, ob quos eidem beato dedit facultatem hominibus ſe oſtendendi & occultandi.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASEPTIMA.

De ſenſibus corporis eorúmque actibus.

1 *Senſus in cælo erunt integri ac perfecti quoad omnē ſuum vſum & ſingularem cuiuſque voluptatem.*

CIRCA ſenſus certum eſt, eos futuros integros & perfectos ac expeditos ad ſuum vſum, in quo omnes conueniunt; illud autem dubium, an in omnibus ſit futurus aliquis vſus, & qualis. Probabilior ſententia docet, habituros omnes ſuum vſum & ſingularem voluptatem. quod tradidit D. Thomas, Henricus, Scotus & alij apud Tannerum; quibus ipſe ſubſcribit. Ratio autem poteſt ſic formari: Quandoquidem ſenſus illi futuri ſint in ſe perfectiſſimi, non debemus dicere, illos futuros incapaces exercitij ſuarum operationum. Vt quid enim oculi, ſi nihil vmquam videre poſſunt? vt quid manus, ſi nihil palpare? & ſic de ceteris. Deinde liberalitas diuina, & quæ diximus paulò antè circa corpus ipſum, habent maximè locum circa ſenſus, qui magis accedunt ad vim rationalem quàm corpus ipſum; ſunt enim cognoſcitiui; ergo ſi poſſumus probabiliter illis obiecta aliqua aſſignare, quæ cognoſcant, & quibus delectentur, omnino dicendum eſt, eos illa percipere; atqui ſine vlla difficultate aut inconuenienti facilè ea obiecta aſſignantur, ergo. Secundò, quia illa beatitudo erit conſummata hominis felicitas, ergo debet etiam corporis ſenſus ſuum vſum & voluptatem habere. Tertiò, Deus multò eſt in beatos liberalior, quàm in damnatos ſeuerus; atqui ſenſus omnes damnatorum torquebuntur, ergo beatorum recreabuntur. Videamus iam qualia poterunt eſſe pro eis ſenſibus obiecta, id quod hac diſputatione expediendum erit.

SECTIO PRIMA.

De viſu.

2 *Viſus in cælo perfectus.*

ET quidem quod ad viſum attinet, nulla videtur eſſe difficultas; nam in primis humanitatem Chriſti Domini ſe viſurum S. Iob ſuprà relatus expreſsè teſtatur; & idem erit de omnibus aliorum hominum corporibus: erit enim corpus Domini luce & ſplendore aſpectui gratiſſimo perfuſum; cui proximè dulciſſima Mater accedet, deinde ceteri omnes iuxta meritorum varietatem. Quod ſi quæ ex nonnullis ſuprà retu-

limus

limus de laureolis externis vera ſunt, tunc erit in ipſorum corporum fulgore ac ſplendore ſumma varietas, laureolarum multitudo ac inæqualitas, etiam vbi minimæ ſunt, maximam ſimpliciter pulchritudinem præ ſe ferentes. *In cælo erit varietas colorum.* Cælum ipſum probabiliter & amœniſſima luce, & variis etiam in diuerſis partibus diuerſis coloribus depictum creditur. Certè S. Ioannes Euangeliſta Apocalypſis 21. omnes lapides pretioſos in ea ciuitate ad ipſius ornatum reperiendos affirmat; & licet illi veri lapides non admittantur, nihil tamen vetat, quo minùs in ipſam cæli ſubſtantiam colores varios Deus indiderit, qui diaphaneitate & quaſi cryſtallina denſitate refracti, longè pulchriùs ac efficaciùs micent, varióſque emittant radios, quàm ſapphiri, topazij, rubini ceteríque pretioſi lapilli. quæ omnia ſaltem in pauimento ipſius cæli, quod ſolidum eſſe probabiliter creditur, locum habent; imò, etiamſi reſpirabile & permeabile totum ſit, adhuc in eo facilè eiuſmodi colorum varietas poteſt reperiri, vt in iride cernitur.

3 *Difficultas circa humanitatem Chriſti, vtrùm illa ſit ab omnibus videnda.*

Occurrit autem hîc difficultas circa conſpectum Chriſti Domini: cùm enim tanta ſit futura cæli capacitas, & beati ſint diſtincta loca occupaturi, non videtur poſſe fieri, vt ad Chriſtum omnes valeant accedere: ſiue enim quadratum ſiue rotundum ſit cælum, aut ex parte media illius Chriſtus videri non poterit; aut in altera media parte longa diſtantia, etiamſi nihil ſit interpoſitum, impediet aſpectum. *Reſoluitur dubium Primò.* Variè huic difficultati reſpondetur; probabiliter autem ait P. Tannerus, Chriſtum in variis locis cæli replicandum, vt ſic beatos omnes ſua recreet præſentia: ſi enim in mundo ſimul & ſemel in tot diſſitis locis in Venerabili Sacramento replicatur pro fidelium vtilitate, quid mirum, ſi pro eorumdem præmio idem contingat in cælis? *Secundò. Fortè non ſemper omnes beati intuebuntur humanitatem Chriſti.* Secundò, fortè non ſemper actu omnes viſuros Chriſtum Dominum, videntur enim omnes & ipſe Chriſtus etiam mouendi in cælo iam huc iam illuc; ad hoc enim datur agilitatis dos; & Ioannes Apocalypſis 14. id inſinuat, dum virgines ſpecialiter comitantur Agnum quocumque ierit; iam ergo hos, iam illos ſua recreabit præſentia. Ipſis etiam beatis liberum omnino erit cùm voluerint accedere.

Tertiò. Videbitur diuinitus in quacumque diſtantia.

Tertius modus, & qui magis mihi placet, eſt, ſi dicamus, diuinitus Chriſti corpus eleuatum ad producendas ſui ſpecies in quacumq; diſtantia, & tam claras ac ſi eſſet præſens. Neque hinc ſequitur deceptio aliqua in viſu, quaſi beati re ipſa valdè remoti videant Chriſtum ſibi vicinum, cùm reuerà non ſit; hoc, inquam, non eſt neceſſum, quia poſſunt illæ ſpecies ſimul repræſentare vbicationem ipſam diſtantem, quam Chriſtus habet; dixi enim 4 in libris de Anima per viſum etiã agnoſci locum; videbunt ergo Chriſtum longè diſtare, ita tamen clarè & diſtinctè eum cognoſcent ac ſi præſens eſſet. per quod etiam non impeditur, quo minùs, quando ipſi velint magis accedere, poſſint, & viciſſim ipſe Chriſtus ad illos. *Idem de beatiſſima Virgine.* Quod idem dico de beatiſſima Virgine; eſt enim valdè probabile, eam ſimul iuxta Filium ſemper futuram, & à beatis videndam. Imò omnibus omnino beatis ea vis meritò conceditur à Tannero ſuprà num. 34. pro qua ſententia citat Pariſienſem. Poterunt ergo beati ſe inuicem videre quandocumque volent, & in quacumque diſtantia.

An ſemper beati duraturi in ea viſione.

Circa quod quæri rurſus poteſt, an neceſſariò ſemper ſint duraturi in tali viſione, an verò eis futurum ſit liberum vti eis ſpeciebus quando velint. Quæ difficultas etiam ad actus aliorum ſenſuum ſuo modo extendi poteſt. Non video motam hanc quæſtionem, in qua ex vna parte videtur futura libera ea viſio; *Ratio dubitandi Prima.* maior enim perfectio eſt habere in eam dominium quàm eo carere; item ipſa varietas nouam addet voluptatem, vt iucundior ſit aſpectus interruptus quàm continuatus. *Secunda.* Præterea ſine vehementi miraculo non poſſumus dicere, oculos ſimul & ſemel eleuari ad viſionem diſtinctam & claram infinitorum corporum, cùm experiamur, nos vix poſſe diſtinctè in duos homines ſimul oculos figere, etiamſi vicini ſint; 5 licet ergo cõcedamus eis ſpecies de omnibus ſimul, ob rationes paulò antè datas, non debemus tamen ita multiplicare ea miracula, vt & actus omnes ſemper & neceſſariò efficiant, maximè cùm non videatur vlla eſſe ratio, quæ vrgeat ad ponendas ſimul eas omnium viſiones. *In contrarium.* Ex altera verò parte, quia viſio actualis eſt magna perfectio, maximè circa obiectum ita delectabile, melius videtur eſſe, vt ſẽper ſint in actuali viſione, quàm vt eam omittant: neque inde timendum faſtidium, alioquin ob eamdem rationem poſſemus dicere, etiam ipſam viſionem beatam interrumpendam aliquando, vt gratior ſit poſt abſentiam quàm continuata; quod abſit. In hac vita ſæpè obiecta etiam bona faſtidium generant, vel quia homo defatigatur eis perfruendo; vel quia aliarum rerum appetitus vrget; vel quia minora apparent ea bona quàm in initio. Quæ omnes rationes ceſſant in cælis; ergo ſimpliciter maior perfectio eſt actu ea ſemper contemplari quàm interrumpere; ergo hoc illis concedendum eſt.

Reſoluitur difficultas. Probabilius, futuram liberam eam viſionem.

Nihilominùs tamen probabilior videtur prior pars propter rationem de eo miraculo. quod ampliùs ſic vrgeo: Aliqua viciſſitudo rerum in colloquiis, in motu, &c. admittenda videtur neceſſariò in beatis, ergo pari etiam ratione in viſione corporum. Nec efficax eſt ratio in contrarium; quia licet ſit aliqua maior perfectio ea actualis viſio omnium, eſt valdè exigua inter eos maximè qui 6 ſunt omnino ſimiles & æquales in beatitudine: viſio enim vnius nouæ roſæ alteri omnino ſimilis parum auget delectationem; & licet notabiliter id augeret, non tamen debemus quæcumque miracula ſine vlteriori fundamento admittere ob augendam eam perfectionem.

Dubium, quomodo ſe ad eam determinabunt. Solutio dubij.

Rogabis, quomodo ergo ſe determinabit actu beatus ad videndum hunc præ illo? non enim habebit ſufficiens determinatiuum, vt pro libertate id efficiat. Reſpondeo, omnes habituros cognitionem ſpiritualem, qua ceteros omnes expreſsè & diſtinctè noſcant, ad eum modum quo diximus de Angelis reſpectu obiectorum naturalium. Ex hac autem cognitione poterit facilè quilibet dicere, Volo iam illum videre, iam hunc; item, iam cum hoc loqui, iam cum illo.

Obiectio.

Obiicies tamen, Hic ponitur tota difficultas, quã anteà vitare volebas; dabitur enim vna diſtincta omnium cognitio, quæ neceſſariò debet eſſe valdè miraculoſa, ſicut viſio omnium. *Reſponſio.* Reſpõdeo negando ſuppoſitum; nã ſi in viſu admittatur ea cognitio, ſimul etiam debebit admitti in intellectu altera diſtincta: *Quæ oculus videt intellectus ſimul noſcit.* quidquid enim oculus videt ſimul intellectus cognoſcit, non autem è contrario; ergo multiplico miraculum, ſi admitto ſemper viſionem corporalem omnium, non tamen ſi ſolùm intellectualem. Præterea intellectus faciliùs cognoſcit multa ſimul quàm viſus. 7 Tertiò, in intellectu, vt determinet voluntatem ad operationes aliorum etiam ſenſuum circa quoſlibet beatos, debet poni vna cognitio vniuerſalis omnium; id autem non ita commodè in viſu ponitur, quia fortè poſſet

ſet

ſet dici, cur non in auditu, vt ſemper ſit in actuali perceptione omnium vocum, per quas eos diſtinguat? aut ſi hæc ratio non valet, ideò ſaltem non commodè ponitur in viſu; quia per cognitionem ſolam materialem non poteſt ſufficienter voluntas determinari ad amandum; ergo cùm ſupponat obiectio, voluntatem debere habere libertatem ad ſe determinandum, debet illi concedere cognitionem proportionatam omnium, qualis ſola eſt intellectualis. & de viſu ſatis.

SECTIO SECVNDA.

De ceteris ſenſibus.

De auditu eadem quæ de viſu eſt ratio.

Circa auditum non videtur etiam vlla difficultas quoad punctum mutuæ inter ſe collocutionis: quis enim negabit eos inter ſe poſſe loqui & conuerſari? numquid erunt velut muti? abſit hoc ab ea perfectiſſima & iucundiſſima ac maximè naturali republica; inter homines enim gratiſſima ſolet eſſe, docta & prudens conuerſatio; non ergo ea beatis neganda: agent enim noti & amici de his quæ ſibi in hac vita contigere,

——*Hæc olim meminiſſe iuuabit,*

de diuinis attributis, de diuerſitate beatorum, &c. ergo auditus locum in illis habebit: Dices, Ea omnia beati actu cognoſcunt omnes, & vnus ſcit ea ab alio cognoſci; vt quid ergo de eis inuicem loquentur? Reſpondeo Primò, non ſemper eos futuros in actuali cognitione & memoria eorum omnium ſaltem diſtincta, & conſequenter poterit vnus alteri eam refricare. Secundò, etiamſi res illæ ſint alioquin notæ, poterunt de eis loqui per nouas quaſi ponderationes vel conſiderationes circa eas, ſe excitando in Dei laudem, in maiorem beneficiorum acceptorum æſtimationem; de loquela ergo eorum inter ſe non videtur eſſe vlla difficultas, & conſequenter auditum ex hoc capite habiturum ſuas operationes, omnino crediderim certum. Hinc autem deduco probabiliter, eos habituros in ea auditione ſingularem voluptatem, quia & beatorum omnium voces gratiſſimæ & ſuauiſſimæ erunt, & de concentu muſico haud parum habebunt. Si enim nationes aliquæ ſunt, vt de Sinis certiſſimum putatur, quæ in ordinaria loquela habent quemdam concentum muſicum attollendo, deprimendo, protrahendo ſyllabas, quid ni ſimile aliquid: longè tamen perfectius, beatis concedamus, ratione cuius haud leuiter recreent audientium aures? Præterea Auguſtinus apud Tannerum num. 36. ad locum illum Pſalmi 149. *Exaltationes Dei in gutture eorum*, melodiam & muſicam in cælis admittit; quam etiam inſinuat Ioannes Apocalypſis 14. *Et vocem, quam audiui, ſicut citharœdorum citharizantium in citharis ſuis. Et cantabant quaſi canticum nouum ante ſedem* Dei, *& ante quatuor animalia, & ſeniores*, &c. quibus verbis inſtrumentorum etiam muſicam denotat Ioannes. Nec difficile erit tales ſonos in corpore ipſo cæleſti efformare; ſola enim motione locali corporis cæleſtis & colliſione illius poterit ſine alteratione vlla alia aut corruptione formari ſonus, cuius ſpecies facilè etiam per productionem ſui ſine medij detrimento propagabuntur. Imò

Obiectio. *Solutio Prima.* *Secunda.* *Iucunditas & concentus vocem beatorum.* *Quomodo in cælis formabuntur ſoni.*

9 S. Thomas non reputat abſurdum, cæli partes diuidi ad beatorum corporum motum, ſicque ſonum illum efformari; putat enim eos eſſe intra corpus ſolidum. Verùm quia nos probabilius eſſe docuimus, cælum empyreum eſſe fluidum, aut non ſolidum, non cogimur eas proprias inciſiones admittere, ſed purè, quales nunc fiunt in aëre ad motum cuiuſlibet corporis. Addo, cùm beatis concedatur dos ſubtilitatis, vt penetrent omnia corpora, etiamſi cælum eſſet alioqui ſolidum, non videri futuras eas inciſiones.

Obiectio ex dictis.

Verùm hinc dices, Ergo cùm ſit liquidum ſeu non ſolidum, non fient vllæ illius ſeparationes, & conſequenter nec ſonus vllus: nam beati habent dotem ſubtilitatis, per quam non ſolùm corpora ſolida, ſed & ſubtilia ſeu liquida penetrare poſſunt. Angelus v. g. ſe localiter per aërem mouens nullatenus eiicit è loco aërem; ſicut mouens ſe intra terram non mouet loco eas partes. Reſpondeo beatos poſſe vti ea dote ſubtilitatis prout voluerint; vnde quando corpus eſt permeabile, veluti noſter aër, & nulla alia eſt neceſſitas, non recurrent ad penetrationem, ſed naturali modo ſe mouere credendi ſunt; licet, ſi velint, poſſent etiam illud penetrare. Si autem ponatur corpus ſolidum, quia tale corpus non reunitur iterùm naturaliter, deberemus dicere, ſemper beatos penetrare ea corpora, ne poſteà manerent non vnita, & conſequenter ceſſante corporis diuiſione, non poſſet fieri ſonus ille, quem nos ponimus.

Solutio. Beati, vbi nulla eſt neceſſitas penetrationis, naturali ſolùm motu ſe mouebunt.

Corpora beatorum mirè odorifera.

Quod ad odorem attinet, probabile eſt, ipſa beatorum corpora exhalatura ſuauiſſimum odorem; vt de multis adhuc mortuis in hoc mundo 10
legitur; & Antiphona illa, quam Eccleſia deſumpſit ex cap. 24. Eccl. *Sancti tui Domine florebunt ſicut lilium, & ſicut odor balſami erunt ante te*, non obſcurè idipſum deſignat; etiamſi propter primam partem de flore videatur ſolùm metaphoricè ſumenda; tamen quoad odorem nihil eſt quod impediat ne liberaliter accipiatur. Deinde, cælum ipſum empyreum odore fragrantiſſimo refertum eſſe quid prohibet; creatum enim eſt pro beandis hominibus, haud dubium quin ad hunc finem maximè ornatum ſit. Neque neceſſaria eſt proptereà vlla corruptio; nam odor ille per totum aërem aut per corpus cæleſte reſpirabile ſparſus ſufficienter, ad cuiuſlibet beati nares accedet, & ſui ſenſationem producet; cúmque ibi careat contrario, poteſt eſſe perpetuus.

Empyreum mirum efflans odorem.

Obiectio.

Dices, non poſſe percipi odorem niſi media reſpiratione, quæ non eſt futura in cælis. Hoc argumentum etiam videtur probare, non poſſe beatos loqui; nam & loquela fit per reſpirationem. Reſpondeo facilè: Primò, in voce fortè non eſſe neceſſariam reſpirationem; ſufficit enim, ſi aër ille aut corpus ſenſibile, quod erit intra os beati, & in eius gutture (non enim intus erit vacuum, aut totum occupabitur à lingua) moueatur à beato ad efformandum ſonum. quod ſine reſpiratione fieri poſſe non dubito. Sed quidquid de hoc ſit, reſpondeo, in beatis reſpirationem futuram, non vt calorem cordis corrigant; ad id enim neceſſaria non erit; ſed vt alias ſenſuum functiones exerceant, ſicut in nobis non datur ob ſolum cor refrigerandum, ſed vt poſſimus loqui & olfacere.

Reſpondetur. Quomodo beati ſine reſpiratione loqui poterunt: *Quomodo item reſpirare.*

De guſtu maior eſt difficultas. Nihilominùs 11
cùm ponamus corpus reſpirabile in cælo, facilè intelligitur, etiam ſuam delectationem guſtui reſpondere, ſi dicamus, illud corpus reſpirabile, quod eſt in palato & beatorum gutture, habere ſapidam aliquam & gratam qualitatem, quæ beatis pro libertate poſſit diuerſis ſaporibus æquiualere; vt de manna Iſraëlitico tradit Scriptura; nec Deus minùs credendus liberalis in beatos quàm in Iudaicum populum; nec neceſſum eſt vt ille guſtus ordinetur ad ſuſtentationem aut concoctionem; ſicut ſi aër, quem nunc reſpiramus, haberet qualitatem ſapidam, ſine dubio eam poſſemus experiri, nulla

Guſtus ſapida quadam & grata qualitate recreabitur.

nulla interim ex eo facta concoctione aut propria comeſtione & nutritione. & ita ex D. Thoma, Scoto & communi Doctorum rem hanc ſupra explicat P. Tannerus num. 35.

Sua quoque tactui erit voluptas.

Denique quoad tactum res eſt etiam facilis, nam poterit manus manum tangere; & S. Bernardus Sermone 1. de Aſſumptione Virginis caſtiſſima & dulciſſima inter Filium & Matrem oſcula & amplexus admittit: & idem de aliis beatis inter ſe credendum eſt; nam licet ab eo ſtatu longiſſimè abſit omnis inhoneſtas, quia tamen tactus eiuſmodi non vlteriùs ordinari ad malum finem, & ſine omni omnino periculo minimi motus inhoneſti decentiſſimi erunt, locum etiam in cælis habere poterunt. Addit etiam Scotus apud Tannerum ſuprà, ipſos cælos futuros materiam gratiſſimam tactus. quod & mihi probabiliſſimum eſt.

12 Concludo hanc materiam duobus teſtimoniis, quæ & Tannerus & Suarius ſuprà ſect. 6. referunt n. 41. Vnum eſt Anſelmi lib. de Similitudinibus cap. 57. *In illa futura vita delectatio quadam ineffabilis bonos inebriabit, & inæſtimabili dulcedine ſui totos eos inenarrabili abundantia ſatiabit. Quid dixi totos? oculi, aures, nares, os, manus, guttur, cor, iecur, pulmo, oſſa, medulla, exta etiam ipſa, & cuncta ſigillatim membra eorum in communi tam mirabili delectationis & dulcedinis ſenſu replebuntur, vt verè totus homo torrente voluptatis Dei potetur, & ab vbertate domus eius inebrietur.* Hæc Anſelmus eleganter. Alterum teſtimonium eſt Laurentij Iuſtiniani lib. de Diſciplina monaſticæ conuerſationis cap. 23. *Caro ſpiritualis effecta per omnes ſenſus ſuos multimodis exuberabit deliciis; delectabitur oculus in amabili Redemptoris aſpectu, cùm videbit Regem in decore ſuo gloria coronatum, & diademate redimitum, quo coronauit eum mater ſua. Melodica cantica ciuium ſupernorum non mediocriter mulcebunt auditum: fragrans quoque ſuauitas cæleſtium odoramentorum mira liquefactione reſperget odoratum: indicibilis etiam dulcedo omnium delectabilium melliflua quadam & iucunda ſuauitate oris ſaginabit palatum: ipſe demum tactus ſibi congruis abundabit deliciis, quas experti narrant.*

13 *Fas enim non eſt, vt in illa cæleſti gloria quidquam vacet à Dei laude; quia potius iuſtum, vt cuncta corporis membra ſuum proprio modo efferant conditorem; quatenus ſicut ab ipſo ſumpſere principium, ita & in illum deducant ſua beatitudinis finem, vt ſit Deus omnia in nobis.* Hæc Laurentius. Faxit Deus vt eorum veritatem propria liceat experientia probare.

SECTIO TERTIA.

Qualia ſint accidentia per ſenſus in cælis percepta.

An accidentia in cælo ſine omnia futura ordinis merè naturalis.

MVlta in cælis futura accidentia naturalia, & quidem eadem ſpecie & fortè numero, quæ in via habuimus, dubium non eſt: erunt enim eædem qualitates primæ, color, &c. quæ ſine dubio percipientur à beatis. Difficultas ergo præſens eſt, vtrùm omnia accidentia, quæ à ſenſibus percipienda in cælis diximus, ſint in ſe ordinis naturæ, an verò aliqua ſupernaturalia in ſubſtantia: v.g. an aliqua lux, color aut ſonus ſupernaturalis ſit ibi admittendus.

Non repugnat color ſupernaturalis alicui corpori.

Aliquis fortè putaret repugnare colorem ſupernaturalem aut lucem, quia non apparet in quo ea ſupernaturalitas conſiſtere poſſet; ego tamen in hoc puncto non video, cur in genere ſpirituali poſſit eſſe vna cognitio de Deo, v.g. naturalis homini, & altera, de eodem Deo per ſcientiam infuſam ſupernaturalis; & non poſſint etiam eſſe aliqui colores natura ſua debiti corpori, alij verò natura ſua omnino indebiti & ſupernaturales.

Obiectio.

Dices, Actus naturalis non differt à ſupernaturali, niſi ex parte motiui ſupernaturalis; atqui hæc differentia motiuorum non poteſt eſſe in coloribus & ſono, &c. ergo non poteſt ibi dari duplex ordo; vnus accidentium naturalium, alter ſupernaturalium. 14

Reſponſio Prima. Supernaturalitatem non peti à motiuis alibi oſtenſum. Secunda. Replica.

Reſponſio prima, quia illud principium de diuerſitate motiuorum à me eſt præcedenti tomo refutatum, dum egi de conceptu rei ſupernaturalis, & fuſiùs in materia de fide. Secunda, quidquid ſit, an in actibus, qui habere poſſunt motiuum, vera ſit hæc doctrina, certè in aliis rebus reſpectiuis ſuſtineri nequit; nam gratia eſt in ſua ſubſtantia ſupernaturalis; & id non habet ex eo, quòd reſpiciat motiuum ſupernaturale, ſed potiùs ex reſpectu ad ipſam gratiam ſunt multi actus ſupernaturales: & circa idem corpus admittit communis ſententia poſſibilem vbicationem in ſubſtantia ſupernaturalem, & aliam naturalem; ibi autem nihil planè eſt de motiuo; ergo eodem modo poterit in coloribus admitti.

Dices, Dato eo colore, quem ego dico ſupernaturalem, non eſt aliqua repugnantia in eo, quòd creabile ſit aliquod corpus, cui ille ſit connaturalis: quæ enim ex tali corpore ſequuntur contradictoria? ſimili argumento probari ſolet, viſionem Dei non eſſe ſupernaturalem; & ſanè licet ibi propter auctoritatem communem quæratur aliqua repugnantia in ſubſtantia, cui ea viſio ſit connaturalis, in præſenti tamen circa colorem non apparet, cur non debeat admitti poſſibile aliquod corpus, cui tales colores connaturales ſint. 15

Reſponſio. Quomodo, & quibus corporibus poſſunt eſſe colores ſupernaturales. Argumentum pro ſupernaturalitate viſionis beata hic applicatur.

Reſpondeo Primò, Eſto id ita ſit, erunt ſaltem ſupernaturales his corporibus, quæ de facto ſunt, quod nobis in præſenti ſufficit. Secundò dico, Si ſupponimus eos colores eſſe omnino ſupernaturales, facile eſſe dare repugnantiam in aliquo corpore cui illi ſint connaturales; ſequeretur enim eos eſſe connaturales ei corpori, vt obiectio vult, & non eſſe connaturales, vt nos ſupponimus.

Ne autem in hoc ipſo videamus petere principium, dico hîc habere locum argumentum, quo vſi etiam ſumus ad probandum viſionem beatam eſſe ſimpliciter ſupernaturalem; eſt autem eiuſmodi: Ad Dei virtutem ſpectat plura poſſe facere, quàm omnis natura petat. Quæ eſt doctrina Auguſtini, & ſaltem probabiliter per ſe nota; nam Deus potentior eſt quàm omnis exigentia naturæ creatæ; ergo poterit Deus facere aliqua accidentia omni naturæ ſupernaturalia, ergo etiam aliquos colores omni corpori creabili ſupernaturales. Ecce vnde noſtram probamus concluſionem, quâ ſemel probata, contradictoria, vt dixi, facilè aſſignantur. Et ſanè datis omnibus corporibus, ego argumentor eodem modo ferè quo obiiciens contra me: Non eſt repugnantia in eo quod Deus poſſit producere aliquem colorem omnibus his corporibus ſupernaturalem; aſſignentur enim duo contradictoria; ergo poſſibilis eſt talis color diuinitus. Et ſanè hoc argumentum, quia nititur illo principio ex D. Auguſtino inſinuato, fortius eſt quàm quod mihi obiicitur.

Faciliùs oſtenditur ſupernaturalitas alicuius coloris quàm ipſius viſionis Dei.

Et aduerte, minorem adhuc eſſe difficultatem in oſtendendo poſſibili aliquo colore ſupernaturali, quam in oſtendenda viſionis Dei ſupernaturalitate: quod licet durum primo aſpectu videatur, eò quòd viſio ſit longè nobilior quàm color, ideóque faciliùs

poſſit

poſſit illa excedere omnem naturam quàm color; nihilominùs,re benè examinata, ita planè eſt, vt iam obſeruaui,& in primis,quod de maiori viſionis perfectione dicitur non vrget; nam etiam ex alio capite viſio comparatur cum nobiliori ſubiecto quàm color; ergo facilius eſt ex hoc capite inuenire dignum ſubiectum viſionis, quàm inuenire dignum lucis; vel ſaltem compenſatur ex parte ſubiecti viſionis exceſſus, qui eſt ex parte ipſius viſionis, ideóque non erit difficilius inuenire ſubiectum inter nobiliora connaturale pro viſione nobiliore, quàm inter ignobiliora connaturale pro colore ignobiliore.

Poſitiuè idem intentũ probatur.

Faciliùs vni ſpeciei tribuitur ſupernaturalitas quàm toti generi.

Iam verò poſitiuè probo aſſumptum;nam in viſione beata ſupernaturalitas reducitur ab omnibus in rationem communem viſionis Dei; vnde etiam dicitur, omnes poſſibiles viſiones Dei eſſe ſupernaturales omni ſubſtantiæ poſſibili:hoc autem valdè difficulter probatur, quia tunc debent aſſignari contradictoria deſumpta ex ratione communi viſionis;quod vix fieri poteſt, etiamſi fortè aliquam viſionẽ ex ſpecifica ſua perfectione propria id habere faciliùs perſuaderetur;ſicut in ſimi-
17 li dixi, facilè perſuadetur vni ſpeciei particulari ſubſtantię materialis,v.g.equo,repugnare cognoſcere obiectum ſpirituale,at id omnibus repugnare nullatenus poſſe probari,item vni ſubſtantiæ particulari repugnare, producere ſibi ſimile facilè probo ex adamante, ex auro, &c. at id omnibus omnino repugnare, nullus poterit probare. In præſenti ergo cùm ſupernaturalitatem illius coloris non probem ego ex ratione communi coloris; ac ſi cenſerem omnes colores eſſe ſupernaturales, ſed præcisè dicam, inter omnes illos non repugnare aliquem ex ſua ſpecifica perfectione omni ſubiecto ſupernaturalem, faciliùs poſſum euadere quàm dicendo, *Nulla omnino viſio Dei eſſe poteſt naturalis vlli ſubſtantiæ*; ſicut in ea ipſa quæſtione de viſione meliùs euaderem dicendo, Aliqua viſio Dei poteſt eſſe connaturalis creaturæ alicui;quia non apparet,cur conceptus viſionis vt ſic petat eam ſupernaturalitatem in omnibus ſuis ſpeciebus; aliqua item ex particulari & maiori perfectione eſt ſupernaturalis, quia etiam non repugnat aliquam eſſe ſupernaturalem; ſicut non repugnat,quòd alia ſit naturalis. Ratio totius obſeruationis eſt,quia rationes ſpecificæ ſemper habent aliqua prædicata propria; vnde vna ſpecies petit id, aut repugnat ei quòd nec petit, aut cui non repugnat conceptus genericus ſecundùm ſe; ſic leoni ex ſua eſſentia non repugnat rugitus, qui repugnat equo;eò autem quòd repugnet vni animali,equo,v.g. non infertur, ergo repugnat animali vt ſic,ſeu omnibus animalibus.

Dubia eſt exiſtentia talis coloris ſupernaturalis.

Concludo ergo, non videri poſſe negari eam poſſibilitatem alicuius lucis, coloris aut odoris ex natura ſua ſpecifica omni ſubiecto materiali ſupernaturalis; vtrùm autem illud de facto exiſtat,mihi dubium eſt:aliqui affirmant, inter quos Pater Suarez (vt ſuprà vidimus) ego non video neceſſitatem ponendi nouum hoc miraculum: nam inter naturales colores haud dubiè Deus inuenit multos,quibus incredibiliter recreare queat beatorum oculos; quod ſuo modo de aliis obiectis ſenſuum dicendum puto; ad quid ergo ſine fundamento ad ſupernaturalium productionem recurremus? de quo plura ſuprà agentes de claritatis dote.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAOCTAVA.

Cetera quæ ad beatitudinem ſpectant diſcutiuntur.

SECTIO PRIMA.

De inæqualitate beatitudinis.

1 *Inter beatos eſt inæqualitas.*

BREVISSIMÈ inſinuo quæ fuſiùs dixi in materia de viſione; & in primis, in beatitudine dari inæqualitatem Catholica doctrina tradit ex multis Scripturæ locis. Iſaiæ 56. *Dabo eis in domo mea nomen melius à filiis & filiabus*;id eſt maiorem beatitudinem. Matthæi 11. *Qui minor eſt in regno cælorum,maior eſt illo.* Ioannis 14. *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt.* 1. Corinth. 15. *Stella à ſtella differt in claritate, ſic & reſurrectio mortuorum.* & 2. Corinth. 9. *Qui parcè ſeminat, parcè & metet.* Multa alia teſtimonia ex Scriptura, Pontificibus & Patribus poſſunt pro ea veritate adduci, ſed hæc in re nota ſufficiant. Ratio item ex ipſa meritorum inæqualitate deſumpta ſatis apertè id ipſum oſtendit: qui enim plus meruit, plus etiam debet præmiari.

Qualis ſit ea inæqualitas.

Vtrùm autem ea inæqualitas beatitudinis ſeu viſionis ſit ſpecifica, an numerica,tractaui ibidem,oſtendens aliquando poſſe eſſe ſolùm numericam, quando ex ſola maiori intenſione prouenit, aut ex maiori indiuiduali claritate;admiſi enim in lib. de Anima, inter indiuidua eiuſdem ſpeciei poſſibilem aliquam inæqualitatem perfectionis, aliquando verò eſſe diuerſitatem ſpecificam; quam non probaui ex ſola diuerſitate intellectus angelici & humani, aut ex parte principij; ex quo ſolo capite ſupponit Tannerus eam poſſe probari hîc quæſt. 4.dub. 1. dixi enim eo loco,à duabus cauſſis inæqualibus & diuerſis, ſole v.g. & igne, poſſe calorem eiuſdem ſpeciei oriri;quia qui oritur de facto à ſole, ex ſe eſſentialiter reſpicit vel ſolem vel ignem; quod idem reſpicit alter de facto ab igne procedens, etiamſi per actiones diſtinctas de facto vnus determinetur ad ſolem,alter ad ignem.

Actiones beatorum habebunt aliquam ſpecificam diuerſitatem.

In ipſis tamen actionibus dixi neceſſariò futuram diuerſitatem ſpecificam,quia illæ non per aliquid à ſe diſtinctum, ſicut ipſi effectus, ſed per ſeipſas,& conſequenter eſſentialiter, vna reſpicit diuerſum principium ab altera; ex terminis autem videtur notum, quòd reſpectus eſſentialis ad diuerſos ſpecie terminos cauſſet etiam diuerſitatem ſpecificam in ipſis diſtinctis reſpectibus.

Cur viſiones Dei aliquando ex ſolo obiecto differant.

Hinc apparet fundamentum ad probandum, viſiones poſſe aliquando ſpecie differre,licet non ex parte principij, ex parte tamen obiecti; nam viſio licet non reſpiciat eſſentialiter determinatè hoc numero principium, à quo oritur de facto, ideóque poſſet eſſe eiuſdem ſpeciei cum viſione ab altero principio ſpecie diuerſo procedente, reſpicit tamen eſſentialiter obiectum quod actu repræſentat, quodcumque illud ſit; nam cognitioni eſſentiale eſt actu repræſentare ſuum 2

obiectum,

obiectum, nec poteſt etiam diuinitus iam hoc iam illud repræſentare. Atqui vna viſio repræſentat in Deo diuerſas ſpecie creaturas quàm altera; ergo ſaltem ex eo capite erunt viſiones ſpecie diuerſæ.

Euaſio communis præcluditur Primò.

Nec reſponſio communis, quòd creaturæ ſint obiectum materiale, ſufficiens eſt, nam licet ſint minùs principale, eſſentialiter tamen ab hac viſiône reſpiciuntur; ergo in eo reſpectu vt ad creaturas terminatur differunt ſpecie, licet non differant ratione Dei; atqui ad diuerſitatem ſimpliciter ſpecificam ſufficit vnum caput, etiamſi ſit minùs principale, quia malum; qualis eſt ea diuerſitas, ex quocumque defectu; vnde ſi duæ animæ rationales cum diuerſis ſpecie materiis conſtituerent totum, ſine dubio eſſent diuerſi ſpecie homines, licet in parte formali conuenirent, & ſolùm differrent in materiali.

Secundò,

Secundò, quia etiam videtur ibi futura aliqua differentia ex parte obiecti formalis; non quidem quaſi viſio præſcindat obiectiuè inter vnum & alterum attributum, ſed quia ex maiori claritate aut diuerſa perinde ſe habet viſio ac ſi præſcinderet obiectiuè; nam qui non cognoſcit in Deo leonem, non ſolùm non poteſt dicere, *Leo eſt poſſibilis*; ſed nec poteſt dicere, *Deus poteſt producere leonem*; vel, *In Deo eſt continentia leonis*: ea autem continentia eſt quid verè Deo intrinſecum & prædicatum illius, iuxta probabiliorem ſententiam; ergo etiam ex parte ipſius Dei, qui eſt obiectum formale, datur ſufficiens diuerſitas pro illis
3 actibus; nam vnum dicere, *Deus habet continentiam leonis*, alterum dicere, *Habet continentiam Angeli*, ſufficiens fundamentum ſpecificæ diſtinctionis eſt, quia & ſpecificas ex parte Dei diuerſas continentias expreſsè repræſentant, ſaltem ex parte modi præſcindendo, licet non obiectiuè; vt dictum eſt: quidquid verò ſit, an dicenda ſit ea differentia ſpecifica, certum eſt illam reperiri in viſione beata.

An viſio plurium creaturarum efficiat maiorè beatitudinem.

Illud ergo dubium huius loci proprium, an ea pertineat formaliter ad rationem beatitudinis, ita vt eò ſit formaliter beatitudo maior, quò plures in Deo creaturas cognoſcit. Negat Pater Tannetas, eò quòd creaturæ vt tales non ſunt obiectum formale beatificans, ergo maior vel minor eorum numerus nihil facit ad beatitudinē augendam. Ego tamen cum P. Suario & aliis contrarium ſentio; & fortè re ipſa non erit contrarius Tannerus. Pro quo reuoco in memoriam quæ immediatè antè dixi, ſcilicet eum qui non videt in Deo leonem, non ſolùm non cognoſcere leonem ipſum, ſed nec noſcere dari in Deo continentiam leonis, ita vt de illo intrinſeco & proprio prędicato Dei nequeat rationem reddere, hoc ſuppoſito, facilè conſtat, viſionem Dei, ceteris paribus, eo ipſo quòd plu-
4 res videat in Deo creaturas, futuram etiam maiorem beatitudinem, non formaliter præciſè quatenus videt plures creaturas; quod benè probat argumentum Tanneri; ſed quatenus inde infertur, eam viſionem clariùs cognouiſſe Deum & diſtinctiùs, ita vt poſſit ſaltem ex parte modi de pluribus diuinis prædicatis rationem reddere, de quibus non potuiſſet, ignoratis eis creaturis. Ratio huius à priori deſumitur ex dictis in materia de viſione; nam ideò quaſi cauſſaliter plures creaturæ videntur in Deo, quia Deus ipſe clariùs cognoſcitur; eſt enim medium ducens in cognitionem earum; non è contrario creaturæ ducunt in cognitionem Dei; ergo benè inferimus à poſteriori, *Plures videntur creaturæ in deo, ergo & Deus ipſe clariùs videtur, ergo & viſio in ratione beatitudinis eſt nobilior.*

Ad beatitudinem ſpectat ea ſpecifica diuerſitas actionum.

Probatur concluſio.

Ratio à priori. Plures in Deo creaturæ videntur, quia meliùs videtur ipſe Deus.

Limitatio concluſionis & quomodo aliquando minùs beatus poſſit plures in Deo creaturas videre.

Dixi ſuprà *ceteris paribus*; nam poteſt eſſe aliqua viſio plurium creaturarum, quæ tamen ſimpliciter non ſit maior beatitudo quàm altera pauciores cognoſcens; nam per intenſionem poteſt hæc compenſare illum exceſſum; vnde explicatur, quo pacto aliquis magis beatus, ad cuius ſtatum pauciores pertineant creaturæ, poſſit alterum minùs beatum & plura ratione ſtatus videntem ſuperare. de quo fusè eo loco. An autem lumen gloriæ ſit in omnibus æquale, & vnde immediatè & efficienter viſionum inæqualitas proueniat, eo loci explicatum eſt. videantur ibi dicta.

SECTIO SECVNDA.

Quando beatitudinem ſupernaturalem adipiſcimur.

QVatuor in hoc puncto errores, duo oppoſiti & duo medij, reperiuntur. Primus fuit 5
Begardorum, & Beguinarum, qui dicebant, nos propriis viribus & in hac vita poſſe clarè Deum videre. Contra quem egimus in materia de viſione. Alter extremè oppoſitus docuit, numquam poſſe Deum in ſe ipſo videri. Qui error tribuitur ab aliquibus Chryſoſtomo & nonnullis aliis Patribus tam Latinis quàm Græcis de quo etiam ſuo loco tractauimus. His ergo duobus omiſſis, qui ad viſionem non quà præmium eſt, ſed ſecundùm ſe ſpectant, duo alij proprij præſentis materiæ eſſe poſſunt. Vnus docet; iuſtorum animas omni etiam labe purgatas non viſuras Deum ante diem iudicij. ita Tertullianus lib. 4. contra Marcionem, & lib. 1. de Anima cap. 32. 33. & 34. Vigilantius apud Hieronymum lib. contra eumdem, Schiſmatici, Græci; Armeni, & aliqui hæretici noſtri temporis apud Tannerum quæſt. 5. dub. 4. Alter error eſt, poſt reſurrectionem non ſtatim ſanctos ad gloriam transferendos, ſed mille annis in hoc mundo cum Chriſto regnaturos in noua ciuitate Ieruſalem. Hæc eſt celebris antiqua opinio de millenario, quam olim docuit Papias, teſte Irenæo, Hieronymo & Euſebio apud Tannerum ſuprà: quem ſecuti ſunt Irenæus & Tertullianus, Lactantius, Apollinarius, Victorinus, Seuerus & multi alij; quorum fundamentum deſumitur ex eo loco Apocalypſis, vbi dicuntur Sancti mille annis regnaturi, &c.

Proponuntur hic duo quorumdam errores alibi refutati.

Alij duo errores, quorum primus hæreticorum, alter quorumdam Patrum eſt, proponuntur.

Audiui etiam nouiſſimè grauem aliquem auctorem docuiſſe, poſt debellatum Antichriſtum, 6
ante diem iudicij interceſſura multa millia annorum, in quibus omnes erunt & iuſti & ſancti: verùm quia hæc doctrina non tangit propriè punctum de dilatione beatitudinis; admittit enim omnes iuſtos, cùm primùm purgati perfectè fuerint poſt mortem viſuros Deum, & poſt reſurrectionem generalem, ſtatim etiam omnes corpore & anima beandos; non volo de ea opinione agere; non enim ad noſtram præſentem materiam ſpectat; fortè alibi, Deo dante, locus dabitur eam examinandi.

Aſſertur cuiuſdam recentioris noua circa eamdē beatitudinem opinio.

SVBSECTIO PRIMA.

Primus error reiicitur.

ASſertio Prima, Animæ beatorum cùm primum ſunt perfectè purgatæ, ſtatim conſequuntur beatitudinem poſt deceſſum è corpore.

Anima beatorum corpore iam ſoluta poſt perfectam ſui

purgationem beatitudinis ſtatim fiunt participes.

Hæc eſt veritas Catholica definita in Florent. ſeſſione vltima, Decreto vnionis, & in Extrauagante Benedicti X I. apud Marſilium in 4. q.13. art.4. & apud alios. Eccleſia eamdem veritatem ſupponit in Collecta pro Sanctis Gregorio & Leone I I. *Deus, qui animæ famuli tui Gregorij æternæ beatitudinis præmium contuliſti*, &c. & in Antiphona de Martyribus, *Gaudent in cælis animæ Sanctorum, qui Chriſti veſtigia ſunt ſecuti.* & in altera illa, *Cum palma ad regna peruenerunt Sancti.* Adduceret quis fortè illum locum Sap. 10. *Reddidit Deus iuſtis mercedem laborum ſuorum:* hæc enim merces eſt beatitudo. Hoc tamen teſtimonium non vrget, quia in eo Sapiens loquebatur de præterito; certum autem eſt, tunc temporis vſque ad Chriſti aſcenſionem non fuiſſe eleuatas animas Sanctorum ad viſionem beatam, etiamſi omnino à labe purgatæ fuerint. E quo capite reiicio etiam alterum ex Eccleſiaſtici 11. cap quo pro eadem veritate Tannerus vtitur, *Facile eſt coram Deo in die obitus retribuere vnicuique ſecundùm vias ſuas.* Nam cùm etiam deſumatur ex antiquo Teſtamento, quo tempore non aſſumebantur ſtatim ad viſionem, non vrget vllo modo. His ergo omiſſis, alia poſſunt efficaciora ex Scriptura afferri, Philip. 1. *Deſiderium habens diſſolui, & eſſe cum Chriſto*; inutile autem eſſet tale deſiderium, ſi non fuiſſet viſurus Deum ſtatim poſt mortem 2. Corinth. *Scimus, quoniam ſi terreſtris domus noſtra huius habitationis diſſoluatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis.* & paulò pòſt. *Scientes quoniam dum ſumus in corpore; peregrinamur à Domino; audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore.* in Apocalypſis etiamſi 7.cap. videntur iuſti amicti ſtolis albis. quod præmium illorum denotat. Eadem veritas tradita eſt à multis Patribus, omnibus ſcilicet Eccleſiæ Græcæ & Latinæ Doctoribus, & aliis etiam, vt videre eſt apud Tannerum ſuprà & Suarium diſp.13. ſect.1. fuſiùs autem apud Bellarminum lib.1.de Beatitudine Sanctorum cap.4.

Afferuntur pro hac concluſione aliqua Scripturæ loca, ſed minùs firma.

7

Afferuntur pro eadem robuſtiora quadam Scripturæ loca, quibus & Patres aquè Græci ac Latini fauiſſe innuuntur.

Proponuntur variæ eius rationes.

8 Huius veritatis rationes variæ afferuntur, quæ non ſunt admodum efficaces. Prima, quòd ea dilatio præmij valdè eſſet afflictura animas iam purgatas. Quòd ſi obiiciatur, Olim fuere detentæ ſine ea afflictione. Reſpondet Tannerus, aliam fuiſſe ante Chriſtum rationem; nam cælo adhuc clauſo dilatio illa beatitudinis non tam fuit pœna quàm communis naturæ humanæ conditio. Verùm hæc ſolutio nullatenus ſatisfacit, idem enim prorſus dicerent aduerſarij, nunc dilationem beatitudinis non eſſe pœnam, nec per modum pœnæ, ſed communem humanæ naturæ conditionem, quouſque generalis ſit reſurrectio, cælum verò ſolum pro Chriſto Filio Dei naturali apertum.

Reiicitur Prima ratio pro eadem ſententia.

Secũda aliorum ratio.

Secunda, quia beatitudo non dependet à corpore, & ex parte animæ non requiritur plus quàm meritum, & purgatio omnium peccatorum, vt iam ſupponimus adeſſe, ergo. Hoc etiam argumentum patitur inſtantiam in animabus iuſtis ante Chriſtum; & facilè reſponderi poſſet, eam dilationem non fieri ob repugnantiam viſionis cum anima ſeparata, ſed quia ante iudicium generale & generalem omnium remunerationem non oportebat aliquos beare; vel certè quia Deus ipſe ita voluit.

Refellitur.

Tertia & Quarta pro einſdem concluſionis probatione minùs vtrium habent.

Tertia, quia beatitudo eſt brauium legitimè certanti promiſſum, ergo poſt finitam pugnam debet ſtatim dari. Verùm negatur conſequentia, eò quòd Deus habuit cauſſas illud differendi, & vt dixi, etiam patitur inſtantiam in animabus iuſtis ante Chriſtum.

9

Quarta, pœna ſtatim infligitur, vt ex Iob. 21. conſtat, *Et in puncto ad inferna deſcendunt;* & ex hiſtoria Epulonis Lucæ 16. Verùm & hoc in antiquis iuſtis habet inſtantiam contra ſe. Ad illud de damnatis fortè aduerſarij idem dicerent, ſcilicet ante diem iudicij eos non torqueri. Et licet hæc reſponſio ex Scriptura redarguatur, non tamen ratione; iam autem non auctoritatem, ſed rationem quærimus. Adde, fortè illum locum Iobi poſſe explicari non tam de ipſis pœnis in ferni, quàm de morte ſeu deſcenſu ad ſepulchrum, amiſſis in momento eis omnibus bonis, in quibus dies ſuos duxerant; vel certè de deſcenſu ad inferna, quatenus iam ſunt adiudicati pœnis: ſicut olim etiam dicebantur animæ Sanctorum in pace manere, id eſt iam in certa ſpe futuræ gloriæ & pacis. Locus Epulonis ab aliquibus putatur parabolicus; & ſanè in eo multa ſunt parabolica; poſſet ergo dici per anticipationem dictum τὸ, *Crucior in hac flamma*; ergo reſponſio nec quidem auctoritate reiicitur.

Refellitur Quinta ratio de ſoluenda ſtatim mercede, quia exemplum id ab hominibus ad Deum eſt inualidum.

Quinta, quia beatitudo debetur homini vt merces; Deus autem Leuit. 19. ſolutionem mercedis vetat differri: *Non morabitur opus mercenarij tui apud te vſque manè.* Verùm cùm tunc temporis, quando Deus id prohibebat, detinuerit ipſe Sanctos Patres in Limbo, quomodo affertur locus ille pro ea remuneratione ſtatim poſt mortem? Reſpondeo ergo non valere exemplum ab hominibus ad Deum in hoc puncto: nam homines ex iuſtitia tenentur ſtatim ſoluere, Deus autem non poteſt enim ſolutionem operis boni ſaltem per totam vitam differre; & eodem modo poteſt habere rationes, vt etiam aliquamdiu poſt mortem. 10

Sexta ratio minùs vrget.

Sexta & vltima, quia non poteſt aſſignari locus, vbi interim animæ reſideant, Reſpondeo, eas poſſe in Limbo, vbi antiqui ſanctiſſimi Patres manſerunt; poſſe in aliis cælis ſine viſione, in paradiſo; qui adhuc, iuxta probabilem ſententiam, extat. Nec locus deeſſet Deo alibi, ſi id voluiſſet.

Nulla directa ratio afferri poteſt pro hac ſententia ſed ſolùm congruentia.

Dicendum ergo in hoc puncto, vtpote à ſola Dei voluntate vnicè pendenter, non poſſe afferri rationem vllam niſi quaſi indirectè hoc modo: Purgatæ iam animæ non habent quid eas remoretur, ne præmio ſtatim afficiantur, ergo congruum eſt, vt ſtatim id fiat; olim enim, quia non erat decens vt priùs alij homines quàm ipſe Dei Filius & hominum redemptor cælum intrarent, detinebantur in Limbo. Quæ ratio iam omnino ceſſat; altera quæ hoc tempore vrgeat non poteſt adduci, vt patebit ex obiectionum ſolutione; ergo dicendum eſt, ſtatim poſt mortem eas ad Dei viſionem eleuari.

Obiectiones ex Matthæo

Primò ergo obiiciunt aduerſarij ex Scriptura parabolam illam Matthæi 20. in quâ omnibus operariis mercedem ſimul reddidit; ergo viſio non dabitur niſi omnibus poſt iudicium vniuerſale. Secundò, ad Hebræos 11. *Et hi teſtimonio fidei probati non acceperunt repromiſſionem, Deo pro nobis melius aliquid prouidente, vt non ſine nobis conſummarentur.* Ioan.1. Epiſt. cap. 3. *Scimus quoniam cum apparuerit, ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* & Apocalyp. 6. *Vidi ſubtus altare animas interfectorum propter verbum Dei; & dictum eſt illis vt requieſcerent, adhuc*

Apoſtolo ad Hebræos.

11

Et Ioannis Apocalypſi.

adhuc tempus modicum, donec compleantur conſerui eorum. Reſpondeo, hæc loca parum fauere aduerſariis: nam in ea parabola τὸ *ad veſperam* denotat finem vitæ cuiuſlibet; vel poteſt etiam dici, non omnia quę in parabolis ponuntur eſſe intelligenda vt ſonant: eſt enim ibi per accidens quòd dicuntur vocati omnes ſimul; ſicut etiam illud de murmuratione non eſt propriè intelligendum; non enim in electos cadit ea murmuratio. Secundus locus Pauli facilis eſt; nam vel loquitur de præmio completo per reſurrectionem; vel intendit, Sanctos antiqui Teſtamenti non intraſſe cælum ſine Sanctis è nouo Teſtamento, non quidem omnibus, ſed aliquibus. Teſtimonium ex Ioanne planè caret difficultate; nam τὸ *cum apparuerit* non ſignificat, cùm Chriſtus venerit ad iudicandum; nec enim viſio humanitatis Chriſti Domini reddet Sanctos beatos; ſed loquitur de Deo ſecũdùm ſe, id eſt, *quando ſe nobis per viſionem oſtenderit.* Vltimus ex Apocalypſi à nobis ſuprà explicatus de deſiderio vnionis ad corpus.

Explicantur quadam Scripturæ loca nobis circa hanc materiam obiecta.

Secundò principaliter obiiciuntur aliqui Patres, de quibus Bellarminus ſupra, qui eos explicat de adæquata beatitudine corporis & animæ. Addo, licet aliqui tunc temporis, antequam Eccleſia rem hanc definierit, dubij fuerint, non propterea licere de ea iam dubitare.

Patrum mẽtem pro nobis facere indicat Bellarminus.

12 Obiiciunt Tertiò decretum Ioannis XXII. qui dicitur definiuiſſe contrarium, teſte Ockam in Opere ſex dierum; & ſequitur Adrianus in 4. q. de Sacramentis. Reſpondetur, Ockam alioquin à Ioanne XXII. excommunicatum facilè affinxiſſe illi definitionem illam. Verùm quidem eſt, Ioannem fuiſſe in hanc ſentẽtiam procliuem, ſiue tamen priuatim hæreſim ipſe contraxerit, ſiue ſine errore inuincibiliter eam tenuerit, de quo iam non diſputo, Deus tamen mirabiliter diſpoſuit vt moreretur, antequam quidquam definiret in hoc puncto: vt teſtatur ipſius ſucceſſor Benedictus XI. cuius Bullam ſuperiùs citauimus pro Catholica doctrina.

Tertia obiectio.

Quod obiicitur de Ioanne XXII. debile eſt.

Quartò obiiciunt, Ad quid ergo ſequetur iudicium generale, ſi quilibet ſuum præmium priùs accepit? Reſpondetur, vt omnibus conſtet, non ſolùm de ęquitate iudicij erga ſe, ſed etiam erga omnes alios. Secundò, vt Chriſto homini coram toto mundo ea maxima gloria fieret. Addo, argumentum hoc etiam eſſe contra aduerſarios; nam propter dandam pręciſè illis gloriam, etiamſi eſſet expectandus vltimus dies; in quo omnes reſurgerent, non erat neceſſarium iudicium vllum fieri; nam ſiue ante eam diem videant Deum ſiue non, certum eſt, cuilibet de ſua cauſſa conſtare, an ſcilicet ſit futurus beatus an non; ergo independenter ab hac quæſtione defendendus eſt dies iudicij.

Quarta obiectio.

Retorquetur in aduerſarios.

13 Aſſertio Secunda: Non ſolùm ſtatim cùm fuerint perfectè purgatæ animæ iuſtorum Deum videbunt, ſed id fiet in cælis. hoc eſt contra Auguſtinum, qui in Pſal. 36. aſſeruit, animas vel in aëre, vel in paradiſo terreſtri aliquando detinendas: de quà opinione lib. 1. Retractat. c. 14. & lib. 9. cap. 3. poſteà dubitauit. Vltimò tandem lib. 2. Quæſt. Euangel. cap. 35. veram ſententiam in aſſertione noſtra poſitam tradidit. Probatur autem hæc Secunda aſſertio ex dictis in Prima; multa enim loca non ſolùm de viſione ſeu beatitudine loquuntur, ſed etiam de loco, id eſt de cælo, vt in eis videri poteſt, & id ab Eccleſia definitum eſt ea Extrauagante Benedicti XI. in Tridentino ſeſſ. 25. in decreto de Veneratione Sanctorum. Videatur Bellarminus ſuprà. Probatur autem facilè ex dictis, quia ſi animæ Sanctorum vident ſtatim Deum, commodior certè locus pro ea viſione eſſe non poteſt quàm cælum; nec vlla poteſt eſſe ratio cur alibi detineantur, ergo.

Secunda concluſio aſſerit, animas non tantùm poſtquam perfectè purgatæ fuerint Deũ vbicumque demum ſint viſuras, ſed id in ipſis cælis fore.

Auctoritas Eccleſiæ, vt & ratio ipſa, id perſuadet.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secundus error impugnatur.

Aſſertio contra Chiliaſtas, ſeu contra errorem Millenariorum: Poſt diem iudicij non ſunt manſuri beati in hoc mundo, & vſuri corporalibus bonis, v. g. cibo & potu, vxoribus, &c. vt Chialiſtæ ſomniarunt; expreſsè enim Scriptura vſum talium rerum remouet à beatis Matth. 22. *In reſurrectione enim neque nubent, neque nubentur, ſed erunt ſicut Angeli Dei.* idem habetur Lucæ 20. ad Romanos 14. *Non eſt regnum Dei eſca & potus, ſed iuſtitia, & pax, & gaudium in Spiritu ſancto.* Hunc tamen locum non admodum crediderim efficacem; eò quòd non tam videatur de regno futuro quàm de præſenti intelligendus; ac ſi dixiſſet Paulus, *Non per cibum & potum venitur ad regnum Dei*; per quod negat poſteà licitum & honeſtum cibum & potum. Alia multa loca congerit Tannerus numer. 15. quæ vel non directè tangunt concluſionem, vel facilè explicari poſſunt. Idem probatur auctoritate D. Dionyſij lib. de Eccleſiaſtica hierarchiae. cap. 7. §. 1. vbi ait: *Abſit vt vmquam ſanctus vir in iſtiuſmodi errores incidat.* Secundò; alterius Dionyſij Alexandrini, qui librum contra eum errorem ſcripſit, teſte S. Hieronymo in præfatione l. 18. in Iſaiam. Hieronymus ipſe & Auguſtinus apud Tannerum n. 52. eum millenarium reiiciunt. 14

Beati poſt diẽ iudicij non ſunt manſuri in hoc orbe, & vſuri bonis corporalibus, vt Chiliaſtæ ſomniarunt.

Inefficaciter quibuſdam locis Chiliaſtarum opinio reprobatur.

Ratione verò ſic noſtra aſſertio probatur, Primò, quia talis vſus ciborum cum corruptione & alteratione eſt indigniſſimus eo felici ſtatu, idem à fortiori eſt de vſu matrimonij; neque eſt vel leue fundamentum quo ille perſuadeatur, ergo vt res planè confictа reiicienda erit. Secundò, ſuprà explicuimus: quo pacto beati in omnibus ſenſibus, etiam guſtu, habituri ſint ingentes voluptates; vt quid ergo confingetur ea habitatio per mille annos in terris?

Duæ rationes aſſertioni noſtræ fidem cõciliant.

Dices, Papias Apoſtolorum diſcipulus id ex Apoſtolica traditione docuit. Nego aſſumptum; Euſebius enim libro 3. Hiſtoriæ cap. 35. ait illum fuiſſe pium, ſed ſimplicem virum; & ex mala intelligentia Scripturarum, non ex traditione Apoſtolica id tradidiſſe. 15

Obiectio ex Papia. Reſpondetur ex Euſebio.

Secundò dices, In aliquibus locis Scripturæ promittitur iuſtis terra, item cibus, potus; & Apocal. 20. expreſsè ponitur illud regnum mille annorum. Reſpondetur, ea loca Primò ſpiritualiter ſeu allegoricè intelligenda; cælum enim ſæpè vocatur terra viuentium, & ſatietas beatitudinis comparatur cibo & potui; ſunt enim hæ res nobis gratiſſimæ, ideóque aptiſſimæ ad explicandam aliquo modo æternam felicitatem & voluptates in cælo futuras. Locus Apocalypſis habet multas explicationes. Nonnulli per eos mille annos intelligunt totam æternitatem quà regnaturi ſunt Sancti. Hæc tamen expoſitio expreſsè videtur eſſe contraria textui; nam poſt eos mille annos dicit Euangeliſta ſoluendum ſatanam, & ſeducturum Gentes; atqui hoc non poteſt fieri poſt totam æternitatem, ergo mille anni non eam ſignificant. Rectius ergo cum aliis exponitur de tẽpore militantis Eccleſiæ, poſt quod, ſeu paulò ante finem illius, ſoluetur

Soluuntur duæ quorumdam obiectiones contra eam factæ.

Per millenarium malè quidam totam æternitatem hîc intelligunt.

ſatanas, & per Antichriſtum ſeducet innumeros; quòd verò ponatur certus numerus, haud multùm vrget: ponitur enim ſæpè in Scriptura numerus certus pro incerto: ſicuti quando Chriſtus Petro roganti, quoties dimittere poſſet proximo peccanti, reſpondit, *Non ſolùm ſepties, ſed ſeptuagies*
16 *ſepties*; id eſt, quoties peccauerit & egerit pœnitentiam. Iam verò ampliùs oſtendo locum hunc nullatenus fauere poſſe Millenariis; nam etiamſi Sancti regnaturi eſſent in mundo cum Chriſto mille annis, nullus tamen in illis poſteà eſt periturus; ſed quotquot damnandi ſunt damnabuntur in die iudicij: in quo etiam puncto & Millenariſtæ conueniunt; iam ergo eos rogo, quomodo Ioannes dicat, poſt eos mille annos ſatanam ſoluendum, & multas gentes ab eo ſeducendas? Ecce nec admiſſo millenario ſoluitur difficultas.

Locũ à Chiliaſtis citatum ipſis incommodare efficaciter oſtenditur.

Vrgebunt, 21. cap. eiuſdem Apocalypſis deſcribitur ciuitas Ieruſalem noua deſcendens de cælo, ergo vt in ea habitent Sancti cum Chriſto. Reſpondeo, non debere intelligi de materiali ciuitate, ſed de ſpirituali, & lapides ac fundamenta illius eſſe Sanctos & Apoſtolos. de quo loco vide noſtrum Alcazar.

Explicatur alius Scripturæ locus pro iis citatus.

SECTIO TERTIA.

Beatitudo poſt vnionem animæ ad corpus non eſt futura maior.

Beatitudo poſt vnionem animæ ad corpus non augebitur, vti nec gratia.

IN præſenti poterat diſcuti ſententia quorumdam recentiorum, qui opinantur, poſt mortem cuilibet iuſto dari augmentum gratiæ, præter illam quam tunc habebat; in tanto verò cumulo, vt infans cum ſola gratia baptiſmi decedens habiturus ſit in cælo maiorem gratiam, quàm vllus vmquam quãtumuis Sanctus, v.g. D. Petrus aut quili-
17 ber ex Ioannibus toto tempore vitæ habuerit. Horum fundamẽtum non aliud video quàm locum illum Chriſti de Ioanne Matth. 11. *Qui autem minor eſt in regno cælorum, maior eſt illo.* Poteſt etiam pia aliqua congruentia addi, quòd Deus liberaliſſimus in donando, eò quòd in gratia deceſſerit iuſtus, & feliciter conſummauerit, dederit illi tantam gratiam, cui etiam poſteà reſpondebit proportionata viſio.

Fundamenta aduerſa.

Quàm vellem hanc ſententiam eſſe veriſſimam; eſſet enim nobis incredibiliter proficua; tam puto eam eſſe falſam. de ea aliquid dixi in materia de prædeſtinatione, ideò breuiter tantùm ea hîc tango. Moueor ad eam reiiciendam, quia cùm loca Scripturæ ſemper videantur deſignare hominem poſteà habiturum prout geſſit, & Paulus dicat 2. Corinth. 9. *Qui parcè ſeminat, parcè & metet*; & in parabola de operariis denarius, de quo conuentum fuerat, ſolus traditur; planè inſinuatur illud augmentum quod ab his auctoribus ponitur eſſe confictum; nam, iuxta eam ſententiam, etiam & qui parciſſimè ſeminaſſet collegiſſet in ſumma abundantia. Secundò: etiamſi hæc loca quaſi poſitiuè non oſtenderent contrarium; tamen quia hi auctores non habent vllum fundamentum, & res illa per ſe eſt planè indebita meritis, & valdè præternaturalis; reiicienda eſt vt voluntaria, & vt conficta. Tertiò, licet demus Deum pro felici fine aliquid addere; vnde, quæſo, conſtat illud eſ-
18 ſe in tanto cumulo, vt adæquet infinitum propè cumulum gratiæ, quem Ioannes Euangeliſta decurſu nonaginta & ampliùs annorum tot actibus intenſis, tot Sacramentorum frequentationibus obtinuit; præter illam, quæ haud dubiè in maxima copia die Pentecoſtes ei fuit infuſa? Certè hoc non niſi diuinando docetur.

Rationes, cur gratia poſt mortem non ſit augenda, proponuntur, eaque tum à Scriptura tũ à ratione petita.

Reſpondetur fuſiùs argumento ab aduerſariis contra nos facto.

Ad Argumentum reſpondeo in primis, cùm tunc temporis non fuerit in cælo vllus infans, ſed ſoli Angeli, etiamſi diceremus minimum Angelum eſſe maiorem Ioanne Baptiſta, nõ ideò liceret idẽ dicere de infantibus cum ſola baptiſmali gratia diſceſſuris; nam in Angelis ſentiunt communiter Theologi, iuxta maiorem ipſorum naturalem perfectionem ſubſtantialem Deum illis infudiſſe maiorem gratiam; & cùm poſteà ipſi operati ſint toto conatu, poſſet facilè intelligi etiam minimum ex illis eſſe minorem Ioanne. At hinc quid ad infantes, vbi omnes hæ rationes ceſſant? Secundò reſpondeo; illum locum explicari non de exceſſu in gratia, ſed de exceſſu in ſcientia: ſicut enim Chriſtus non præpoſuit illum in ſanctitate omnibus hominibus (vt communior ſententia docet) ſed in dono Prophetiæ circa ipſum Chriſtum, quòd nullus eo vſque ita nouiſſet Meſſiam; ita quando poſteà illum poſtpoſuit omnibus beatis, non locutus eſt de ſancti-
tate, ſed de notitia Verbi diuini & myſterij incarnationis: eà enim Angeli omnes quoad ſubſtantiam vident clarè in Verbo. Alias etiam explicationes poſſet hic locus habere, ſed ſufficiant hæc. 19

Secunda reſponſio.

Hac ergo omiſſa ſententia, magis ad punctum præſens accedentes quærimus, an vnio corporis iuuet viſionem. Magiſter Sententiarum in 4. diſt. 49. S. Thomas ibidem quæſt. 1. art. 4. quæſtiuncula 2. Bonauentura eadem diſtinctione, parte 2. art. 1. quæſt. 1. Richardus art. 2. quæſt. 7. Marſilius quæſt. 13. art. 3. Abulenſis q. 63. in cap. 5. Matth. affirmant, poſt vnionem corporis maiorem futuram viſionem Dei. quod confirmari poteſt ex Auguſtino expreſsè id aſſerente lib. 12. in Geneſim c. 35. vbi rationem ſimul affert, quòd anima nunc ob deſiderium vnionis cum corpore non poſſit ita conari in viſionem ac poſteà conabitur. quod etiam Bernardus Sermone 3. de omnibus Sanctis affirmat. Haymo item in cap. 6. Apocalypſis. Licet hæc opinio magna auctoritate videatur fulta, contraria tamen, ſcilicet viſionem Dei non augendam poſt vnionem, videtur omnino certa; quam D. Thomas retractata priore defendit hîc quæſt. 4. art. 5. ad 5. vbi expreſsè ait, non creſcere intenſiuè beatitudinem; & ſimul ſoluit D. Thomas rationem contrariam. Eamdem defendunt nunc omnes ferè Scholaſtici; quos refert & ſequitur Tannerus numer. 55. Ratio noſtræ conclu-
ſionis eſt; quia non eſt fundamentum vllum ad dicendum, animabus ante iudicij diem non dari totum præmium eſſentiale, cuius ſunt in eo ſtatu capaces; atqui in ſtatu ſeparationis poſſunt habere tam intenſam beatitudinem quàm poſteà, ergo Maior videtur nota, quia ſicuti ſuperiùs diximus contra errores Origenis & aliorum beatitudinem non differri, ita debemus dicere, nec partes illius, quam tunc poſſunt habere, differri. 20

An Vnio corporis iuuet viſionem, diſquiritur.

Ex mente D. Thomæ & communi Scholaſticorum probabilius eſt, eam per vnionem cum corpore non augeri.

Ratio concluſionis.

Quòd verò poſſint animæ ſeparatæ tunc habere totam eam intenſionem quam poſt vnionem, facilè probatur variis modis. Primò, quia non credo vllum ex auctoribus oppoſitæ ſententiæ dicturum, nullam animam ſeparatam, v.g. S. Petri aut Ioannis, habere nũc tam intenſam viſionem, quàm habitura ſit anima infantis ſimul cum corpore; licet enim aliquantulùm creſcat poſt reſurrectionem non tamen ita incredibiliter, ſi eſt enim inter Petrum & infantem infinita propè diſtantia; ergo ſi nunc non habet Petrus

Animas poſſe æquè intenſam habere viſionem ante ac poſt vnionem, diuerſimodè probatur.

tantam viſionem quantam infans poſtea, non habet iam Petrus centeſimam partem, quam poſteà. Quid? nec milleſimam' quia poſteà ſuperabit millies infantem. Nec tamen ab hoc faciamus quæſtionem dependentem, ſanè etiam nunc ante reunionem debebunt concedere animas eſſe inæquales in beatitudine; vnde ſic argumentor & ſumo inferiorem, quæ habet v.g. ſolùm ſex gradus, hæc eadem poteſt etiam ante vnionem ad corpus habere alios ſex gradus, quos oppoſiti auctores reſeruant ad tempus vnionis; ergo iam in eo ſtatu ſeparationis debebit habere omnes duodecim,

Vrgetur argumentum.

quia etiam nunc eſt eorum capax. Probo antecedens, quia altera anima alterius beati poteſt habere duodecim; de facto enim eos habet; ergo & hæc. Probo conſequentiam, quia animæ ex ſe ſunt eiuſdem rationis; & fortè ſæpè erit indiuidualiter nobilior anima inferioris beati, ergo habet vires ad tantam viſionem: Deus item cum vtraque concurrens æquè in vtraque poteſt eam intenſionem producere habitus luminis, etſi minùs intenſus fortè ſit in minùs beato, quod tamen à multis negatur; facilè tamen dici poſſet, cùm lumen ſolùm detur per modum principij ad efficiendam viſionem, Deum, qui ſcit eam animam mereri viſionem vt octo, dare illi lumen ad hoc neceſſarium, etiamſi deberet eſſe iam fortius quàm poſt reſurrectionem, eò quòd anima tunc haberet maiores vires; neque inconueniens eſſe, poſteà aliquid auferre de lumine, cùm aliunde acceſſiſſent nouæ vires; negari ergo nequit; quin ea anima etiam nunc ſit capax eius maioris beatitudinis, quam poſteà dicis habituram; ergo ex parte capacitatis non poteſt negari, eam illi de facto concedi.

Corpus viſionem non modò non videtur iuuare, ſed illi etiam obeſſe.

Secundò efficacius idem probatur; nam corpus non iuuat, imò quodammodò impedit eam viſionem; anima enim eam non efficit dependenter à corpore, ergo non iuuatur per corpus: quòd verò potiùs videatur impediri, patet; nam anima informans corpus occupatur innumeris aliis actibus materialibus, v.g. auditus, olfactus, viſus, &c.

22 quos ſeparata non efficiebat; ergo potiùs dicendum eſſet eam impediri per corpus quàm iuuari: ſed neque primum dicendum eſt; nam cùm anima concurrat vt eleuata, etiamſi nouas faciat iam operationes, ſemper tamen Deus eam eleuans illi addit vires; vt non impediatur, quo minùs viſionem æquè intenſam producat, & gratiæ quam habet proportionatam.

Quo ſenſu dicat Auguſtinus, animam ſeparatã deſiderio corporis diſtrahi, declaratur.

Quod autem ait Auguſtinus, animas eo deſiderio diſtrahi, videtur ipſi contrarium; ſupponit enim eas eſſe verè beatas, & conſequenter non eſſe anxias; ergo ille appetitus non cauſſat anxietatẽ, quæ impediat conatum. Deinde cùm ipſæ, vtpote in ſtatu incapaci omnis erroris, perfectiſſimè ſciant, ſe non ideò citiùs obtenturas beatitudinẽ, quòd magis ſint anxiæ, non video cur non eam deponant anxietatem; & è contrario, cur non adhibeant omnem conatum ſibi poſſibilem in viſionem, quandoquidem ſciunt, non ideò citiùs vniendum corpus, quod minùs conentur in viſionem. Quòd ſi de ſolo ipſo deſiderio etiam vt non affligente Auguſtinus loquatur, tũc illud admitto; nego tamen vllo modo magis illud impedire viſionem quàm eam impediat gaudium, quod poſteà habebunt de vnione. Vtrumque enim eſt vnus actus & conſequenter æquales inſumens vires ex parte animæ; ergo ex hoc capite non plus poterit anima conari in viſionem ſine deſiderio, cum gaudio tamen de vnione, quàm anteà cum deſiderio ſine gaudio; ergò beatitudo eſſentialis non augebitur.

Prima concluſio. Accidentalis viſio poſt vnionem in beatis erit maior, licet non ſubſtantialis.

Dico *eſſentialis*; nam accidentalis haud dubiè erit longè maior, tum ob complementum ſubſtantiale hominis per corpus, de quo anima valdè lætabitur; tum ob nouas omnium ſenſuum voluptates, quas fusè ſuprà explicuimus, quæ locũ non habebunt ante reſurrectionem. Addit etiam Tannerus nouum quaſi ex parte viſionis gaudium, quòd illa prodibit tunc à ſuppoſito integro & totali, 23
quod maiorem dicit perfectionem. Verùm ego ibi non video materiam noui gaudij; nam viſio etiam poſt vnionem ſolùm prodibit ab anima; quòd autem totus homo dicatur eam producere, eſt quædã denominatio non afferens maiorem voluptatem quàm ſit in hoc, quòd anima iam ſit corpori vnita; ſicuti, quòd ſi habeo corpus integrum, totum illud denominetur ſcribere ab vna manu ſcribente, non affert ſpecialem voluptatem, præter eam quæ reperitur in hoc, quòd habeã ego corpus integrum; hoc enim habito, ſiue totum illud denominetur ſcribere quando ſcribo, ſiue ſola manus dextra, quæ reuerà ſola ſcribit, parum iuuat; meliùs dixerim omnino nihil ad voluptatem augendam.

Gaudium ex parte viſionis per vnionem non augetur.

Secunda. Poſt vnionẽ viſio beata non erit magis expedita quàm antè, vti nec intenſa.

Secundò dico contra alios, viſionem beatam poſt vnionem non ſolùm non futuram magis intenſam, ſed nec magis expeditam, vt quidam dixerunt; qui videntur per hanc diſtinctionem voluiſſe reſpondere Auguſtino aienti, animam per defectum corporis impediri à conatu in viſionem Verùm & doctrina falſa eſt, & non ſatisfacit dubio. Non ſatisfacit, quia ſi per eam abſentiam anima impeditur, certè iam eo ipſo minorem conatum adhibebit; ſi minorem, minùs etiam producetur de viſione, & non ſolùm ea erit magis impedita. Quòd verò ea doctrina ſit falſa, inde conſtat; nam 24
vel in ipſa viſione aliquid ponitur, ratione cuius dicatur magis expedita, vel non: ſi nihil ponitur, quomodo, quæſo, ea operatio eſt magis expedita? ſi verò aliquid ponitur, quid illud erit? eſtne modus, qualitas, an aliquid aliud? Certè explicari omnino nequit, quid illud ſit. Adde potiùs, ex vnione ad corpus videri animam magis impeditam, quia occupatur circa plurima, ergo contrarium potiùs dicendum eſſet, vt in ſimili ſuprà dixi contra priorem ſententiam. Reſpondeo ergo, animam ſemper æqualem facere viſionem; quia licet magis occupetur per alios actus poſt vnionem, Deus tamen illam fortiùs eleuat ad viſionem, vel ad actus nouos, vt ſemper & ſine moleſtia & ſine turbatione omnino expeditè ſuũ habeat præmiũ eſſentiale, & ſimul accidentalia omnia, quæ ab eo eſſentiali pullulant, & à nobis hucuſque fusè ſunt declarata.

Ratio concluſionis.

SECTIO QVARTA.

Viſio non erit minor poſt vnionem animæ ad corpus.

Probatur, viſionem nullatenus per vnionem minuendam.

CONcluſio ſit contra alios, qui è contrario docuerunt, beatitudinem animæ futuram imperfectiorem poſt vnionem, *Ea viſio nullatenus minuetur per vnionem.* Quod Primò inde ſuadetur, quia cùm beatitudo eſſentialis ſit incredibiliter 25
maius bonum quàm vnio ad corpus, & quàm omnes aliæ voluptates ſenſuum, potiùs eſſet in detrimentum animæ illa vnio quã cogeretur amittere aliquid de viſione quàm in bonum. Conſtat autem, Deum illud miraculum reünionis facere in magnum bonum animæ, non in detrimentum. Secundò idem probatur, quia licet (vt diximus ſuprà) anima poſt vnionem plures alias habitura ſit operationes, & hoc ceteris paribus

imminuat eius vires etiam ad viſionem; nam, vt ſuperiùs probaui, licet concurrat eleuata ad viſionem, quò tamen plures efficit operationes, minores habet vires ad alias, & fortiori eleuatione indiget; ex quo capite dixi paulò antè contra priorem ſententiam, potiùs videri minuendam quàm augendam ex vnione: licet, inquam, hæc ita ſint, quia tamen Deus eleuat animam quantum neceſſarium eſt, vt totum ſuum præmium eſſentiale obtineat; citiùs enim liberalitas Dei plus dabit quàm quidquam ex debito auferet; non eſt timendum, ne vires deſint etiam poſt vnionem ad conſeruandam antiquam viſionem. Poſſet fortè aliquis dicere, Deus animæ ſeparatæ dedit plus de intenſione viſionis quàm illa alioquin merebatur; vt per illum exceſſum compenſaret defectũ voluptatum ſenſuum & vnionis ad corpus, ne nũc minùs eſſet beata quàm poſteà; adueniente autem vnione abſtulit illum exceſſum, quia iam per ſuperuenientia gaudia compenſatur quod auffertur. Neque videtur improbabile, leuiſſimam aliquam intenſionem eius viſionis compenſari per multitudinem voluptatum inferiorum; data autem hac ſententia bene explicatur, cur animæ non affligantur ob defectum vnionis, quia ſcilicet habent de facto aliquid loco illius, ac perinde eſt illis vnitas eſſe ac non vnitas.

Obiectio contra noſtram aſſertionem.

26

Pluribus rationibus hac obiectio diluitur.

Fateor hanc conſiderationem non eſſe admodum improbabilem, nihilominùs tamen puto, non ſuſtinendam vllo modo. Primò, quia non nititur ſolido fundamento, auctoritate autem planè deſtituitur. Secundò, quia non eſt credibile, Deum tam futurum parcum, vt illum exceſſum quem dederat ſemel quemcumque ob finem, velit poſteà adimere. Tertiò, quia falsè ſupponit poſſe compenſare minimum gradum viſionis beatæ per omnia alia ſenſuum oblectamenta. Quod ſic probo meo iudicio euidenter; nam ſi homini danda eſſet optio, Quid malles, vel Deum vnico tantùm intenſionis gradu videre, vel habere oblectamenta omnia ſenſuum, ſine dubio illum gradum eligeret, hæc verò contemneret. Et ratio à priori eſt, quia ille ſolus gradus eſt ſimpliciter beatitudo eſſentialis; ergo non compenſatur vllo modo per alias operationes & delectationes. Vlterior eiuſdem rei ratio à priori ea eſt, quia plus voluptatis in Deo ſolo infinities reperitur quàm in obiectis omnium ſenſuum; ergo ſi Deus auferret animabus poſt vnionem vel vnicum gradum eius viſionis, plus damni inferret quàm emolumenti dando illis ſenſuum voluptates. Reſpondebis fortè adhuc, Licet vnus gradus viſionis, quando homo nullum alium habet, ſit longè maius bonum quàm ceteræ voluptates; at cùm ſemel iam videt Deum, & quidem valdè intensè, parum videtur efficere carentia vnius gradus; ergo tunc compenſabitur per alias voluptates & bona inferiora. Sed contrà; nam ſi vnus gradus ſolus viſionis ſecundùm ſe ſumptus eſt maius bonum quàm aliæ voluptates, ergo eſto ſint ſimul alij gradus in anima, adhuc ille erit maius bonum quàm eædem voluptates ſimul ſumptæ. Patet: nam per alterum gradum non amittit ſuam perfectionem: & ſicut datio prima illius eſt magis æſtimabilis quàm datio aliorum; ita duplicare illud bonum maius eſt quàm addere ex aliis minoribus, hîc habet locum quod ſolet axioma philoſophicum dicere, Sicut ſe habet ſimpliciter, ita magis ad magis. Et ſanè, ſi melius eſt habere vnum aureum quàm centum nummos; ſine dubio melius erit habere duos aureos quàm aureum & centum nummos. Conſtet ergo non poſſe fieri eam compenſationem viſionis per alia bona minora, quo corruit fundamentum huius opinionis. Quod de deſiderio animarum obiicitur, ſæpè eſt ſufficienter ſolutum, & oſtenſum, eas nullatenus poſſe per illud affligi.

Ratio à priori,

27

Deus, ſi poſt vnionē animabus vel vnicum gradum viſionis auferret, plus obeſſet, quàm per ſenſuum voluptates illis datas profuiſſet.

Compenſatio viſionis per alia minora bona fieri nequit.

SECTIO QVINTA.

De appetitu beatitudinis.

28

Appetitus innatus ad viſionem Dei non datur, & cur.

Diſputatione de viſione egi, vtrùm detur appetitus naturalis ad viſionem Dei; dixique, ſi loquamur de appetitu innato, qualis ponitur in lapide ad centrum in materia prima ad formam ſubſtantialem, &c. propriè illum non dari in anima ad viſionem Dei (quod eodem modo de ea viſione ſub nomine beatitudinis dicendum eſt:) nam licet viſio ſit donum maximum creaturæ; quia tamen non poteſt viribus naturæ obtineri, non datur appetitus ad illam: hic enim appetitus definitur, inclinatio in bonum naturaliter poſſibile; ergo non poteſt eſſe reſpectu viſionis. Oſtendi etiam in eo loco, an cum Scoto ſit in hoc, puncto quæſtio de nomine, an de re, & qualis; circa quod nihil occurrit amplius dicendum: Obiici tamen poſſet, Omnes homines naturaliter deſiderant eſſe beati, ergo datur in natura appetitus innatus ad beatitudinem. Reſpondeo in primis, antecedens ſolùm eſſe verum de appetitu beatitudinis naturalis, non de ſupernaturali; ad naturalem autem facilè concedam appetitum innatum. Reſpondeo Secundò, mutari in obiectione terminos; antecedens enim ſolum eſt de appetitu elicito, in conſequenti autem infertur de innato, qui eſt diuerſus ab elicito. de quo vltimo nonnihil hîc dicendum occurrit.

Reſpondetur obiectioni facta.

SVBSECTIO PRIMA.

Examinatur ſententia Patris Suarez.

29

Sententia Patris Tanneri, & Patris Suarez, duos appetitus elicitos, vnum inefficacem, alterum efficacem ponentis, affertur.

QVi diſp. 16. ſect. vltima, quem Tannerus q. 5. dub. 2. per omnia ei conformis ſequitur, duos diſtinguit appetitus elicitos; vnum per modum cuiuſdam ſimplicis complacentiæ, qui conditionatus actus dici ſolet, & hunc admittit poſſe eſſe naturalem circa beatitudinem ſupernaturalem, quia & hæreticus illum habet; & gentilis ſi ſemel apprehendat viſionem Dei habere illum poteſt, & ex ſe poteſt talis actus etiam circa impoſſibilia verſari. Alterum appetitum elicitum naturalem dicit eſſe efficacem, qui virtute includit abſolutam voluntatem exequendi omnia media neceſſaria ad conſecutionem eius obiecti deſiderati; & hunc dicit omnino repugnare naturaliter circa beatitudinem ſupernaturalem; nam talis appetitus eſt proprius ſpei infuſæ: item homo non poteſt ſuis viribus habere voluntatem exequendi omnia neceſſaria ad ſalutem; non enim poteſt habere voluntatem efficacem naturalem credendi vera & naturali fide; ergo non poteſt efficaciter velle vnum ex mediis neceſſariis ad ſalutem, quale eſt ille actus credendi, multò ergo minus poterit ſimul velle naturaliter actum illum fidei, & omnia alia media neceſſaria. Addit Pater Suarez id intelligendùm tam de homine in purâ natura, quàm de eodem illuminato per fidem: ſemper enim voluntas indiget auxilio eleuante ad huiuſmodi actum efficacem. Ego tamen vtrumque actum elicitum naturalem eſſe poſſe omnino cenſeo: & quidem de primo nulla eſt difficultas; & benè id à Suario probatum eſt.

Iudicium auctoris.

Probatur cōtra Patrem Suarez etiam volitio naturalis efficax ad viſionem.

30 De ſecundo ergo,in quo nodus totus eſt,idem etiā probo ; quia Primò circa obiectum ſeu actionem ſupernaturalem poſſum ego habere volitionem naturalem efficacem ; nullus enim negabit : quin, ſuppoſita in me virtute conferendi per baptiſmum gratiā, vel per verba cōſecrationis ponendi Chriſtum Dominum in hoſtia,quæ eſt actio ſupernaturalis,poſſim per actum naturalem ; imò per peccaminoſum efficaciter velle conſecrare, & velle ponere Chriſtū ſub ſpeciebus : Sacerdos enim qui ex nequitia vellet conſecrare panes in foro exiſtētes, haud dubiè grauiſſimè peccaret ; ergo volitio illa eſt naturalis;& tamē eſt efficax reſpectu eius conſecrationis. Dices,fortè eam nō eſſe efficacem niſi ſolùm reſpectu actionis externæ,prolationis ſcilicet verborum,quæ naturalis eſt. Sed contrà, quia ad conſecrandum non ſufficit ſola voluntas proferendi ea verba, ſed requiritur voluntas conſecrādi & ponendi ibi Chriſtum;ergo circa actionem ſupernaturalem poſſum ego habere volitionem naturalem efficacem.

Satisfit obiectioni.

Confirmatur aſſertio Primò.

Confirmo hoc euidenter : Demus Deum dediſſe mihi poteſtatem , vt quando ſcribo ſeu moueo manum,actio illa ſit in ſua entitate ſupernaturalis, & producat vbicationē ſupernaturalem in ſubſtantia,in eo caſu ſine dubio voluntas poteſt dicere actu naturali, *Volo mouere manum* ; & tunc temporis nullum obiectum naturale vellet efficaciter ; ſolùm enim vult motum,qui,vt
31 ſupponimus , ſupernaturalis eſt , & nullum aliud obiectū intercedit ibi naturale , ex quo quaſi alterum inferatur;nam applicatio ibi nulla tūc præuia producitur;ergo poſſum immediatè per actum naturalem velle efficere ſupernaturalem. Et non dubito,quin,ſuppoſita virtute, quam ipſe Suarez tribuit humanitati Chriſti Domini in actiones miraculoſas phyſicè influendi , potuerit Chriſtus actu naturali velle ſanare hunc infirmum,vel illum,&c.

Confirmatur Secundò.

Secundò idem confirmo , quia ego ſciens me per auxilia gratiæ mihi ſemper parata poſſe atteri vel conteri,poſſum per voluntatem naturalem dicere, Volo confiteri,& habere neceſſaria ad veram confeſſionem ; & conſequenter. Volo habere attritionem ſupernaturalem ; ergo poteſt eſſe volitio efficax naturalis de obiecto aliquo ſupernaturali.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reſpondetur aduerſis argumentis.

RAtio P.Suarez in contrarium non vrget ? nam licet obiectum illud non poſſit propriis viribus ſeu naturalibus obtineri , ſi tamen mihi iam conſtat,me habere alienas vires ſiue ex liberalitate ſiue quomodocumque paratis , haud dubiè tunc ſine noua liberalitate in habenda ipſa volitione, & cōſequenter per volitionem naturalem poſſum ego velle eis viribus vti : v.g.ego ſum debilis, non poſſum magnam trabem eleuare ſolus, niſi Petrus me iuuet, & quidem id faciat omnino gratis & liberaliter ; ſi tamen ſemel mihi conſtet certò illum velle & eſſe paratum ad præſtandam eam gratiam vt me iuuet,ſanè iam à me ipſo,ſeu ex voluntatis meæ viribus , potero habere volitionem eam trabem mouendi ſimul cum illo,nec neceſſum eſt, vt tunc ad id volendum me Petrus iuuet;ſolùm enim requiritur vt ad eleuandam trabem me iuuet Petrus : & verò inſtantia eodem modo locum haberet, etiamſi illud auxilium , quod mihi dat Petrus, eſſet in ſubſtantia ſupernaturale, ergo abſolutè poteſt eſſe appetitus naturalis efficax beatitudinis, etiamſi hæc ſupernaturalis ſit in ſubſtantia , dummodò homo priùs ſciat ſe habere in poteſtate modum eam beatitudinem obtinendi.

Quomodo is appetitus naturalis ad viſionem in ſubſtātia ſua ſupernaturalem dari poſſit,inſtantia declaratur.

32

Dices Primò , Non poteſt anima actu naturali ſcire,ſe habere parata ea auxilia;nam difficultas eadem eſt de cognitione obiecti ſupernaturalis, quæ de volitione illius, ſcilicet, debere eſſe ſupernaturalem cognitionem eius obiecti,& cōſequenter de primo ad vltimum,volitio etiam erit ſupernaturalis. Sed contrà, quia potiùs hinc euidenter ego argumētor:Poteſt homo habere cognitionem naturalem certam de obiecto ſupernaturali,ergo & volitionem efficacem naturalem de illo:vt enim obiectum ſupernaturale non dat cognitioni certæ ſupernaturalitatem,dico ego,nec dare amori efficaci eam ſupernaturalitatem. Antecedens probatur;nam hæreticus Arrianus v.g.certò credit Deum eſſe paratum ad danda nobis ſemper auxilia;& ita credit id,vt careat omni prorſus dubitatione circa illud; ergo certitudinem adhæſiuam habet;aliunde actus ille in ſe,cùm affirmet idē quod verus actus fidei, non poteſt in ſe eſſe magis fallibilis ab obiecto quàm alter,dum ſimul exiſtunt:alibi enim oſtendi, 33
ſi duo actus obiectum planè idem affirment,repugnare in terminis , quamdiu ſimul exiſtunt, vnum eſſe infallibilem & alterum fallibilem;nam ab obiecto cùm non poſſit eſſe fallacia , niſi deficiente obiecto ; & eo ipſo quòd deficiat,iam ambo actus ſunt falſi,eo ipſo etiam repugnat,vnum eſſe magis altero fallibilem. Dixi,*quando ſimul exiſtunt* ; nam poteſt vnus talis eſſe , vt ei repugnet exiſtere niſi obiectum exiſtat,quia habet ex ſe radicalem eſſentialem veritatem, vt dixi alibi de omnibus actibus ſupernaturalibus. Alter verò poteſt exiſtere,etiamſi obiectum aliter ſe habeat,ideóque fallibilis eſt abſolutè;at tunc iam ſupponitur non exiſtere eos ſimul, ergo actus naturalis quo idem obiectū credit hæreticus quod ego , & quamdiu ego,iam infallibilis eſt quàm meus, & cōſequenter per actum naturalem reuerà eſt tam certus de auxilio nobis à Deo parato quàm ego ſim per actum ſupernaturalem;ergo poteſt actus cognitionis naturalis attingere obiectum ſupernaturale, & quidem certò.

Retorquetur argumētum.

Repugnat, duos actus idem planè obiectum affirmantes, quamdiu ſimul exiſtunt, in infallibilitate vel fallibilitate à ſe diſcrepare.

Vrgetur ad hominem ſuperior aſſertio.

Secundò idem ampliùs vrgeo ad hominem,quia ipſe Suarez opinatur , colores ſupernaturales poſſe videri per actus naturales(vt oſtendi ſupra)ergo concedit cognitionem certam naturalem de obiecto aliquo ſupernaturali. Cur ergo non poterit etiam eſſe amor de illo ? Addo, licet non niſi per cognitionem ſupernaturalem illud obiectum cognoſceretur,poſſet tunc voluntas illud amare naturaliter; nam etiamſi cognitio naturalis non ſufficiat ad determinandam voluntatem pro amore ſupernaturali , quia quod inferius eſt non ſufficit ad id quod eſt ſuperius ; è contrario tamen cognitio ſupernaturalis ſufficit ad amorem naturalem:ſic licet 34
ſola fide diuina ſcirem domum minari præſentiſſimam ruinam,poſſem ſanè actu naturali velle fugere ex illa ne opprimerer;quod tam mihi clarum videtur , vt à nemine negari poſſe iudicem ; ergo poteſt eſſe appetitus efficax elicitus circa beatitudinem ſupernaturalem.

Appetitum illum ad ſpē naturalem pertinere infertur à paritate.

Quod autem addit Suarius, talem appetitū eſſe proprium ſpei ſupernaturalis,facilè negatur ; dico enim eum pertinere ad ſpem naturalem;ſicut enim ipſe admittit ſaltem in pura natura charitatem naturalem ſeu amorem Dei ſuper omnia naturalem in ſubſtantia , cur non admittet ſpem naturalem in ſubſtantia licet hæc improportionata ſit,ſicut & charitas naturalis,ad merendam gloriam,& gratiā, &c?Quòd enim dicere poteſt,Deum eſſe obiectum naturale , & conſequenter poſſe terminare actum

amoris naturalem,viſionem verò eſſe ſupernaturalem,ideóque non poſſe terminare actũ naturalem; hoc,inquam, iam eſt reiectum;nam & ipſe Suarez ſaltem inefficax deſiderium naturale amittit : efficacia autem eius deſiderij non addit ſupernaturalitatem,vt probaui manifeſtè paulò antè.

Idem fuſius deducitur.

Quod item tale deſiderium ſit voluntas efficax faciendi omnia quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem,nõ vrget ; nam talis voluntas poteſt eſſe naturalis : ſi enim ſcio me habere vires, licet non proprias, ſed
35 à Deo datas ad ponenda omnia media neceſſaria, poſſum actu naturali dicere , Volo ea ponere , vt paulò antè de voluntate efficaci confeſſionis , &c. dictum eſt. Nec puto ab vllo negandum, me actu naturali poſſe de facto dicere , *Volo omnia facere quæ poſſum , ne damner.* Quod denique vrgetur de voluntate credendi facilem habet ſolutionem;nam licet actu proportionato meritorio ac ſufficienter determinatiuo non poſſit voluntas id velle niſi ſupernaturaliter,nõ dubito, quin actu naturali idem poſſit efficaciter ; cur ergo non poſſum ego dicere naturaliter,*Volo credere omnibus dictis Dei?*& verò non poteſt hîc ad ſupernaturalitatẽ obiecti recurri;nam,vt in materia de fide dictaui, vtrumque obiectum formale fidei eſt quid naturale ; nam veracitas Dei in cognoſcendo & dicendo prædicatum naturale Dei eſt, & lumine naturæ notũ, non minùs quàm Deum eſſe vnum;lumen enim naturale dictat Deum eſſe veracem.Secundò,eo ipſo notum eſt lumine naturæ , Deum poſſe nobiſcum loqui; quia ſi noui Deum eſſe veracem in dictis ſuis,noui Deum poſſe dicere aliquid. Deinde, eò ipſo quòd noſco illum intelligentem & potentem dicere,naturaliter cognoſco, ipſum poſſe formare voces, vt & ego eas formo,& poſſe mecum loqui;ergo tam reuelatio actualis quàm veracitas Dei eſt quid naturaliſſimum ; ergo ſupernaturalitas fidei non ex ſupernaturalitate obiecti deſumitur , ſed aliunde; ergo inſtantia ea non benè huc adducitur.

Soluitur argumentum de voluntate credendi allatum.

Infertur,fidei ſupernaturalitatem ex obiecti ſupernaturalitate non deſumi.

36 Reſpondebis, eam adduci quatenus ipſum actũ fidei,vndecumque illi veniat ſupernaturalitas, non poſſum ego efficaciter velle per actum naturalem; hoc autem non impugnatur ex eo quòd fides non ſit ſupernaturalis ratione obiecti. Sed contrà, quia in primis iam dixi, me ipſum credere , poſſe velle per actum naturalem,ſicut poſſum velle conſecrare,confiteri,&c.vt ſuprà dixi.Secundò,dum oſtẽdo motiua fidei eſſe in ſe naturalia , oſtendo ea ſimul poſſe actu naturali tangi, licet ille non ſit meritorius;& conſequenter oſtendo duos actus poſſe eſſe circa idem obiectum,qui idem motiuum habeant, vnum naturalem , alterum ſupernaturalem : vnde vltimò pro præſenti quæſtione infero , poſſe eſſe duas volitiones credendi, etiamſi obiectum ſit ſupernaturale ; nam independenter ab obiecto deſumitur tota differentia ſupernaturalis & naturalis in actu.

Obuiatur replicæ ab aduerſariis factæ.

Refutatur P. Tannerus.

Vbi reiiciendus eſt P.Tannerus, qui cùm totam rationem,cur ille actus ſit ſupernaturalis,refundat in ſupernaturalitatem obiecti,admittit tamen appetitum inefficacem naturalem circa eam beatitudinem, in eo autem appetitu inſtantiam patitur argumentum; nam æqualiter obiectum vtriuſque appetitus eſt aliquid ſupernaturale, ergo æqualiter debet refundere ſupernaturalitatem in vtrumque: quòd enim vnus ſit efficax,alter non,iam eſt extra
37 rationem obiecti ; & Tannerus in priori probatione non recurrerat ad rationem efficacis , ſicut recurrit Suarez; vnde minùs poteſt à conſequentiæ defectu liberari.

SVBSECTIO TERTIA.

Illatio quædam ex dictis.

Refellitur opinio Caietani circa hanc materiam.

EX his item reiicio Caietanum,qui cùm voluiſſet ob auctoritatem D.Thomæ concedere appetitum elicitum beatitudinis ſupernaturalis , recurrit ad explicationes quaſdam vel falſas,vel non ad rem, quod benè notauit Suarez eâ ſectione;inprimis enim eum actum elicitum vocat naturalem , quia ineſt naturæ ac voluntati vt ſubiecto; quæ eſt mala explicatio ; nam in hoc ſenſu ipſa etiam viſio eſſet naturalis,quia ineſt animæ vel intellectui naturali vt ſubiecto. Secundò ait,hominem naturaliter poſſe deſiderare videre Deum vt cauſſam naturalem creaturarum, non tamen videre,quid ſit Deus abſolutè. Sed & hoc etiam reiicitur facile ; nam concluſio noſtra habet locum in eo , qui eſſentiam Dei vt in ſe eſt credidit videri poſſe,& id formaliſſimè appetiit.

Reiicitur alia eiuſdem, cui Ferrara ferè ſimilis eſt,opinio.

Tertia Caietani opinio.

In explicationem hanc Caietani ferè coincidit Ferrara,qui ait, hominem non poſſe optare videre Deum , vt eſt obiectum beatitudinis ſupernaturalis,ſed vt eſt prima cauſſa. quod & facilè reiicitur. Primò, quia omnis viſio Dei eſt ſupernaturalis,ergo ſi optat videre Deum, optat viſionem ſupernaturalem,& conſequenter videre Deum vt eſt obiectum viſionis ſupernaturalis;& de hac viſione ſupernaturali , quæ terminat deſiderium , hucvſque locuti ſumus,non de ipſo Deo. Tertiò,Caietanus dicit, hominem vel eſſe illuminatum per gratiam, & ſic concedit,poſſe illum appetere beatitudinem, quia iam tũc habet cognitionem beatitudinis;vel 38
non eſſe illuminatum,& tunc negat eum poſſe habere talem appetitum. Ferrara impugnat hanc diſtinctionem , quia putat D. Thomam locutum de homine quatenus dirigitur cognitione naturali, quæ ex effectibus de Deo haberi poteſt;nam ex eâ cognitione homini excitatur appetitus videndi cauſſam eorum effectuum,ideò ait non rectè à Caietano Thomam explicari. Ego omnino cenſeo aliam fuiſſe mentem D. Thomæ quàm Caietanus iudicat;nam D.Thomas voluit oſtẽdere, ex eo appetitu naturaliter benè probari viſionem Dei eſſe poſſibilem ; ſi autem ad hunc appetitum debuiſſet reuelatio Dei præcedere, iam non ex appetitu, ſed ex reuelatione probaretur eius viſionis poſſibilitas. Verùm in hoc ſenſu non placet doctrina D. Thomæ,quam reieci ſuo loco,oſtendens, nõ poſſe viſionis poſſibilitatem naturaliter perſuaderi ;ideò diſtinctio Caietani , licet non ſit è mente D.Thomæ,poteſt ſuſtineri,non ita,vt ille qui habet appetitum elicitum viſionis,debeat in ſe neceſſariò eſſe illuminatus gratia aut fide;hæreticus enim & Gentilis poſſunt habere tale deſiderium, ſed vt ſaltem per ſe mediatè debeat ad talem appetitum efficacem præceſſiſſe vel in appetente, vel in alio,à quo ipſe id audiuit , illuminatio aliqua fidei : nam niſi Deus reuelaſſet alicui poſſibilem eſſe eam claram
viſionem Dei, & ſe velle dari nobis media ad eam obtinendam,ſanè nullus putaſſet eam eſſe poſſibilem ; ergo talis appetitus pendet ab eâ illuminatione fidei ſaltem remotè. 39

Aliam hac in re fuiſſe mentem D. Thomæ demonſtratur.

Diſtinctio Caietani quî ſuſtineri poſſit.

Limitatio.

Dico *per ſe*,quia fortaſſe aliquis ex falſo principio inductus , vel aliunde excitata in eo ſpe de viſione Dei , putaret poſſe ſe illam habere benè viuendo & eam appetere. Aſt hic caſus eſt valdè extraordinarius , & in eo non agnoſcitur beatitudo vt aliquid ſupernaturale;nos autem loquimur,caſu quo credita ſit verè vt ſupernaturalis ; ad quod requiritur mediatè vel immediatè reuelatio tum de

illius

illius poſſibilitate,tum de voluntate Dei dandi nobis ſufficientia media pro illa,alioquin non poſſemus efficaciter illam appetere, ſed inefficaciter; ſicuti poſſumus appetere de facto vnionem hypoſtaticam; quam tamen ſcimus poſſibilem eſſe diuinitus in quolibet ex noſtris.

SECTIO SEXTA.

Appendix de beatitudine ſupernaturali quæ in hac vita haberi poteſt.

An ſit aliqua in hac vita beatitudo ſupernaturalis, & qua, diſquiritur.

DE beatitudine naturali egi ſuprà, de ſupernaturali alterius vitæ hucvſque fusè actum; iam ſolùm reſtat explicare, an ſit aliqua,& quæ illa beatitudo ſupernaturalis in hac vita, quæ ſit quaſi media inter duas explicatas,naturalem,& ſupernaturalem vltimam,& completiſſimam;ſupponimus autem in hac vita Deum videri non poſſe, de quo non nihil ſuprà,& fuſiùs primo tomo.

40

Nonnullorum ſententia, ſaltem in hac vita beatitudinem impoſſibilem eſſe, negantium à Suario refutatur.

Nonnulli auctores ſolo nomine non re à veritate diſcedentes(ait Suarius) dixerunt, nullam eſſe poſſibilem in hac vita beatitudinem;quia beatitudo debet eſſe ſtabilis; nihil autem etiam ſupernaturale eſt ſtabile in hac vita, ergo nihil eſt quod poſſit mereri nomen beatitudinis. P.Suarius hanc reiicit ſententiam, quia in hac vita poteſt eſſe cõiunctio animæ cum Deo perfectè pro ratione huius ſtatus,& poteſt habere rationem vltimi deſiderabilis in hac vita, ergo habet aliquam rationem beatitudinis,licet imperfectam. Verùm arbitror,in hoc ſenſu neque quidem nomine contrarios eſſe auctores priores;nam illi beatitudinem imperfectã non negarunt,ſed perfectam,quia ad perfectam videtur perpetuitas neceſſaria, non ad imperfectã;& ſanè aliquo modo homines in hac vita dici beatos nemo Catholicorum qui Scripturas nouerit negare poterit,pàſſim enim dicitur,*Beatus vir,qui timet Dominum*; *Beatus vir,qui non abiit in conſilio impiorum*;& maximè id ex Euangelio, vbi octo beatitudines enumerantur, manifeſtè conſtat; vnde loquendo de imperfecta ſolùm beatitudine,non poſſum credere vel de voce eſſe diſſenſionem.

Conciliantur auctores. Explicatur mens eorum auctorum.

Quæſtionis ſenſus.

Quæſtio ergo præſens vt aliquam habere poſſit difficultatem ita eſt proponenda; vt quæratur,quid ſit illud quod præcipuè eam qualemqualem beatitudinem ſupernaturalem huius vitæ conſtituat.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de iure habendi gloriam.

41

Prima ſententia. In quo ius ad viſionem Dei æternum fundari poſſit.

PRima ſententia in hoc puncto docet, beatitudinem huius vitæ eſſe in iure quodam quod homo interdum habere poteſt in hac vita,quòd ſit æternùm obtenturus Dei viſionem, ſiue illud ius fundetur in gratia , ſiue in promiſſione extrinſeca Dei,quod fieri diuinitus poteſt. Quam ſententiam ego confirmo in Chriſto Domino;nam in eis beatitudinibus rationem,quare ſint beati pauperes ſpiritu,& qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam,illam reddidit, *Quoniam ipſorum eſt regnũ cælorum*;ergo ius ad habendum regnum,ſeu hoc,quod eſſe ad gloriam acceptatũ conſtituit beatitudinem.

Refellitur ratio Patris Suarij.

Hanc ſententiam putat P. Suarius recedere à communi modo loquendi omnium ſapientum in hac materia, quia beatitudo eſt aliquid in poteſtate noſtra exiſtens; atqui illud ius ſeu acceptatio non eſt in poteſtate noſtra , ergo non conſiſtit in illo beatitudo. Hæc tamen ratio meo iudicio infirma eſt;nam licet Deus viſionem beatam non feciſſet dependentem à noſtris operibus & libertate, ſed eam dediſſet cui voluiſſet , abſque dubio tunc ea viſio fuiſſet beatitudo illorum nõ minùs quàm iam; & ſanè infantibus ſine libertate propria conceditur de facto : & ita etiam Chriſti Domini humanitati fuit conceſſa , iuxta probabiliorem opinionem,ſine actu præuio; & tamen non minùs eſt beatitudo eius humanitatis & infantum quàm noſtra, qui liberè eam promeriti ſumus ; ergo non eſt de ratione beatitudinis,quòd ſit homini libera. Idem etiam in ipſo Deo adhuc clariùs patet ; eſt enim beatus & beatiſſimus ſeipſum contemplando : & ſanè ea contemplatio non fuit in libertate ipſius , ergo ex hoc capite rectè poſſet ius illud ad

Non eſt de ratione beatitudinis, quòd ſit homini libera.

gloriam , etiamſi homini independenter à propriâ libertate conceſſum,habere rationem beatitudinis huius vitæ. 42 Ratio à priori eſt,quia beatitudo vt ſic ea eſt,quæ ſatiare poteſt hominem ; atqui ad hoc quòd ſatiet non requiritur, quòd liberè eam ipſe homo ſit conſecutus;ſufficit enim, ſi de facto eam habeat,vndecumque venerit.

Secundum P. Suarij argumentum eliditur.

Secundò argumentatur Suarez, Quia beatitudo eſt vltimus finis , acceptatio autem extrinſeca Dei non eſt vltimus noſter finis , ergo ea non poteſt eſſe beatitudo. Sed neque hoc vrget,nam beatitudo non eſt aliter noſter vltimus finis quàm quòd ſit vltimum ſeu ſummum bonum quod poſſumus optare.Ex hoc autem capite rectè ea extrinſeca denominatio vel acceptatio poſſet eſſe vltimus finis: & quidem hoc ſatis apparenter defenditur ; nam homo capax ſupremæ illius beatitudinis,& conſtitutus de facto in via ad illam,cùm periculo tamen eam amittendi; hic, inquam, videtur non ampliùs poſſe in hac vita deſiderare, quàm certitudinem & ſecuritatem de eâ beatitudine obtinẽda.

Obuiatur tertio eiuſdẽ argumento.

Hinc reiicitur tertium aliud argumentum,quòd ſcilicet non poſſit beatitudo cõſtitui in acceptatione extrinſeca;reſpondetur enim, quãdo ea acceptatio tantum bonum moraliter ſecum portat,&,vt dixi,ſummũ, qualis ea ſecuritas, cur, quæſo,in eâ non conſiſtet beatitudo huius vitæ?quod magis conſtabit ex dicendis paulò pòſt in probatione noſtræ ſententiæ.

Satiſfit illius replicæ. Quomodo debeat eſſe intrinſeca beatitudo naturalis.

Replicabis , Beatitudo debet eſſe aliqua intrinſeca perfectio hominis ; ſed ea acceptatio non eſt intrinſeca,ergo. 43 Reſpondeo, Non eſt neceſſarium vt ſit extrinſeca phyſicè , ſufficit ſi moraliter ; ex quo capite, ſi aliunde non repugnaret , ſine dubio poſſemus dicere,beatitudinẽ naturalem huius vitæ conſiſtere in imperio v.g.vel regia dignitate , licet hæc cõſiſtant in quadã extrinſeca denominatione.

Replica.

Soluitur.

Replicabis Secundò , Pari ratione dicere poſſemus , prædeſtinatum eo ipſo eſſe beatum , etiam quando eſt in peccato;quia etiam tunc eſt eleuatus ad gloriam certò acquirendam.Reſpondeo negata conſequentia ; & quidem quantum attinet ad ſtatum peccati , iam dixi eius carentiam eſſentialiter ad beatitudinem requiri ; vnde ſi cum ipſa viſione Dei clara coniungeretur, non eſſet homo tũc ſimpliciter beatus;quid ergo mirum,ſi prædeſtinatus, dum eſt in peccato,non ſit beatus ? per hoc tamen non probatur ius ad gloriam , ſeu deſtinationem eam ad gloriam non eſſe beatitudinem poſitiuam huius vitæ de quâ hîc agimus;nam de beatitudine negatiua ſeu carentia ſummi mali,quæ omni ſtatui beatitudinis communis eſſe debet,non ago iam in præſenti.

Ius illud ad beatitudinem eſt quaſi ipſa beatitudo obiectiua.

Reſpondeo Secundò, illud ius eſſe quaſi beatitudinem obiectiuam,quæ debet poſſideri per certitudinem de illo , alioquin non poteſt hominem ſatiare,ſicut diximus de perpetuitate viſionis; quia debet eſſe cognita à beato;hinc fit, vt prædeſtinatus , ſi non ſciat ſe prædeſtinatum eſſe , non 44

poſſit

poſſit vllo modo eſſe formaliter beatus. Quòd ſi certitudo de eâ prædeſtinatione requiritur, iam do aliquam perfectionem intrinſecam homini, nempe cognitionem eius iuris ad gloriam, ratione cuius intrinſecæ perfectionis poſſit eſſe beatus.

Reſpondetur vltima obiectioni. Vltimò obiicies, Beatitudo debet eſſe conſecutio vltimi finis noſtri, ſeu beatitudinis obiectiuæ noſtræ, nempe Dei; atqui illud ius non eſt talis conſecutio, ergo neque beatitudo. Reſponderi poteſt, illud ius eſſe moraliter conſecutionem Dei: ſicut enim qui acquirit ius ad imperium, & quidem certum & infallibile, meritò dici poteſt conſecutus imperium; ita qui habet ius certum ad gloriam dicitur quodammodò eam conſecutus, prout in hac vita eam conſequi poſſumus; & mediatè etiam dici ille poteſt conſecutus Deum.

Iudicium de eâ ſententiâ. Ecce quàm plauſibiliter poſſit reſponderi ad omnia argumenta quæ fieri poſſunt ad impugnandam eam ſententiam, de quâ ego hoc iudicium fero, cùm beatitudo ſupernaturalis huius vitæ imperfecta ſit, vt diximus, ſit vt variè ea vox accipiatur etiam in ipſamet Scriptura; iam enim vir timens Deum dicitur beatus; iam verò qui perſecu-
45 tionem patitur propter iuſtitiam; iam pauper ſpiritu; iam populus, cuius Dominus Deus eſt; iam qui legit & audit verba Scripturæ, vt in Apocalypſi, & variis etiam aliis virtutum actibus ea beatitudo tribuatur: cùm hæc, inquam, ita ſint, poſſe meritò illum hominẽ dici beatum, qui certus eſſet ex Dei reuelatione de beatitudine. Et ſanè ſi communem hominum Chriſtianorum ſenſum interrogaremus, omnes dicerent illum eſſe beatum & beatiſſimum; & quilibet de ſe diceret, Non ego mihi maiorem beatitudinem optarem in hac vita quàm hanc ſecuritatem. Et de S. Franciſco legitur, eum illa die, quâ ſibi reuelata fuit prædeſtinatio propria, tantum inde gaudium accepiſſe, vt vir alioqui modeſtiſſimus & compoſitiſſimus, per monaſterium præ lætitia velut infans cucurrerit ac ſaltauerit. Vides ergo, an non ea certitudo magis ſatiet hominem, maioremque cauſſet voluptatem etiam in homine perfectiſſimo, & rerum ſupernaturalium maximo æſtimatore, quàm exercitium actuum ſupernaturalium voluntatis & intellectus; ergo meritiſſimè poteſt ea certitudo vocari beatido: & ſecundùm quid ſine dubio maior eſt quàm actus charitatis quantumuis intenſæ, cum periculo eos amittendi & in æternum pereundi. Sit ergo hæc certitudo vna ex beatitudinibus ſupernaturalibus huius vitæ; & hoc probant quæ in propoſitione eius ſententiæ dicta ſunt.

Ex communi Chriſtianorum ſenſu certitudo de beatitudine à ſe obtinenda plurimùm nos ſatiaret.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quæ alia poſſint beatitudinem conſtituere.

46 VErum iam quæramus aliam beatitudinem, quæ in exercitio actuum intellectus & voluntatis, qui circa Deum maximè verſantur, conſiſtere poteſt. D. enim Thomas 2.2. q.180. art.4. & q.186. art.3. ad 3. & 1.2. q.69. art.2. & alibi, beatitudinem conſtituit in contemplatione quæ de Deo haberi poteſt in hac vita: pro quâ ſententia citat Suarius Auguſtinum, Bernardum & Gregorium; fundarique poteſt in dictis ſuprà: cùm enim alterius vitæ nobiliſſima, & quæ ſola propriè eſt beatitudo, in clara cognitione Dei conſiſtat, non poteſt meliùs impropria beatitudo collocari quàm in contemplatione eiuſdem Dei, quæ in hac vita haberi poteſt; illa enim maximè reſpondet viſioni; & vt imperfectius analogatum maximam habet cum famoſiori ſimilitudinem.

D. Thomæ ſententia, beatitudinem in contemplatione Dei conſtituentis, affertur.

Inquiri autem circa hoc poteſt, qualis ea ſit contemplatio, an per actum fidei, an verò per aliam ſcientiam diſtinctam à fide. In quâ difficultate poteſt vna eſſe quæſtio de nomine, altera de re. De re, an dentur in hominibus diuerſi habitus intellectuales infuſi, vnus fidei, alter eliciens cognitiones claras de eiſdẽ obiectis, ſicut de Chriſto Domino cõmuniter dicitur. Quæſtio in hoc ſenſu aliò ſpectat; breuiter tamen dico, in nobis non eſſe ſcientiam aliam diſtinctam de Deo, quæ clara ſit & diſtincta; ſolùm enim agnoſcimus habitum fidei in intellectu circa Deum; & clarè vrgetur ipſa experientia: quis enim in ſe eas claras & diſtinctas myſteriorũ fidei cognitiones agnoſcit? Dices, Habitus ſcientiæ & donum ſcientiæ pertinent etiam ad intellectum, ergo datur alia ſcientia, præter eam quæ habetur ex fide. Reſpondeo, prudentiam eſſe quidẽ habitum intellectualem, non tamen ad eliciendas cognitiones de Deo, ſed ordinatur ad praxim. Donum item ſapientiæ explicatur communiter in ordine ad cognitionem clariorem, non de Deo ipſo, ſed de credibilitate myſteriorum; ergo circa Deum & myſteria ipſa credita non datur alius quàm fidei. Et hoc circa quæſtionem de re. 47

Circa qualitatem illius cõtemplationis vna quæſtio de re, altera de nomine proponitur. Satisfit quæſtioni de re.

De nomine autem poſſet fortè ea eſſe, vtrùm ea cognitio fidei, an verò altera, quam ſapientiam diximus, vocanda ſit beatitudo. In quâ melius longè cognitio fidei dicitur beatitudo, quia eſt nobilior & magis immediatè de Deo. Inter ipſos autem actus fidei non quilibet debet reputari beatitudo in hoc ſenſu, ſed ille qui intenſior & maior eſt, ac quodammodò permanens in homine, vt ſic magis accedat ad ſtabilitatem requiſitam pro beatitudine. Pro quo ſupponendum eſt, aliquos iuſtos ex frequenti conſideratione & meditatione acquirere vnum habitum, quo & faciliùs & vehementiùs & conſtantiùs diuinas Dei perfectiones contemplantur ac de illis meditantur, eiuſmodi contemplationem vocamus in præſenti beatitudinem; nam cognitio aliqua tranſiens & remiſſa valdè non meretur nomen beatitudinis.

Cognitio fidei beatitudo meliùs dicitur.

De actu verò charitatis quæri etiam poteſt, an pertineat ad beatitudinem huius vitæ. Reſpondeo, omnino pertinere, & quidem potiori iure quàm actum fidei. Ratio eſt, quia charitas determinat ad obſeruationes præceptorum diuinorum, quod fides non præſtat; item ea eſt maioris longè meriti quàm fides; Scriptura autem, & maximè Chriſtus Dominus, de beatitudinibus agens, omnes ferè reducit ad operationes bonas morales, quæ in ſola charitate continentur; nam fides in peccatore poteſt etiam eſſe intenſiſſima; & propterea Cano apud Suarez ſuprà negat fidei rationem beatitudinis, & ſoli amori eam concedit. Patres verò, vt Gregorius & Bernardus, præcipuè eam collocant in amore. Quam ſententiam ſequitur ibi Suarez, & probat ex eo, quòd fides in eſſe etiam entis eſt minùs perfecta quàm charitas, ergo magis debet charitati conuenire ratio beatitudinis quàm fidei. Porrò charitatem eſſe in genere entis nobiliorem videtur ſuaderi ex præſtantiori modo, quo Deum tangit vt obiectum adæquatum & propter ſe, cùm fides tangat ſolam veracitatem illius. 48

Actus charitatis potiori iure quàm fidei pertinet ad beatitudinem huius vitæ.

DD. Gregorius & Bernardus idem ſentiunt.

SVBSECTIO TERTIA.

Examinatur obiectio contra rationem immediatè datam.

PArer Vaſquez diſp. 10. cap. 8. ait repugnare ſpeciẽ ſub genere perfectiori eſſe imperfectiorem altera

An omnes ſpecies nobilioris generis

oporteat eſſe meliores omnibus ſpeciebus ignobilioris,excutitur. alterâ ſpecie contentâ ſub imperfectiori genere; vno verbo clariùs, omnes ſpecies generis nobilioris debere eſſe meliores omnibus ſpeciebus generis ignobilioris; vnde ait actum fidei etiam in genere entis eſſe nobilioré amore Dei ſuper omnia, quia continetur ſub nobiliori genere intellectiuo: quo principio poſito,ratio fine ſubſectionis poſita penitus ruit. Quòd ſi ei obiicias,cælum eſſe ſpecié nobilioris generis quàm ſit animal; nam cælum eſt ſub genere incorruptibili,animal ſub corruptibili, & tamen animal eſt nobilius quàm cælum; reſpondet, corpus non debere diuidi per corruptibile & incorruptibile,ſed per viuens & non viués.

49 *Refutat hanc in re Suarez Vaſquez.* Hanc doctrinam reiicit. P. Suarez ſuprà nullum eius auctorem citando; eam etiam ego puto euidenter falſam. quòd ſic inſtantiis duabus vel tribus oſtendo: nam ens rectè diuiditur in corruptibile & in incorruptibile; quod malè negatur à Vaſquez,& quidé immediatè diuiditur; illæ enim ſunt duæ ſpecies aut duo membra immediata alicuius rationis communis,quæ complectuntur omnia inferiora;& ex conceptu ſuo non prærequitũt aliquid aliud;atqui talia ſunt hæc duo;nam in primis nihil eſt, quod non ſit corruptibile aut incorruptibile, ergo ex hoc capite ſunt adæquatè ſpecies:deinde, vt concipiam corruptibile & incorruptibile,non eſt neceſſum concipere alia prædicata inter ens & corruptibile ſeu incorruptibile; nam nec neceſſum eſt concipere ſubſtantiam aut accidens, quæ ſunt alia immediata membra entis:nam ſubſtantia poteſt eſſe corruptibilis & incorruptibilis, & accidens poteſt etiam eſſe corruptibile & incorruptibile;ergo non eſt neceſſum priùs diuidere ens in alia membra,ergo ea ſunt immediata.

Reiicitur obiectio Vaſquez. Dices, Eodem modo eſſet immediata diuiſio entis in animal & non animal; quod tamen apertè eſt falſum. Nego ſequelam ex dictis,quia membrum illud *animal* eſſentialiter ſupponit alia prædicata viuentis,corporis,ſubſtantiæ, &c. ergo non eſt diuiſio immediata. At nec corruptibile nec incorruptibile ſupponit alia prædicata, quia,vt dixi, accidens & ſubſtantia poſſunt eſſe corruptibile & incorruptibile, ergo malè negat Vaſquez, poſſe ens immediatè diuidi in corruptibile & in incorruptibile.

Benè ens immediatè in corruptibile & in incorruptibile diuidi oſtenditur.

50 Et verò in hac diuiſione adhuc ego non deſcendo ad corpus,ſed altiùs eam accipio, & tamen multa ſunt ſub genere incorruptibili quæ ſunt imperfectiora aliis quæ ſub genere corruptibili cõtinentur:vt in exemplo de cælo patet,in quãtitate contenta ſub eo genere nobiliori;quæ tamen eſt minus perfecta quàm gratia; & in multis aliis.

Quî ens aliter poſſit diuidi. Secundò,ens diuidi poteſt alio modo in ſubſtantiam & accidens; ſaltem hoc non negabit Vaſquez:atqui ſub genere nobiliori ſubſtantiæ multa ſunt minùs perfecta quàm alia ſub genere accidentis;nam viſio beata continetur ſub genere accidentis; & nemo dubitabit, illam eſſe meliorem phyſicè forma ſubſtantiali ſtercoris aut arenæ.

Diuiſio immediata accidentis qualis dari poſſit. Tertiò, accidens diuidi poteſt immediatè in ſupernaturale & naturale.Quis neget hanc eſſe propriam & immediatam accidentis diuiſionem? Atqui multa accidentia ſub genere ſupernaturali, quod eſt nobilius,ſunt imperfectiora accidentibus naturalibus, v. g. productio vel conſeruatio accidentis extra ſubiectum eſt ſupernaturalis in ſubſtantia(iuxta communiorem ſententiam;quæ licet fortè reiici aliunde poſſet, ſaltem non ex hoc capite:) at quis dicet nobiliorem eſſe eam actionem quàm intellectum (demus diſtingui)angelicum & humanum?

Alia eiuſdem accidentis diuiſio. Quartò, idem accidens diuidi poteſt aliter in intellectuale & non intellectuale. Quam diuiſionem ipſemet Vaſquez bonam cenſet,& inde probat,fidem eſſe charitate meliorem. Atqui ſub genere intellectualis accidentis includitur omnis cognitio noſtra naturalis, quæ minùs eſt perfecta quàm amor ſupernaturalis Dei ſuper omnia. Et 51 hæc inſtantia maximè vrget P.Vaſquez.quem non arbitror eo vſque proceſſurum ex illo principio, vt etiam dicat, cognitionem naturalem, quia eſt ſub genere nobiliori, eſſe meliorem phyſicè amore ſupernaturali Dei ſuper omnia: neque poteſt reſpondere,eum amorem eſſe ſub genere nobiliori,nempe ſub genere ſupernaturali. Hoc,inquam, dici non poteſt, quia licet eo modo diuidi poſſit accidens,ſcilicet in ſupernaturale & naturale; poteſt tamen aliter etiam immediatè diuidi in ſua omni latitudine in intellectuale & non intellectuale,vt dixi: tunc autem infra intellectuale continentur cognitiones & naturales & ſupernaturales, infra non intellectuale continentur amor naturalis & ſupernaturalis; & tamen non omnes hæ ſpecies generis ignobilioris ſunt minùs perfectæ quàm aliæ generis ſuperioris, ergo.

Secundò, eandem doctrinam ſic clarè reiicio: Saltem ipſum accidens ſupernaturale in communi poteſt hoc modo diuidi in intellectuale & non intellectuale; quis hoc neget? atqui ſub non intellectuali quod eſt genus imperfectius, continetur gratia habitualis, quæ longè eſt perfectior phyſicè actu fidei,ergo. Vrgeo Tertiò, ſaltem hoc 52 modo diuiſio tradi poteſt: Habitus ſupernaturalis diuiditur in intellectualem & non intellectualem; tunc autem gratia includitur ſub genere ignobiliori,& tamen nobilior eſt fidei habitu,ergo. *Refellitur alio ex capite eadem doctrina.*

Ratio huius à priori eſt duplex.Prima,quia iſtæ diuiſiones aliquarum rationum communium fieri poſſunt variè,ita vt aliquæ ſpecies, quæ in vna diuiſione erant ſub eodem genere, in altera diuiſione ſint ſub diuerſo;vt in ente & ſubſtantia & aliis patet. Si enim diuido ens in ſubſtantiam & accidens.tunc ſub eodem genere ſubſtantiæ includuntur aliquæ creaturæ & Deus;multæ autem creaturæ ſeparantur ab aliis,accidentia ſcilicet à ſubſtantia; ſi verò aliter diuidam ens in creatum & in increatum, tunc iam omnes creaturæ ſunt ex vna parte & Deus ſolus ex altera:ſimiliter ſi diuidatur ens in corruptibile & in incorruptibile, tunc ſub vno eodemque genere comprehenduntur cælum, Deus,Angeli,materia prima,quantitas,viſio beata; ſub alio verò animalia, gratia, charitas,fides,plantæ,&c. Si verò aliter ens diuidatur in ſubſtantiam & accidens, iam viſio beata & quantitas ſunt ſub alio genere ſimul cum gratia, fide, &c. Homo & plantæ ſunt cum Deo in alio genere;vnde euidenter colligo, cùm eædem duæ ſpecies iam ſub hoc genere ſimul contineantur, iam verò aliter tradita diuiſione ſint ſub diuerſis generibus, ſemper autem retineát in ſe quælibet ſuam totam perfectionem; infero,inquam,non poſſe vllo modo, ex eo quòd contineantur ſub hoc aut illo genere, perfectionem deſumi aut colligi, ſed eam aliunde penſandam.Colligo item,vnam ſpeciem altera perfectiorem in vna diuiſione poſſe ad nobilius genus 53 pertinere,in altera verò diuiſione ad ignobilius. *Duplex huius ratio à priori aſſignatur. Rationes aliquæ communes quàm variè diuidi poſſint.*

Secunda ratio à priori huius rei ea eſt, quam Suarez benè tetigit ſuprà, quòd ſcilicet hæc conuenientia generica deſumatur ex ſimilitudine in aliquo prædicato eſſentiali: ſæpè autem contingit vt res nobilior conueniat cum altera ignobiliori in vno prædicato imperfecto, ratione cuius pertineant ad idem genus minùs perfectum, ad quod non *Secũda ratio ex P.Suarez. Sæpè res nobilior conuenit cum ignobiliori in vno prædicato, quod non habet altera intermedia.*

non ſpectat altera res; alioquin non tam perfecta quàm ea nobilior, quæ cum ignobiliore conuenit, vt dixi. Declaro hoc: Homo, qui eſt nobilior longè quàm terra, conuenit cum hac in hoc, quod hæc eſt, poſſe corrumpi; in quo prædicato non conuenit cælum, quod eſt homine ignobilius, ideò non continetur cælum ſub genere eo ignobiliori corruptibili, ſub quo eſt homo; ex quo capite non licet inferre, cælum eſſe perfectius ſimpliciter homine. Cuius eam vltimam rationem à priori ego reddo, quòd res ſimpliciter alterâ perfectior poteſt in vno aliquo prædicato eſſe illa ignobilior; ratione autem eius prædicati iuxta vnam diuiſionem pertinere poteſt ea res ad genus aliquod minùs perfectum, licet alio modo tradita diuiſione pertineat ad genus perfectius. Sic Angelus ſimpliciter eſt perfectior homine; eſt tamen imperfectior in hoc, quòd Angelus non poteſt alium ſibi ſimilem producere, quod tamen homo poteſt: ratione ergo huius exceſſus Angelus poteſt contineri ſub genere ſubſtantiæ non productiuæ alterius ſubſtantiæ; quod genus ex ſe ignobilius eſt quàm genus ſubſtantiæ productiuæ: in quo genere continetur homo. & de hoc ſatis.

Vltima eiuſdem ratio à priori affertur.

54 Nunc addo contra Vaſquez, cùm ille doceat expreſsè, actum contritionis iuſtificare animam, & reddere eam ſanctam, amicam Dei, heredem gloriæ, etiamſi fiat ſine libertate, quo caſu actus ille propriè non pertinet ad genus moris, mirari me valdè, quo pacto dixerit, ſolùm in genere moris, & non etiam entis meliorem eſſe actum charitatis; nam eam vim ſanctificandi in genere entis habet; nam ſine libertate eam habet; & aliunde ea perfectio expellendi peccatum & conſtituendi heredem gloriæ tanta mihi videtur, vt nihil penitus videam in actu fidei, ratione cuius vel quidem in dubium verti poſſit, quod ſit inferior actu fidei.

Argumentum ad hominem contra Vaſquez.

In noſtra ſententia negante actui charitatis vim iuſtificandi maior eſſe poteſt difficultas; nihilominùs tamen, quia fides attingit imperfectius longè motiuum quàm charitas, & eſt obſcura cognitio, nec peccato etiam actuali repugnans, non dubito eam eſſe imperfectiorem charitate, maximè cùm oſtenderimus, ex eo quòd contineatur ſub genere nobiliori, nullatenus probari eam eſſe perfectiorem. Hæc dicta ſunt contra Vaſquez.

Quæ ſit in noſtra ſententia difficultas.

Concludo tamen non eſſe neceſſarium recurrere ad hanc maiorem perfectionem, vt in actu charitatis ſpecialius beatitudinem huius vitæ conſtituamus; nam ſuprà dixi, beatitudinem non conſiſtere formaliter in nobiliori operatione quâ tali, ſed in hoc, quòd ſit perfectior conſecutio finis; iam autem dixi, in hac vita perfectiùs nos conſequi Deum per charitatem quàm per fidem, licet in cælo perfectiùs per viſionem quam per fidem; ergo ex hoc capite in charitate præcipuè ea eſt conſtituenda. Neque obeſt, quòd fides magis conueniat cum viſione; nam licet in genere cognitionis magis conueniat, non tamen in genere conſecutionis: non enim de ratione cognitionis vt talis eſt, eſſe conſecutionem obiecti; nam cognitio obſcura ex relatione alterius, de ſuauitate alicuius odoris v.g. non eſt conſecutio illius; id enim ſolùm habet ipſe actus olfactus, etſi ignobilior quàm cognitio illa intellectualis obſcura: cùm ergo fides non ſit cognitio clara, non eſt propriè conſecutio, ſed valdè impropriè; amor autem quia adhæret firmiter Deo, & per illum quamdiu durat habemus Deum quaſi in poſſeſſione noſtra, & promeremur ipſum Deum, vitamuſque peccata, quæ ſunt impedimenta ad illam viſionem; quorum nihil habet fides; non dubium maiori titulo eam charitatem dici beatitudinem; fidem verò non ita, licet etiam aliquo modo dici poſſit.

In charitate ideò præcipuè conſtituitur beatitudo, quia hæc eſt perfectior finis cõſecutio, ſecùs fides.

55

Idipſum explicatiùs hic probatur.

SVBSECTIO QVARTA.

Quæſtiunculæ duæ ſolutæ.

QVæres Primò, vtrùm quilibet actus charitatis dicatur beatitudo, an debeat eſſe aliquo modo ſtabilis. Reſpondeo, quæſtionem eſſe de voce; non crediderim eum qui ſemel elicit actum charitatis dici poſſe beatum, ſed, vt ſuprà de fide diſcurri, ita etiam debere eam charitatem eſſe quodammodo fixam, vt homo ex illa habeat & conſuetudinem amandi Deum, & facilitatem vitandi mortalia; denique talem eſſe debere, vt dici poſſit virtuoſus & timens Deum. quæ & ſimiles denominationes non ab vno ſolo actu veniunt, ſed à multis & ab habitu ad illos inclinante.

Non quiuis actus charitatis dicitur beatitudo, ſed ſtabilis, qui per frequentatos actus obtinetur.

Secundò quæres, an præter hos duos actus requiratur aliquis alius. Reſpondeo, actum ſpei, quo beatitudinem quis expectat, ſine dubio eſſe neceſſarium; nunc enim agimus de beatitudine huius vitæ prout nos ducit ad alteram propriam & veram; hoc autem facit ſpes, quæ & maximè recreare ſolet hominem; & quò maior eſt, haud dubiè hominem reddit feliciorem; dico ad beatitudinem huius vitæ, quatenus nos ducit de facto ad viſionem: nam ſi homo non eſſet eleuatus ad viſionem Dei, ſed præcisè ad amorem & cognitionem fidei, tunc in eâ beatitudine non includeretur actus ſpei de eâ viſione, quia neque eſſe poſſet. 56

Præter hos duos actus requiritur ad beatitudinem hic conſtituẽdam actus ſpei.

De gaudio charitatis reſultante ex amore Dei minor eſt difficultas; quia illud non tam eſt pars beatitudinis quàm aliquid eam conſequens, vt diximus ſuo modo de gaudio in cælis ob beatitudinem poſſeſſam.

Gaudium ex amore Dei reſultans non ita pars beatitudinis ac quid eam cõſequens.

Quòd ad actus denique aliarum virtutum attinet dico, etiamſi non tangant Deum, quia tamen merentur beatitudinem, & hominem faciunt iuſtum actualiter, poſſe dici beatitudinem, licet minùs propriam quàm ſit amor: & in hoc ſenſu intelligendus Chriſtus Dominus & alia loca Scripturæ; quæ, vt dixi ſuprà, diuerſis virtutum actibus tribuunt beatitudinem: *Beati pauperes ſpiritu. Beati mites*, &c. Et hæc de præſenti beatitudine dixiſſe ſufficiat. Vtinam ſicuti huic ſecundo in Theologiam Operi fides & charitas vt naturalis beatitudo impoſuêre finem, ita illius auctorem ex hac vita egredientem comitentur, vt ad altiorem illam & diuturniorem felicitatem, de quâ paulò antè fuſiùs actum eſt, diutiùs etiam poſſidendam deducant. Interim ad tertium Tomum te inuito, quem iam diuino fauente numine perfectum breui ad typum mittam. Bono animo quæ dicta ſunt prudens ac pie Lector accipe.

Alij actus etſi non tangant Deum, quia tamen merẽtur beatitudinem, reddúntque actualiter iuſtum, beatitudo dici poſſunt.

Matth. 5. Lucæ 6.

FINIS.

INDEX

INDEX ET ORDO
TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, SECTIONVM ET SVBSECTIONVM HVIVS SECVNDI TOMI THEOLOGICI.

Numerus paginam deſignat.

TRACTATVS DE ANGELIS.

PROOEMIVM. pag. 3.

DISPVTATIO I.

Quædam faciliora præmittuntur.

SECTIO I. *AN ratione probetur Angelos dari.* 5
II. *An ſint perfectiores homine.* 6
III. *De tempore quo creati ſunt.* ibid.
IV. *Vbi fuerint creati, & de eorum numero.* 8

DISPVTATIO II.

De Angelorum incorruptibilitate.

SECTIO I. *Quid de incorruptibilitate in ordine ad potentiam abſolutam.* 10
II. *Sententia Patris Vaſquez de incorruptibilitate naturali Angelorum.* 11
III. *Reiicitur ea ſententia quoad modum loquendi.* 12
IV. *Reiicitur ea ſententia quoad rem ipſam; & oſtenditur, poſſe aliquam creaturam eſſe naturaliter etiam reſpectu Dei incorruptibilem.* ibid.
V. *Opportuna quędam digreſſio, & reſpondetur argumentis Patris Vaſquez.* 14
VI. *Vtrùm Angeli, qui de facto exiſtunt, ſint naturaliter incorruptibiles.* 15
SVBSEC. I. *Variæ rationes ponderatæ.* ibid.
II. *Quædam ratio de neceſſitate Dei ad non omittendum deſumpta reiicitur, & fit ſatis quæſtioni.* 16

Tomus II.

DISPVTATIO III.

Vtrùm Angeli ſint corporei & compoſiti.

SECTIO I. *Quorumdam error circa materialitatem Angelorum.* 18
II. *Angeli non ſunt corporei.* ibid.
III. *Reſpondetur argumentis in contrarium.* 20
IV. *Variæ ſententiæ circa compoſitionem integralem ſubſtantialem Angelorum.* ibid.
SVBSEC. I. *Quid de eâ compoſitione dicendum.* 22

DISPVTATIO IV.

De diuerſitate Angelorum, vti de ordinibus & hierarchiis.

SECTIO I. *An poſſint diuinitus dari Angeli ſolo numero intra eamdem ſpeciem diſtincti.* 23
SVBSEC. I. *Sententia negans reiicitur.* ibid.
II. *Examinantur quorumdam pro eadem ſententia argumenta.* 24
III. *Reſpondetur argumentis Thomiſticis.* 25
IV. *Concluſio quæſtionis.* ibid.
SECTIO II. *An de facto dentur aliqui ſolo numero diſtincti.* 26
III. *De diuiſione Angelorum in hierarchias & choros.* ibid.
IV. *Incidentia quædam dubia circa hos ordines.* 28
SVBSEC. I. *Duo priora expediuntur.* ibid.
II. *Cetera dubia.* 30

ZZ DISPV

DISPVTATIO V.

Vtrùm Angeli intellectus indigeat ſpeciebus,& pro quibus obiectis.

SECTIO I. *Aliqua de ſpeciebus in communi.* 31
II. *Quid de ſpeciebus Angeli pro ſe ſuiſque paſſionibus & accidentibus.* 33
SVBSEC. I. *An indigeat ſpeciebus pro cognitione ſui.* ibid.
II. *Vtrùm Angelus poßit habere ſpecies diſtinctas ſui: vbi, an ſe aut alios abſtractiuè queat cognoſcere.* 34
III. *De ſpeciebus ad cognitionem ſuorum accidentium.* 36
SECTIO III. *Quid de ſpeciebus ad cognitionem aliorum Angelorum.* 37
SVBSEC. I. *Reſpondetur quæſtioni.* ibid.
II. *Examinantur duo argumenta contra doctrinam traditam.* ibid.
III. *Obiectiones examinatæ.* 38
SECTIO IV. *Quid de ſpeciebus pro obiectis materialibus.* 39
V. *Examinatur ſententia oppoſita.* 40

DISPVTATIO VI.

De cauſſis & diuiſibilitate ſpecierum angelici intellectus.

SECTIO I. *Sententia communis de cauſſis ſpecierum diſcutitur, & ſimul graues aliquæ difficultates tractantur.* 41
SVBSEC. I. *Prima difficultas.* 42
II. *Secunda difficultas: vbi, an ſpecies in operando pendeat ab exiſtentia obiecti.* ibid.
III. *Ampliùs declaratur idem, & quædam ſoluuntur.* 44
IV. *Tertia difficultas.* 45
SECTIO II. *Quid in hac quæſtione dicendum.* 46
III. *Obiectiones aliquæ ſolutæ.* ibid.
IV. *An eiuſmodi ſpecies dimanent ab eſſentia Angeli.* 48

DISPVTATIO VII.

De ſimplicitate ſpecierum angelicarum.

SECTIO I. *Proponitur ſententia P. Suarez.* 50
II. *Quomodo vnica ſpecies poßit repræſentare plura.* ibid.
III. *Oſtenditur non eſſe probabile, Angelos, quò perfectiores, eo ipſo per ſimpliciores ſpecies cognoſcere.* 51
IV. *Quid in hac re videatur probabilius.* 53

DISPVTATIO VIII.

De intellectu angelico, eiúſque obiecto in communi.

SECTIO I. *Angelos eſſe intellectiuos, & vnde id probetur.* 54
II. *An eorum intellectus & aliæ potentiæ ſint realiter diſtinctæ.* ibid.
III. *Quid de diuerſitate ſpecifica angelici intellectus, ſi realiter diſtinguatur à ſubſtantia.* 55
IV. *De diſtinctione intellectus ab actuali intellectione & habitibus.* 56
V. *De obiecto intellectus angelici.* 57
VI. *An intellectus Angeli ſit capax veritatis & falſitatis.* 58

DISPVTATIO IX.

Quomodo intellectus Angeli verſetur circa obiecta naturalia creata.

SECTIO I. *Quomodo noſcantur ab Angelis præſentia.* 58
II. *Quomodo futura.* 59
SVBSEC. I. *Quædam ſupponuntur.* ibid.
II. *Reiectis aliquibus ſententiis, concluditur quid ſit dicendum.* 60
SECTIO III. *De præteritis.* 61
IV. *An Angelus cognoſcat rationes communes.* 63
V. *An Angelus noſcat purè poßibilia.* 64
VI. *An Angelus cognoſcat ſecreta cordium.* 66
SVBSEC. I. *Variæ ſententiæ reiectæ.* ibid.
II. *Quid ſit in hoc puncto probabilius.* 68
III. *An actus intellectus alieni ſint Angelis occulti.* 69

DISPVTATIO X.

Quomodo Angelus noſcat Deum & obiecta ſupernaturalia.

SECTIO I. *An poßit Deus immediatè in ſe extra viſionem cognoſci.* 70
II. *Quomodo ex ſe & mediatè Deum Angeli cognoſcant.* 72
SVBSEC. I. *Expeditur primum dubium.* ibid.
II. *Deciditur ſecundùm dubium.* 73
III. *Noua quæſtio ex dictis orta tractatur.* 74
IV. *Quomodo ex melioribus aut pluribus*

creaturis

creaturis Deus melius noſcatur. ibid.
SECTIO III. Quomodo immediatè noſcant Angeli res ſupernaturales. 76
SVBSEC. I. An omnis cognitio ſupernaturalis requirat complementum ſupernaturale ex parte potentiæ. ibid.
II. Quibus argumentis ſoleat probari, cognitionem rei in ſubſtantia ſupernaturalis eſſe etiam ſupernaturalem. 77
III. Quid in hac quæſtione ſit probabilius. 79
IV. Appendix de actibus propriis ſupernaturalibus. 81
SECTIO IV. De cognitione mediata rerum ſupernaturalium: vbi de ſupernaturalibus quoad modum. 82
SVBSEC. I. Quid de cognitione mediata rerum in ſubſtantia ſupernaturalium. ibid.
II. Opportuna digreſſio contra Patrem Vaſquez. 83
III. Vltimò deciditur quæſtio. 85

DISPVTATIO XI.

De indifferentia intellectus angelici circa ſua obiecta, & variis illius actibus.

SECTIO I. Vtrùm Angelus poſſit ſimul noſcere omnia, quorum habet ſpecies. 86
II. An teneatur Angelus ſeipſum ſemper noſcere. 87
III. Quomodo Angelus ſe determinet ad cognitionem huius obiecti præ alio. 88
IV. An Angelus teneatur ſemper noſcere quantum ſimul poteſt. 90
V. Vtrùm Angelus poſſit cognoſcere plura vt plura. 91
VI. De comprehenſione angelica. 92
SVBSEC. I. Certiora præmittuntur. ibid.
II. Punctum præcipuum diſcutitur. 93
III. Duæ illationes ex præcedentibus. 94
SECTIO VII. De compoſitione ſeu iudicio. 96
VIII. De diſcurſu Angelorum. 98
SVBSEC. I. Prima pars noſtræ ſententiæ. ibid.
II. Duæ vltimæ partes ſententiæ. 99

DISPVTATIO XII.

De locutione angelica.

SECTIO I. Quid de ſententia aiente, eos loqui per ſigna. 100
II. Quid de ſententia Scoti & Vaſquez. 102
III. Sententia Patris Suarez examinatur. 104
IV. Vera ſententia. 106
V. Reſpondetur obiectionibus. 107
VI. Noſtra ſententia explicatio ab aliis tradita reiicitur. 108
VII. Dubia aliqua expenduntur. 109
SVBSEC. I. Inter quos poſſit eſſe locutio, & in quo illa formaliter conſiſtat. ibid.
II. An per locutionem res manifeſtentur abſtractiuè: vbi, de quibus rebus eſſe poſſit locutio. 110
III. An Angelus poſſit quoſcumque ſimul aut ſucceſſiuè audire. 111
IV. Quomodo Angeli cum hominibus, & è contrario, loquantur. 112

DISPVTATIO XIII.

De voluntatis angelicæ libertate.

SECTIO I. Quædam ſupponuntur. 113
II. Vtrùm Angeli poſſint peccare. 114
III. De libertate Angeli ad non peccandum. 116
IV. An teneatur Angelus aliquem actum ſemper elicere. 118
SVBSEC. I. Deciditur quæſtio. ibid.
II. Prima illatio de amore ſui. 119
III. Secunda illatio de neceſſitate amandi Deum. 121
IV. Quanta ſit inclinatio Angeli in eum Dei amorem. 122
V. Tertia illatio de amore aliarum creaturarum. 124

DISPVTATIO XIV.

Vtrùm Angelus in primo inſtanti peccare potuerit; & de eius immutabilitate & habitibus voluntatis.

SECTIO I. Nonnulla argumenta pro ſententia negante. 125
II. Expenditur ratio D. Thomæ. 126
III. Cetera pro ea ſententia argumenta. 128
IV. Noſtra ſententia. 129
V. De immutabilitate voluntatis angelicæ. 130
SVBSEC. I. Sententiæ negantis aliquot argumenta. ibid.
II. Cetera eiuſdem ſententiæ argumenta. 132
III. Contraria ſententia defenditur. ibid.
IV. Vlterior probatio eiuſdem ſententiæ. 133
V. Vltima eiuſdem ſententiæ probatio, & obiectio ſoluta. 134
VI. Appendix de beatitudine naturali Angelorum. 135
SECTIO VI. Vtrùm Angelorum voluntas ſit capax habituum. 136

DISPVTATIO XV.

De vbi angelico: quid illud ſit.

SECTIO I. *Neceſſaria quædam præmonitio.* 138
II. *Quædam faciliora præſupponuntur.* 139
III. *Quale ſit angelicum vbi.* 141
SVBSEC. I. *Sententia de vbicatione per operationem.* ibid.
II. *Sententia conſtituens vbicationem in aliquo prænio ad operationem.* 143
III. *Sententia Patris Vaſquez.* ibid.
IV. *Reiiciuntur aliqua argumenta contra Patrem Vaſquez vt inefficacia.* 144
V. *Solutis aliquibus obiectionibus concluditur quæſtio.* 145

DISPVTATIO XVI.

Cetera quæ ad vbi angelicum deſiderantur.

SECTIO I. *Vtrùm Angelus ſit capax loci extenſi.* 146
II. *An vbicatio angelica in loco diuiſibili ſit in ſe diuiſibilis.* 147
III. *De magnitudine loci angelici, & an teneatur ſemper totum illum occupare.* 149
IV. *Vtrùm Angelus poſſit eſſe in indiuiſibili.* 151
V. *Oſtenditur etiam per operationem Angelum poſſe eſſe in indiuiſibili.* 152
VI. *Quomodo per ſubſtantiam Angelus poſſit eſſe in indiuiſibili.* 153
VII. *De loci angelici figura.* 154
VIII. *Vtrùm Angelus poſſit duas habere vbicationes adæquatas, ſeu eſſe in duobus locis non contiguis.* ibid.
SVBSEC. I. *Variæ ſententiæ.* ibid.
II. *Vera ſententia.* 155
SECTIO IX. *Vtrùm duo Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco.* 157

DISPVTATIO XVII.

De motu angelico.

SECTIO I. *In quo conſiſtat motus localis Angeli.* 158
II. *Vtrùm Angelus poſſit ſe mouere ab extremo in extremum diſtans, non tranſeundo per medium.* 160
SVBSEC. I. *Breuis digreſſio contra Patrem Vaſquez.* ibid.
II. *Quid de quæſtione.* 161
SECTIO III. *Concluditur ex dictis, Angelum in primo inſtanti ſuæ creationis ſibi dare non poſſe vbicationem.* 162
IV. *Duo dubia circa motum Angeli.* 164
V. *De velocitate motus angelici.* ibid.
VI. *An motus angelicus poſſit eſſe continuus.* 166
VII. *De potentia ipſa motiua angelica.*

DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm Angeli poſſint mouere alia à ſe.

SECTIO I. *Quid de impulſu.* 169
II. *An poſſit mouere immediatè corpora.* 171
III. *Digreſſio de ſagis à dæmone latis.* 172
SVBSEC. I. *Examinatur prima ſententia.* ibid.
II. *Quid in hoc puncto ſit probabilius.* 173
SECTIO IV. *Vtrùm Angelus poſſit alios Angelos mouere.* 175

DISPVTATIO XIX.

Vtrùm Angeli aliquid diuerſum à motu producant ad extrà: vbi de aſſumptione corporum.

SECTIO I. *Vtrùm Angeli ſint operatiui aliorum effectuum ſubſtantialium ad extrà.* 177
II. *Vtrùm ſint productiui aliarum qualitatum.* 178
III. *Vtrùm Angelus poſſit aſſumere corpus.* 180
SVBSEC. I. *Quædam certiora præmittuntur.* ibid.
II. *Soluitur difficultas.* 181
SECTIO IV. *Digreſſio de Dei apparitionibus.* 182
SVBSEC. I. *Duo dubia deciduntur.* ibid.
II. *Deciditur præcipua difficultas.* 183
III. *Ex obiectionum ſolutione res magis declaratur.* 185
SECTIO V. *Cetera difficultates de aſſumptione corporum ab Angelis.* 186
VI. *Vtrùm Angeli in aſſumpto corpore, vel extra illud, verè miracula efficere queant.* 187

DISPVTATIO XX.

De via Angelorum.

SECTIO I. *Quædam faciliora præmittuntur.* 188
II. *Quæ myſteria gratiæ & ordinis ſupernaturalis Angeli in via nouerint.* 190

SVBSEC. I. *Vtrùm fuerint capaces fidei.* ibid.
II. *Vtrùm de facto habuerint fidem.* 192
III. *Vtrùm Angeli in via nouerint myſterium incarnationis.* 194
SECTIO III. *Vtrùm Angeli in primo inſtanti ſe ad gratiam diſpoſuerint.* 195
IV. *An data fuerint inæqualis gratia & auxilia Angelis, iuxta naturæ inæqualitatem.* 197
SVBSEC. I. *Status quæſtionis, & reſponſio communis.* ibid.
II. *Reſolutio quæſtionis.* 198
SECTIO V. *De duratione viæ angelicæ.* 199
SVBSEC. I. *Vtrùm in inſtanti meriti potuerint Angeli eſſe beati.* 200
II. *Quamdiu durauerint Angeli extra viſionem beatam.* 201
III. *Aliquæ difficultates præcedenti annexæ.* 202

DISPVTATIO XXI.

De beatitudine & miniſteriis Angelorum reſpectu Dei.

SECTIO I. *Quædam certiora præmittuntur.* 203
II. *Vtrùm Angelis data fuerit beatitudo propter merita ipſa poſteriora beatitudine.* 204
III. *Quid Angeli videant in Verbo, & an mutent viſionem, vel ſine mutatione illius poſſint videre nouas creaturas.* 206
IV. *De aſſiſtentia & miniſtratione Angelorum.* 208
V. *Examinantur teſtimonia pro priori ſententia; & concluditur quid probabilius ſit.* 210
SVBSEC. I. *Tria prima loca.* ibid.
II. *Alia teſtimonia.* 211
III. *Concluditur, probabiliorem eſſe primam ſententiam.* 212

DISPVTATIO XXII.

De illuminatione & cuſtodia angelica.

SECTIO I. *Quædam certiora circa illuminationem præmittuntur.* 213
II. *Difficultatis nodus, & quomodo ab aliquibus ſoluatur.* 214
III. *Sententia Patris Suarez.* ibid.
IV. *Quid Angelus illuminans agat in illuminato.* 216
V. *Quid videatur probabilius in hac quæſtione.* 217
VI. *Dubia aliqua circa illuminationem.* 219
SVBSEC. I. *Duo priora dubia.* ibid.
II. *Proponitur tertium dubium.* ibid.
III. *Quid in hoc dubio dicendum.* 220
SECTIO VII. *Quid efficiant Angeli circa mentes & voluntates hominum.* 221
VIII. *De cuſtodia Angelorum.* 222
SVBSEC. I. *Qui homines, & quamdiu, habeant Angelos cuſtodes.* 223
II. *De cuſtodia perſonæ publicæ, prouinciæ, & ſpeciei irrationalis.* 225
III. *Ex quibus choris ſint Angeli cuſtodes.* ibid.
IV. *Quid efficiant Angeli cuſtodes.* 226

DISPVTATIO XXIII.

Præuia ad peccatum dæmonum.

SECTIO I. *Quædam certiora ſupponuntur.* 227
SVBSEC. I. *Angeli adæquatè diuiduntur in bonos & malos de facto.* ibid.
II. *Angeli non ſunt natura mali.* ibid.
SECTIO II. *Primus modus requirendi in Angelis intellectualem defectum aliquem ad peccandum examinatur.* 230
III. *Aliæ explicationes circa defectum eumdem ex parte intellectus.* 232
IV. *Sententia D. Thomæ circa hunc defectum.* 233
V. *Sententia Patris Suarez.* ibid.
VI. *Vera ſententia.* 235
VII. *Exceptio quædam, & reſponſio ad oppoſita argumenta.* 237
VIII. *Vtrùm de facto in Angelorum intellectu fuerit aliquis defectus.* ibid.

DISPVTATIO XXIV.

De peccato dæmonum.

SECTIO I. *Statuitur, dæmonis peccatum fuiſſe ſuperbiam, & examinatur ſententia Scoti.* 238
II. *Quid de nimio affectu erga beatitudinem naturalem.* 241
SVBSEC. I. *Aliquæ explicationes reiectæ.* ibid.
II. *Vltima ſententia circa beatitudinem naturalem reiicitur.* 242
SECTIO III. *An ex appetitu beatitudinis ſupernaturalis Lucifer peccauerit.* 243
IV. *Quid de appetitu æqualitatis cum Deo.* 244
V. *Quid de appetitu vnionis hypoſtaticæ.* 247
VI. *Quid de inuidia affectu in homines.* 249
VII. *Quam aliam excellentiam Lucifer potuerit appetere.* 250

VIII. *Quid de impatientia & ira in homines.* 252
IX. *Quid de aliis ſpeciebus peccati: vbi, quid ſit de facto probabilius.* 253
X. *De qualitate & multitudine Angelorum peccantium.* 255
XI. *Vtrùm Lucifer alios ad peccandum induxerit: vbi, quale fuerit ceterorum peccatum.* 256
SVBSEC. I. *Reſoluitur quæſtio quoad primam partem.* ibid.
II. *Obiectio ſoluitur.* ibid.
III. *Obiectiones aliæ ſolutæ: vbi de qualitate peccati aliorum.* 258
SECTIO XII. *De tempore quo Angeli peccauère.* 259

DISPVTATIO XXV.

De pœna dæmonum quoad intellectum & voluntatem.

SECTIO I. *Nullus Angelus egit aut potuit agere pœnitentiam.* 261
II. *Quo inſtanti damnati ſunt dæmones,* 262
III. *Quid ſit pœna damni & ſenſus.* 263
IV. *De pœnis dæmonum quoad intellectum.* 265
V. *De obſtinatione voluntatis angelicæ ad non operandum benè.* 266
SVBSEC. I. *Quid de impotentia ad veram pœnitentiam.* ibid.
II. *Quid de impoſsibilitate ad actum ſimpliciter bonum.* 267
III. *Vaſquez & Ægidij ſententia de cauſſa obdurationis dæmonum.* 268
IV. *Quî id ipſum ab aliis explicetur.* 269
SECTIO VI. *Quid de obſtinatione ad operandum malè moraliter.* ibid.
SVBSEC. I. *Vtrùm id proueniat ab habitu à Deo infuſo.* 270
II. *An ea obſtinatio ex odio Dei damnatis infuſo vel peccato præcedenti proueniat.* 271
III. *Expeditur difficultas.* 273

DISPVTATIO XXVI.

De pœnâ ignis.

SECTIO I. *Quædam certa præmittuntur.* 275
II. *Sententia de actione intentionali reiicitur, & ſtatuitur etiam actio ſeu malum phyſicum.* 276
III. *Examinatur ſententia de alligatione ſpiritus ad ignem.* 278
IV. *Quid de ſententia aſſerente torqueri dæmones calore in ipſis producto.* 279
V. *An quoad difficultatem præcedentem eadem ſit ratio de animabus ſeparatis.* 280
VI. *Sententia Patris Coninck.* 282
VII. *Sententia Patris Tanneri.* 283
VIII. *Solutio difficultatis.* 284
IX. *Vtrùm dæmones habeant aliquam ſaltem leuem delectationem.* 285
X. *De loco pœnarum, & quomodo illi ſint alligati dæmones.* 286

DISPVTATIO XXVII.

De his quæ dæmones circa homines efficiunt, & de eorum republica.

SECTIO I. *Quid dæmonibus circa homines in hac vita liceat.* 288
II. *Vtrùm ad dæmones pertineat infligere hominibus pœnas.* 289
III. *De republica & miniſteriis dæmonum.* 290

TRACTATVS DE OPERE SEX DIERVM.

DISPVTATIO XXVIII.

De his quæ communia ſunt toti operi ſex dierum.

SECTIO I. *Quædam ſuppono.* 293
SVBSEC. I. *Quid denotet τὸ* ex nihilo *in definitione creationis.* ibid.
II. *Solæ res independentes à ſubiecto ſuſtentationis creantur.* 294
III. *Vltimæ ſuppoſitiones.* 295
SECTIO II. *An mundus fuerit aut potuerit eſſe ab æterno.* ibid.
SVBSEC. I. *Mundus non fuit ab æterno.* ibid.
II. *Duo dubia expediuntur.* 296
III. *Argumenta de permanentibus.* 297
IV. *Quid de argumento Patris Suarez.* 298
SECTIO III. *Vtrùm fuerint dies naturales ſex illi, quibus Deus totum mundum produxiſſe dicitur.* 300
SVBSEC. I. *Sententia D. Auguſtini.* 301
II. *Sententia Caietani & Cani.* 302

III. Vera

III. *Vera ſententia proponitur, & argumentis contra illam reſpondetur.* 303

DISPVTATIO XXIX.

De creatione cæli.

Sectio I. *An prima die factum ſit cœlum.* 303
II. *De cœlo empyreo.* 305
Svbsec. I. *Vtrum ſit cœlum empyreum à ceteris diſtinctum; & quando productum.* ibid.
II. *De natura eius cœli empyrei.* 306
III. *Vtrùm empyreum habeat vim actiuam in cœlos inferiores & terram.* ibid.
Sectio III. *Vtrùm prima die ſint producti cœli ab empyreo diſtincti; & de illorum natura.* 307
IV. *Digreſſio de materia horum cœlorum & capacitate ad recipienda accidentia ſublunaria.* 309

DISPVTATIO XXX.

De aëre, terra, igne, aqua.

Sectio I. *De creatione aëris: vbi de Angelorum creatione, & an illi intelligantur nomine cœli.* 310
II. *De creatione terræ.* 312
III. *De ceteris elementis,& de loco vbi creata ſunt.* 314

DISPVTATIO XXXI.

De luce primo die producta.

Sectio I. *Lux ea fuit vera & propria.* 315
II. *Sententia Patris Suarez: vbi, quo die ſint aſtra creata.* 316
III. *A quo, & quâ hora fuerit lux primo die producta.* 317
IV. *Reſpondetur obiectionibus contra productionem aſtrorum quarta die.* 319

DISPVTATIO XXXII.

De operibus ſecundæ & tertiæ diei.

Sectio I. *De opere ſecundæ diei.* 321
Svbsec. I. *Sententia ponens aquas ſupra cœlos æthereos.* ibid.
II. *Ea ſententia reiicitur.* ibid.
III. *Refutantur aliquæ ſolutiones,& ampliùs reiicitur ea ſententia.* 323
IV. *Soluuntur quæ contra noſtram ſententiam difficultatem habent.* 324
Sectio II. *De primo opere tertiæ diei, hoc eſt, de aquarum diuiſione & receſſu.* 326
Svbsec. I. *Prima ſententia de receſſu aquarum proponitur.* ibid.
II. *Ea ſententia defenditur in ſecunda explicatione.* 327
III. *Reſpondetur argumento ſuprà facto contra hanc doctrinam.* 329
IV. *Secunda ſententia de receſſu aquarum.* 330
V. *Dubia aliqua incidentia circa prædictum opus tertiæ diei ſoluuntur.* 331
Sectio III. *De productione vegetabilium.* 332
Svbsec. I. *Duæ primæ difficultates.* ibid.
II. *Ceteræ difficultates.* 333

DISPVTATIO XXXIII.

De operibus aliorum trium dierum.

Sectio I. *De opere quartæ diei.* 335
II. *De opere quintæ & ſextæ diei quoad irrationabilia.* 336
III. *Primum incidens dubium, cur Deus dicatur quieuiſſe die ſeptimo.* 338
IV. *Quid de ſecundo dubio circa deſtructionem mundi.* 339
Svbsec. I. *Reſpondetur primæ difficultati.* ibid.
II. *Reſoluitur ſecunda difficultas.* 340
III. *Reſpondetur his quæ reſolutioni præcedenti aduerſantur; & magis declaratur, qualis futura ſit ea mutatio.* 341

DISPVTATIO XXXIV.

De formatione corporum Adami & Heuæ.

Sectio I. *De productione corporis Adami.* 342
Svbsec. I. *Expediuntur duo prima dubia.* ibid.
II. *Reliqua dubia expedita.* 343
Sectio II. *De formatione corporis Heuæ.* 345
III. *Aliqua dubia de circumſtantiis creationis*

tionis Adami & Heuæ. 347
IV. *De pulchritudine & temperamento eorum corporum.* 348
V. *Quo tempore creati ſint Adamus & Heua.* 349

DISPVTATIO XXXV.

De loco creationis hominis: vbi de paradiſo.

Sectio I. *Vtrùm Adam & Heua in paradiſo creati ſint.* 350
II. *Opportuna digreſſio quæ paradiſum concernunt declarans.* 351
Svbsec. I. *Duo certiora ſupponuntur.* ibid.
II. *De magnitudine, altitudine & loco paradiſi.* 352
Sectio III. *An de facto extet paradiſus.* 354

DISPVTATIO XXXVI.

De infuſione animæ in corpora primorum parentum, & de perfectione earum animarum.

Sectio I. *De animatione.* 355
II. *Quomodo Adam ſit factus ad imaginem Dei.* 357
Svbsec. I. *Duæ primæ difficultates ſoluuntur.* ibid.
II. *Obiectio difficilis ex brutis.* 358
III. *Duo alia dubia expediuntur.* ibid.
IV. *Duæ vltimæ quæſtiones ſolutæ.* 359

DISPVTATIO XXXVII.

De perfectione naturali primorum parentum quoad intellectum.

Sectio I. *Supponuntur quædam certa ex communi ſententia circa ſcientiam naturalem primorum parentum.* 360
II. *Illationes quædam ex dictis.* 362
III. *Dubia nonnulla expedita.* 363
IV. *Cetera dubia expedita.* 364

DISPVTATIO XXXVIII.

De perfectione voluntatis & appetitus primorum parentum.

Sectio I. *De virtutibus naturalibus voluntatis Adami.* 365
II. *De ſubiectione appetitus ſenſitiui.* 366
Svbsec. I. *Probatur ea ſubiectio; & qualiter à Molina explicatur.* 367
II. *Reſpondetur quæſtioni & obiectionibus Molinæ.* 368
III. *Duo dubia ex dictis ſoluta.* 369

DISPVTATIO XXXIX.

De potentia Adami ad peccandum in eo ſtatu.

Sectio I. *Quomodo potuerit peccare mortaliter.* 370
II. *An potuerit Adamus in eo ſtatu peccare venialiter.* 371
Svbsec. I. *Duæ ſententiæ circa primum quæſtionis ſenſum.* ibid.
II. *Quid videatur probabilius.* 372
III. *Reſpondetur argumentis in contrarium: & quid de veniali per ſubreptionem.* 373
IV. *Reſpondetur ſecundo quæſtionis ſenſui.* 374

DISPVTATIO XL.

De his quæ Adamo ſupernaturaliter donata ſunt.

Sectio I. *An ante peccatum, & quidem in primo inſtanti creationis, gratiam habuerit.* 374
II. *An ea gratia ſit Adamo collata propter merita.* 376
III. *An Adamus in primo inſtanti gratiam auxerit per merita.* 377
IV. *Quid de aliis habitibus ſupernaturalibus.* ibid.
V. *De merito Adami ante peccatum; & an habuerit aliquando viſionem beatam.* 378
VI. *De cognitione ſupernaturali Adami.* 379
Svbsec. I. *An fuerit in Adamo vera fides.* ibid.
II. *Quorum myſteriorum Adamus habuerit fidem.* 380
III. *Opportuna digreſſio, an Adamus primam gratiam habuerit per Chriſtum.* 382

DISPVTATIO XLI.

De impaſſibilitate Adami: vbi, in quo fuerit ſita iuſtitia originalis.

Sectio I. *Homo fuit in eo ſtatu immortalis & impaſſibilis.* 383

SVBSEC. I. *Duæ ſententiæ circa cauſſas impaſſibilitatis examinantur.* ibid.
II. *Vera explicatio eius impaſſibilitatis.* 385
SECTIO II. *De dominio Adami in alias creaturas.* 387
III. *Concluditur ex dictis, in quo iuſtitia originalis ſita fuerit.* 388
SVBSEC. I. *Quædam ſuppono: & variæ in hac re ſententiæ.* ibid.
II. *Vera reſolutio quæſtionis.* 389

DISPVTATIO XLII.

Quid futurum eſſet durante eo ſtatu circa generationem filiorum.

SECTIO I. *Vtrùm in ſtatu innocentiæ homines generandi eſſent modo ordinario.* 391
II. *Appendix de virginitate eius ſtatus.* 392
SVBSEC. I. *An tunc per generationem ea eſſet amittenda.* ibid.
II. *An in eo ſtatu virginitas eſſet licita.* 393
III. *An in eo ſtatu melior eſſet moraliter virginitas matrimonio.* ibid.
SECTIO III. *Vtrùm omnes fecundi eſſent futuri: & de prolis ſexu.* 395
IV. *An iidem omnino in ſtatu innocentiæ generandi qui nunc.* 396
SVBSEC. I. *Duæ extremæ ſententiæ.* ibid.
II. *Sententia Molinæ & Suarij.* 397
III. *Quæ in hac ſententia ſit difficultas: & deciditur quæſtio.* ibid.
SECTIO V. *Qui & quot in eo ſtatu prædeſtinarentur.* 399
VI. *In quâ complexione & magnitudine homines tunc generati fuiſſent.* 400

DISPVTATIO XLIII.

Qualis futurus fuiſſet quoad cetera ſtatus innocentiæ, ſi duraſſet.

SECTIO I. *Quo pacto homines in eo ſtatu alerentur.* 401
SVBSEC. I. *An homo habuerit titulum dominij in eſum carnium.* ibid.
II. *Vſus carnium abſolutè fuit tunc illicitus.* 402
III. *Quid de ouis & lacticiniis: vbi, quomodo amimalia ſuſtentarentur.* ibidem.
SECTIO II. *Quod genus vitæ politicæ foret in eo ſtatu, & quæ occupationes.* 403
III. *An infantes in eo ſtatu naſcerentur perfecti in iuſtitia, gratia & ſcientia.* 405
IV. *Vtrùm Adamo non peccante ceteri poſſent peccare.* 407
V. *Soluuntur aliqua dubia ex præcedentibus orta.* ibid.
VI. *An in ſtatu innocentiæ maior futura eſſet intenſio gratiæ quàm iam.* 409
VII. *An tunc reprobi fuiſſent mortui.* 411
VIII. *Quàm citò, & quomodo finirent prædeſtinati ſuam vitam.* ibid.
IX. *Quid de reprobis.* 412

DISPVTATIO XLIV.

De occaſione & cauſſa peccati primorum parentum.

SECTIO I. *Quædam ſupponuntur.* 413
II. *Quanta fuerit eius præcepti obligatio,* 414
III. *Quod fuerit motiuum eius præcepti: vbi, contra quam virtutem fuerit eius tranſgreſſio.* 415
IV. *Dubia aliqua circa illud præceptum.* 416
V. *De tentatione ſerpentis.* 417

DISPVTATIO XLV.

De peccatis primorum parentum, & de his quæ illa ſecuta ſunt.

SECTIO I. *De peccato Heuæ.* 420
SVBSEC. I. *Quando primum inceperit peccatum Heuæ,* ibid.
II. *Quale fuerit Heuæ peccatum.* 422
SECTIO II. *De peccato Adami.* 424
SVBSEC. I. *An primò peccauerit nimio in vxorem amore.* ibid.
II. *Quam excellentiam appetierit Adamus; & an fuerit deceptus.* 426
III. *Tertium & quartum Adami peccatum declaratur.* 427
SECTIO III. *De comparatione peccati Adami cum peccato Heuæ & aliis aliorum hominum.* ibid.
IV. *De pœna ob peccatum primis parentibus à Deo inflicta.* 428
V. *De pœnitentia & ſalute Adami & Heuæ.* 430

TRACTA

TRACTATVS DE BEATITVDINE HOMINIS.

DISPVTATIO XLVI.

De fine vt ſic, præuia ad diſputationes de beatitudine.

SECTIO I. *Definitio & diuiſio finis.* 431
II. *Quid habeat propriè rationem finis.* 433
III. *Quæ ſit cauſſalitas finis: vbi grauis quædam difficultas expeditur.* ibid.
SVBSEC. I. *Supponuntur quæ certa ſunt.* ibid.
II. *Grauis obiectio proponitur.* 434
III. *Reſpondetur obiectioni poſitæ.* ibid.
IV. *Amplius idem declaratur: vbi, quid formaliter ſit, vnam rem eſſe altera priorem natura.* 435
SECTIO IV. *Quæ, & reſpectu quorum dicantur finis.* 437
V. *Aliquæ quæſtiunculæ expediuntur.* 439
VI. *De vltimo fine.* 440
SVBSEC. I. *Vtrùm omnes actiones deliberatæ hominis ſint propter vltimum finem.* 441
II. *Vtrùm ſit aliquis vltimus finis hominis.* 443
III. *An poſſit quis intendere ſimul duos vltimos fines.* 444

DISPVTATIO XLVII.

De beatitudine naturali hominis.

SECTIO I. *Quæ ſignificatio vocis* beatitudo. 447
II. *Vtrùm beatitudinem hominis eſſe poſſibilem aut futuram probari poſſit.* 448
III. *Beatitudo naturalis non conſiſtit in diuitiis, honore & fama.* 450
IV. *Beatitudo naturalis non conſiſtit in bonis corporis.* 451
V. *An beatitudo naturalis conſiſtat in cognitione & amore naturali Dei.* 452
VI. *Obiectiones aliquot ſolutæ: vbi de beatitudine animæ ſeparatæ.* 454

DISPVTATIO XLVIII.

Vtrùm beatitudo ſupernaturalis hominis ſit quid creatum à nobis productum, & requirat aliquid ab amore & viſione Dei diſtinctum. 455

SECTIO I. *Vtrùm beatitudo formalis ſit aliquid diuinum.* ibid.
II. *Beatitudo eſt quid à nobis productum.* 457
III. *Vtrùm beatitudo debeat eſſe perpetua.* 458
IV. *Quomodo ea perpetuitas ad beatitudinem ſpectet.* 459
SVBSEC. I. *Sententia negans reiicitur.* 460
II. *Vera ſententia.* ibid.
SECTIO V. *An cognitio ipſa perpetuitatis ſit pars beatitudinis.* 462
VI. *Quomodo Deus, quatenus obiectum viſionis, ſimul pertineat ad beatitudinem formalem.* 463
VII. *Quomodo carentia dolorum, delectationes ſenſuum & cognitio aliarum creaturarum ad beatitudinem formalem ſpectent.* 464

DISPVTATIO XLIX.

Vtrùm beatitudo eſſentialis conſiſtat in amore, an in viſione Dei.

SECTIO I. *Sententia Scoti de amore amicitiæ.* 465
II. *Opinio ponens beatitudinem adæquatè in amore concupiſcentiæ & gaudio de Deo viſo.* 468
III. *An illud gaudium ſit partialis beatitudo.* 470
IV. *Satisfit argumentis oppoſitis.* 471
V. *Sententia ponens beatitudinem in viſione & amore amicitiæ erga Deum.* 472
VI. *Prima pars noſtræ ſententiæ.* 473
VII. *Diſcutiuntur varia aliorum argumenta.* ibid.
VIII. *Vltima pars noſtræ ſententiæ.* 474

DISPVTATIO L.

Qualis debeat eſſe Dei viſio quæ beatitudinem conſtituat.

SECTIO I. *Quid de viſione perſonarum & attributorum.* 475

II. *Obiectio*

II. *Obiectiones nonnullæ ſolutæ: & quid de ideis & actibus liberis.* 477
III. *Vtrùm beatitudo ſit practica.* 478

DISPVTATIO LI.

De circumſtantiis beatitudinis ex parte intellectus.

SECTIO I. *Vtrùm viſionem Dei comitetur cognitio ſupernaturalis fidei.* 480
II. *Quid de donis intellectus, Prophetia & Theologia.* 481
III. *Quid de alia ſcientia infuſa: vbi, an ex viſione poſſit beatus diſcurrere.* 482
SVBSEC. I. *Admittitur poſſibilis diſcurſus ex viſione beata.* ibid.
II. *Datur in beatis ſcientia ſupernaturalis per ſe infuſa.* 484
SECTIO IV. *Quid de ſcientia naturali: vbi, an pugnet cum errore & ignorantia.* 485
V. *Quid de comprehenſione.* 486

DISPVTATIO LII.

De prima circumſtantia beatitudinis ex parte voluntatis, id eſt, de neceſſitate ad carentiam odij & ad amorem Dei.

SECTIO I. *Viſio beata excludit etiam diuinitus odium Dei: & quî id à multis probetur.* 487
II. *Optima eius veritatis probatio.* 489
III. *Ex dictis oſtenditur, beatos neceſſariò amare Deum.* 490
IV. *Obiectiones contra dicta ſoluuntur.* 491
V. *An etiam neceſſitetur beatus ad amorem naturalem Dei.* 492
VI. *Quid de amore concupiſcentiæ erga Deum vt bonum noſtrum, & erga beatitudinem propriam.* 493
SVBSEC. I. *Sententia Durandi reiicitur.* 494
II. *Alia extrema ſententia refutatur.* ibid.
III. *Quæſtiunculæ aliquot ſolutæ.* 496

DISPVTATIO LIII.

De ſecunda beatitudinis circumſtantia ex parte voluntatis: vbi, an poſſit per peccatum amitti.

SECTIO I. *Statuitur veritas Catholica.* 498
II. *Vnde impotentia peccandi in beatis oriatur.* ibid.
III. *An beati poſſint per peccatum amittere viſionem ex natura rei.* 500
IV. *Quid de potentia abſoluta.* 501
V. *An viſio beata expellat habituale, & ſit forma ſanctificans.* 502

DISPVTATIO LIV.

De aliis circumſtantiis beatitudinis ex parte voluntatis.

SECTIO I. *Vtrùm beati ſint capaces triſtitiæ & doloris.* 504
II. *De virtutibus quæ ſunt in voluntate beati.* 506
III. *Vtrùm beati habeant quidquid deſiderare poſſunt.* 508

DISPVTATIO LV.

De tribus dotibus, & de aureolis ac fructibus animæ beatæ.

SECTIO I. *De dotibus.* 509
II. *De aureolis & fructibus beatorum.* 510
SVBSEC. I. *Quid de aureolis & fructibus communiter doceatur, & quæ in eâ doctrina difficultas ſit.* ibid.
II. *Quid de hac doctrina ſentiendum.* 512
III. *Declaratur qui ſint Virgines, Martyres & Doctores pro his aureolis.* 513

DISPVTATIO LVI.

De corpore beato eiúſque dotibus. 515

SECTIO I. *Quid de ipſo corpore in ſe.* ibid.
II. *De quatuor dotibus corporis beati.* ibid.
SVBSEC. I. *De impaſſibilitate variæ ſententiæ.* 516
II. *Tres vltimæ ſententiæ: & quid ſit probabilius.* 517
III. *De dote ſubtilitatis.* 518
IV. *De agilitate.* 520
V. *De claritate, quarta beatorum dote.* 521
VI. *An ea claritas ſit futura ſupernaturalis.* 522
VII. *Duo alia dubia circa eam lucem expediuntur.* 523

DISPVTATIO LVII.

De ſenſibus corporis eorúmque actibus.

SECTIO I. *De viſu.* 524
II. *De ceteris ſenſibus.* 526

III. *Qualia*

III. *Qualia ſint accidentia per ſenſus in cælis percepta.* 527

DISPVTATIO LVIII.

Cetera quæ ad beatitudinem ſpectant diſcutiuntur.

SECTIO I. *De inæqualitate beatitudinis.* 528
II. *Quando beatitudinem ſupernaturalem adipiſcimur.* 529
SVBSEC. I. *Primus error reiicitur.* *ibid.*
II. *Secundus error impugnatur.* 531
SECTIO III. *Beatitudo poſt vnionem animæ ad corpus non eſt futura maior.* 532
IV. *Viſio non erit minor poſt vnionem animæ ad corpus.* 533
V. *De appetitu beatitudinis.* 534
SVBSEC. I. *Examinatur ſententia Patris Suarez.* *ibid.*
II. *Reſpondetur aduerſis argumentis.* 535
III. *Illatio quædam ex dictis.* 536
SECTIO VI. *Appendix de beatitudine ſupernaturali quæ in hac vita haberi poteſt.* 537
SVBSEC. I. *Quid de iure habendi gloriam.* *ibid.*
II. *Quæ alia poſſint beatitudinem conſtituere.* 538
III. *Examinatur obiectio contra rationem immediatè datam.* 539
IV. *Quæſtiunculæ duæ ſolutæ.* 540

INDEX RERVM QVÆ SECVNDO HOC TOMO CONTINENTVR.

Prior numerus deſignat paginam: poſterior eſt marginalis.

Abraham.

ABRAHAMO tota Trinitas apparuit ad ilicem Mambre. Pag. 183. num. 29.

Accidens.

An in cælo ſint aliqua accidentia materialia ordinis ſupernaturalis. p. 527. n. 13

Actio.

An viſiones beatorum procedant per diuerſas ſpecie actiones. 528. num. 1
An ea diuerſitas pertineat ad beatitudinem. 529. num. 3.
Actio conſeruatiua accidentis extra ſubiectum non eſt naturalis. 77. num. 30.
Actio in genere quî pendeat à conditionibus; & cur ab eis non ſpecificetur. 434. n. 10. & ſeqq.

Actus.

Actus quò minùs eſt liber, minùs poteſt à voluntate impediri. 133. num. 40
Actus liberi neceſſariò dein ſemper durantes non repugnant. 135. num. 45.
Actus liberi an ſint propter finem. 439. n. 31
Quid de neceſſariis. 439. num. 33
Quid de eis qui non ſunt ab appetitu. 440. n. 37
An actus omnes deliberati habeant aliquem vltimum finem. 441. num. 39
Actus interior an poſſit intuitiuè noſci ab alieno ſubiecto. 110. num. 45
Actuum obiecta quomodo tunc noſcerentur: 111. num. 49.
An omnis actus voluntatis ſit ſupra ſe reflexus. 119. num. 28.
Actus vnus intellectus quomodo poſſit excitare alterum. 74. num. 16
Actus vitalis poteſt diuinitus eſſe ſine ſubiecto. 281. num. 29.
Actus deceptiuus an poſſit à Deo infundi. ibid. num. 30.
Actus duo idem affirmantes ſunt æquè infallibiles quando ſimul exiſtunt. 535. num. 33
Actus charitatis ſpecialius pertinet ad beatitudinem viæ quàm actus fidei. 538. n. 48
Actus ſupernaturalis an impediat productionem naturalis. 493. n. 24. ſeqq.
Actus imperans & imperatus an habeant inter ſe prioritatem. 436. n. 20. & ſeqq.
Actus boni in ſtatu innocentiæ, ceteris paribus, non fuiſſent maioris meriti quàm iam. 410. num. 41.

Adamus. Vide *Homo.*

Non fuit gigas, nec monſtroſus. 347. num. 23
Quomodo ſimilis viro triginta trium annorum. ibid. num. 24. & ſequent.
Quanta eius Heuæque pulchritudo; & quale temperamentum. 348. num. 29. & ſeqq.
Cur non creatus primo die, ſed cum brutis. 349 num. 31. & ſequent.
Quomodo nomina impoſuerit animalibus. ibid. num. 35.
Vbi creatus. 350. num. 1
Per Angelum inductus in paradiſum. ibid. n. 2
Anima Adami, & Heuæ non ſunt particula Dei. 355. num. 1.
Quando creata. 356. n. 2
An potuerit Adamus ſimul vti omnibus ſpeciebus. 363. num. 11.
An diſcurrere per infuſam ſcientiam. ibid. n. 12
An Deum vno actu in creatura noſcere. ibid.
An eius infuſa ſcientia fuerit vnus habitus. ibid. num. 13.
Quî potuerit in ea ſcientia creſcere. ibid.
An in ſumma intenſione data fuerit ei ſcientia infuſa. 364. num. 15
Quomodo ei infuſa. 362. num. 7. & ſeqq.
An poſt peccatum amiſerit aliquas ſpecies. 364 num. 15.
An amiſiſſet, ſi non peccaſſet. ibid. n. 16
Eius ſcientia fuit maior Salomonica. ibid. n. 17
In ſtatu innocentiæ non potuiſſet errare. ibid. num. 18.
Eius ſcientia eiuſdem ſpeciei cum noſtra. 361 num. 3. & ſequent.
Etiam illi infuſa ſunt phantaſmata. ibid. n. 4.
Meliùs res nouit quàm nos. 362. n. 6
Quî nouerit futura, præterita & ſecreta cordis. ibid.
An Dei & Angelorum habuerit ſpeciem quidditatiuam. ibid. num. 9. & 10

Quales habitus virtutum habuerit. 365. num.2. & ſequent.
Habuit virtutes naturales reſpicientes Deum. 366 num.5. & ſequent.
Eius appetitus fuit rationi ſubiectus; & vnde id prouenerit. 367. à n.8. vſque ad 19
An habuerit aliquas paſſiones. 369. num .19
In omni materia potuit grauiter peccare. 370 num.1.
Quocumque mortali amiſiſſet pro ſe non pro nobis iuſtitiam originalem. 371. num.5
An potuerit venialiter peccare. ibid. n.8. & ſeqq.
Quid per veniale amiſiſſet. 374. n.19. & ſeqq.
Ante peccatum habuit gratiam ſanctificantem. ibid. num.1.
Quo inſtanti eam acceperit. ibid. n.2.& ſeqq.
An independenter à meritis. 375. n.8
An in primo inſtanti auxerit gratiam. 377. n.11 & 12.
Si ſe ad illam diſpoſuiſſet, non meruiſſet illam de condigno. ibid. num.13
Ante peccatum habuit habitum infuſum pœnitentiæ, fidei; & quorum myſteriorum; non tamen viſionem beatam: habuit etiam merita aliquot. ibid. à n.14. vſque ad 37
An aliquid gratiæ tunc habuerit per Chriſtum. 382. num.34.
An fuiſſet moriturus, ſi non peccaſſet. 383 num.1.
Vnde fuiſſet immortalis. ibid.à n.4. vſque ad 17
Quale dominium & potentiam phyſicam habuerit in creaturas ante & poſt peccatum. 387 n.19. & ſeqq.
Quale dominium in vxorem & alios homines. 388.num.23.
In paradiſo fuit virgo corpore, non voluntate. 394. num.18.
An fuiſſet victa prima tentatione confirmatus in gratia. 407.num.27
An ſeductus. 416.num.23
An mortaliter in eſu pomi peccauerit. 414. n.5
An ante maſticationem, & tangendo arborem. 414.n.6.416. num.12.
Quo affectu peccauerit. 424. num.17
An ſe excuſando. 427. num.28
An ſi ſtatim reſipuiſſet, recuperaſſet pro nobis innocentiam. ibid.num.28
Egit pœnitentiam, & ſaluatus eſt. 430. num. 38. &.39.

Aër.

An intelligatur nomine firmamenti;& quæ illius pars. 321. n.4 .324. n.20. & ſeqq.
Quo die ſit productus. 310. num.1

Amor.

Ordinariè fertur in id quod efficacius & vt maius bonum proponitur. 131. num.28

Angeli. Eorum natura.

Quid eorum nomine intelligatur. 5.n.1
Quid intellexerit Ariſtoteles nomine intelligentiarum. ibid.
Dantur; & an id ratione probetur. ibid. n.1.& 2.
An ſint abſolutè perfectiores homine. 6.n.5
Eos in tempore incepiſſe, eſt de fide. ibid.n.7
Non petunt hoc tempus præ illo. ibid.
Locus creationis eorum incertus. 8.n.13
Eorum numerus etiam incertus. 9.n.13
An ſint plures quàm homines. ibid.n.15
Duraturi ſunt æternùm. 10.num.1
An ſint diuinitus annihilabiles; & vnde id habeant. ibid. n.2. & ſeqq.
Quomodo eis fieret violentia, ſi deſtruerentur. 14.n.19.
An ſint naturaliter annihilabiles. 11.n.9.14.n.19. 15. n.23.& ſeqq. Vbi,vnde id proueniat.
An ſint corporei ſaltem ex parte; & quid in hoc puncto ſenſerint Patres Græci.18.n.1.& ſeqq.
An eorum ſpiritualitas poſſit ratione probari. 19 n.5.& ſeq.
An ſint omnino ſimplices; & vnde id probetur. 20.num.10. & ſeqq.
An ſint ſolo numero diſtincti. 23.n.1. & ſeqq.
Eorum diuiſio in hierarchias & choros. 26. num.15.
Ordines eorum explicantur; & vnde ea differentia proueniat. 27. num. 17.& ſeqq. 30. n. 29. & ſeqq.
An Angeli diuerſarum hierarchiarum ſint diuerſi ſpecie. 28.n. 24. & ſeqq.
An ea differentia ordinum ſit manſura poſt diem iudicij; & an ſit aliqua etiam inter dæmones. 30. num.32. & ſeqq.
Quomodo dicantur homines accipiendi ad eorum choros. 31.n.34. Vbi,an aliqui homines beati ſint eos æquaturi in meritis. ibid. n.34
Vtrùm intelligantur nomine cæli. 311.n.4
An formauerint corpus Adami. 343.n.3
Sunt imago Dei. 359. n.16

Eorum intellectus & ſpecies.

Vnde & quando accipiant ſpecies. 41. num.1. & ſequent.
Si haberent ſpecies futurorum, ea noſcerent. 42. num.3. & ſeqq.
An ab inſtanti creationis debeantur eis ſpecies;& quæ. 46. n.19. & ſeqq.
An debeantur eis tales ſpecies cùm primùm obiecta exiſtunt, & intra quam ſphæram. ibid. num.21. & 22.
An habuerint aliquam ignorantiam. 47. num. 23 & 24.
An dimanent ab eis ſpecies. 48. n.28.49. num.33
An pro quolibet obiecto habeant ſpeciem diſtinctam. 50. num.3
An eorum ſpecies repræſentent rationes communes, & an plura vt plura. ibid. num. 2. & 3 53. num.14.
An poſſint habere ſpecies repræſentantes omnes creaturas. 51. num.4.
An poſſint diſparata noſcere vno actu. ibid.n.6
An quò perfectiores ſunt, eò pauciores habeant ſpecies. ibid. n.7. & ſeqq.
Quales habuerint ab initio creationis. 53. n.14
An cognitiones naturales communicentur inferioribus à ſuperioribus. 53. num.15
An ex eorum ſpiritualitate inferatur vis cognitiua. 54. n.1. Vnde id probetur. 56.n.10
An intellectus ab eis diſtinguatur. 54. num.2. & ſequent.
An aliquis Angelus ſit poſſibilis habens intellectum diſtinctum. 55.num.5
An ſi Angelorum intellectus diſtinguerentur, deberent eo ipſo eſſe inæquales iuxta eorum inæqualitatem; & quid ſi re ipſa diſtinguantur. 55. num.6. & ſeqq.
Vtrùm intellectio actualis ab eis diſtinguatur. 56. num. 10.
An habeant habitus diſtinctos. ibid. n.11
Quod ſit obiectum eorum intellectus. 57. n.12. & ſeqq.

Si

Si inæqualiter obiectum idem cognoſcunt, an ſint dicendi differre ex parte obiecti. ibid.n.13
An ſint capaces veritatis & falſitatis. 58. n.16. & ſeqq.
Non noſcunt futura libera;vnde id proueniat.59. n.3. & ſeqq.60. n.7. & ſeqq.
Quid de neceſſariis. 59.n.5
Quomodo vt cognoſcant excitatur in eis ſpecies. 86.n.1.88.n.10.& ſeqq.
Quomodo noſcant præſentia & præterita.58.n.1. 61.n.14. & ſeqq.
Quomodo noſcant rationes communes. 63.n.21. & ſeqq.
Quomodo poſſibilia; & quæ. 64.n.25.& ſeqq.
An poſſint diuinitus omnia poſſibilia noſcere.65. num.30.
An eis debeantur ſpecies de omnibus rebus exſiſtentibus,de futuris,de ſecretis cordium;& cur hæ ſint indebitæ. ibid. à n.31.vſque ad 41
An noſcant alienos actus voluntatis neceſſarios. 68.num.44.
An alienos actus intellectus. 69.n.45.& ſeqq.
An poſſint Deum noſcere per ſpecies naturales. 70.n.1. & ſeqq.
Quomodo ipſi ſint ſpecies Dei, & in ſe Deum queant noſcere. 73.n.13
An noſcant Deum perfectiùs ex nobiliori creatura. 75.n.21
Quomodo naturaliter poſſint noſcere ſupernaturalia antè & poſtquam exiſtunt.79. num.38. & ſeqq.
An ſuos actus ſupernaturales exiſtentes noſcant naturaliter. 81.n.47
Quomodo poſſint res quoad modum ſupernaturales noſcere. 78.n.35.n.84.& ſeqq.
An poſſint noſcere ſimul omnia quorum habent ſpecies. 86.n.1. & ſeqq.
An ſeipſos neceſſariò noſcant. 87.n.7.& ſeqq.
An ſuas ſpecies. 88.n.10.& ſeqq.
An teneantur ſemper noſcere quidquid poſſunt;& quomodo queant diuidere vſum ſpecierum.90. num. 19.& ſeqq.
Quæ ſit eorum cognitio matutina & veſpertina. 63.num.19.
Quæ poſſint comprehendere. 79. n.38. & ſeqq.
An eorum cognitio ſit compoſita & iudicatiua. 82.n.48. & ſeqq.
An diſcurrant. 98.n.55.& ſeqq.
An pro ſui cognitione egeant ſpeciebus. 33. n.9. & ſeqq.
An poſſint habere abſtractiuas ſpecies ſui.35.n.16 & ſeqq.
Quæ accidentia propria noſcere poſſint ſine ſpeciebus 36.n.20.& ſeqq.
An alios Angelos præſentes poſſint ſine ſpeciebus. 37. à n.23. vſque ad 31.
Pro rebus materialibus egent ſpeciebus.39.n.33.& ſeqq.

Eorum loquela & auditio.

Variæ ſententiæ circa eorum loquelam; & quid ſit probabilius. 100.n.2. & ſeqq. 106. num.28. & ſeqq.
An poſſint vni ſoli loqui. ibid.26
An mentiri. ibid.n.28.& ſeqq.
Quomodo loquantur cum perfectiore, cum multis,in qualibet diſtantia. 107.n.29.& ſeqq.
Quomodo cum Deo. 112.n.54
Quomodo cum hominibus. ibid.n.55
De quibus rebus loqui poſſint. 110.n.46
An dum loquuntur manifeſtent res abſtractiuè. ibid.n.45.& ſeqq.
Quomodo audiant loquentes;& an poſſint ſimul quoſcumque audire. 111.n.50.& ſeqq.

Eorum voluntas in ordine ad naturales actus.

Sunt volitiui & liberi; & vnde id probetur. 113. n.1. & ſeqq.
An magis eorum voluntas inclinetur in amorem ſui quàm Dei. 122.n.42.& ſeqq.
Quomodo ament perfectiores, item ſe præ aliis. 113.n.50.
An ſemper propendeant ad maius bonū.123.n.45
An poſſint odiſſe alios qui ſibi ſimiles in natura. 124. num.49.
An neceſſitentur in amorem alicuius creaturæ. ibid.
Quo amore proſequantur creaturas rationales & irrationales. ibid.n.48

Eorum exiſtentia in loco,& motus localis.

Poſſunt eſſe in loco. 139.n.6
Non ſunt vbique; & vnde id probetur.140.n.10. & ſeqq.
Poſſunt eſſe vbique diuiſiuè. ibid.n.13
Item moueri localiter. 141.n.14
Sunt in loco per vbi diſtinctum, ibid.
Contrariæ ſententiæ reiiciuntur. ibid.à n.16. vſque ad 33.
Poſſunt naturaliter eſſe extra cælum empyreum; de facto tamen non ſunt. 145.n.36.& 37
An ſint capaces loci extenſi. ibid.n.1
Quid in hoc puncto poſſit conuenire Angelis poſſibilibus. ibid.n.2. & ſeqq.
An in loco diuiſibili exiſtant per vbi diuiſibile. 147. n.5. & ſeqq.
An ſint per vbi partialia non vnita. 149. num.11.
Quanta ſit eorum extenſio neſcitur. ibid.n.12
An quò perfectior Angelus eò magis extenſus.ib.
Non implicat qui ſe extendere poſſit per ſpatia infinita, ibid.n.14
Vtrùm teneatur ſemper occupare totum locum quem poteſt. 150.n.15
Neutrum illi repugnat. ibid.n.16
Libertati angelicæ tribuendum videtur, vt poſſint pro libitu maiorem & minorem locum occupare ibid.
Vtrùm poſſit eſſe in indiuiſibili. 146. n.2
P. Vaſquez de hoc ſententia. 151. n.21
Angelorum ſubſtantiæ immediatè conuenit eſſe in loco. 148.n.7
Vera ſententiæ huius ratio. ibid.n.10
Angelus per operationem etiam poteſt eſſe in indiuiſibili. 152.n.23
Quomodo per ſubſtantiam poſſit eſſe in indiuiſibili. 153.n.29
Eſt in quolibet puncto totus; vtrùm autem exſiſtat in ſolo puncto, eſt dubium. ibid.
Non repugnat ſubſtantia potens ſe ad ſolum punctum coarctare, ſicut nec è contrario: de facto Angelum vtrumque poſſe probabilius eſt. 154.n.31
Quòd ſpatium ſummum ad quamcumque figuram efformare non poſſit, probabilius eſt ab auctoritate quàm ratione. ibid.n.32. & 33.
An poſſit Angelus habere vbi non contiguum, ibid. num.34.
An id poſſit fieri naturaliter. ibid.
Sententia negatiua eſt probabilior. 155. num.36. & ſeq.
Hurtadi ratio pro hac ſententia reiicitur. 156. num.40

Angeli capacitatem non excedit eſſe in locis diſſitis & non in medio. ibid.n.41
Poteſt eſſe Angelus, cui ex ſpecifica ratione repugnet naturaliter eſſe in locis diſſitis: & probabilius eſt de facto talem eſſe. ibid.n.42
Plures non poſſe eidem loco reſpondere tenet D. Thomas & alij; contrarium tamen videtur certum. 157.n.44.& 45
Vtrùm de facto ſe aliquando penetrent eſt dubium: Suarij ſuper hoc ſententia. ibid.n.46
Probabile eſt, poſſe eſſe plures ſimul in eodem loco adæquato. ibid.n.47
An per eamdem vbicationem plures Angeli poſſint eſſe ſimul in eodem loco. 158.n.48
Etſi in hoc nulla appareat repugnantia, probabilius tamen eſt, Angelos de facto non habere virtutem ad huiuſmodi vbicationem. ibid.n.49.& 50.
An data actione vbicationis poſſit Angelus ſibi ipſi dare in primo creationis inſtanti. 163.num.22.
An in inſtanti totum ſpatium extenſum poſſit mutare in æquale immediatum. 164.n.24
An in inſtanti poſſit medium & locum diſtantem occupare. ibid.n.26
Quanta ſit velocitas eius motus. ibid.
An habeat terminum velocitatis naturalem. ibid. num.26.
Et vnde ea oriatur neceſſitas. ibid.
An poſſit habere motum localem continuum. 166.num.34.
Id difficile in ſententia Ariſtotelis. ibid.n.36
Eſt eadem difficultas de eo, quæ de corporibus. ibid. num.37.
Quomodo hanc continuationem P. Suarius explicet. 167.n.39
Motus illius an à potentia diſtincta oriatur. ibid. num.41.
Si potentia motiua ſit diſtincta ab Angelo, non debet eſſe eadem cum intellectiua & volitiua. 168.n.42.& ſeqq.
Obiectiones Granadi ſoluuntur. ibid.n.43
Idem eſt de potentia locomotiua aliorum ac ſui. ibid.n.46.
Poſſunt mouere corpora. 169.n.1
Quomodo id fiat. ibid.
An per per impulſum, an immediatè. ibid. n.2. & ſeqq. Vbi vtroque modo id fieri poſſe & obiectionibus reſpondetur.
Poteſt Angelus immediatè conſeruare vbicationem lapidis. 170. n.4.& 5
Cuius qualitatis corporeæ ſit productiuus. ibid. num.6. & 7.
Quomodo debeat eſſe vicinus corporibus motis. 171.num.10.& 11.
An prius nàtura. ibid.
An poſſit mouere corpus quantumuis graue. 172. num.12.
An ſine termino in velocitate. ibid.
An pro motu circulari debeat eſſe toti corpori præſens. ibid.n.14
Angeli motus localis in quo conſiſtat. 158. num.1.
Iuxta varias ſententias id declaratur. ibid.
In noſtra ſententia neceſſariò mutatur intrinſecè. 159.num.4.
Et per actionem productiuam vbicationis. ibid.
An poſſit moueri per accidens ad motum alterius rei. ibid.n.5.& ſeqq.
An quando mouetur ab alio eumdem motum habeat interiorem. 160.n.7
Quot modis moueri queat. ibid.n.8
An ab extremo ad extremum ſine medio. ibid. num.9.& ſeqq.
An id pendeat à ſententia de vbicatione illius per vnionem ad corpus. ibid.
An in inſtanti moueri queat. 161.n.12
Tam debet tranſire medium quàm corpora. ibid. num.14.
Quid debeat habere in priori naturæ ante motum. 162.n.16.
An poſſit vbicationem dare primam ſuæ intellectioni. ibid.n.18
Angelus vnus poteſt in altero producere motum localem, non verò intellectionem & volitionem: & quæ ſit huius rei ratio. 175.n.29.& ſeq.
Angelos poſſe per impetum mouere corpora probabile. 171.n.8
Poſſunt immediatè mouere corpora producendo in illis vbicationem. ibid.
An poſſint creare. 177.n.1
Nullam poſſunt formam ſubſtantialem producere. ibid.num.2.& ſeqq.
Et an ſufficienter id communiter probatur. ibid.
Non poſſunt alias qualitates producere. 178.n.9
Angeli in corporibus aſſumptis verè apparuerunt facta immutatione in corpore apparente. 180.n.15.& ſeqq.
Poſſunt vni & non alteri in eodem loco apparere. 181.n.19. & 20.
Formant ſibi corpora ex materia aliqua ſublunari cum forma ſubſtantiali. ibid.n.21
Non poſſunt diſponere corpora per vera accidentia humana. 182. n.24
Angeli boni probabiliter non aſſumunt corpora defunctorum, ne quidem virorum ſanctorum, etſi id poſſint. ibid.
Angelus naturaliter non poteſt ita diſponere corpus aëreum, vt per tactum diſcerni non poſſit à vero humano corpore. ibid.n.26
Poteſt aſſumere corpus ab alio diſpoſitum. 187 num.47.
In corporibus aſſumptis non poteſt opera vitæ exercere. ibid.
Non poteſt item in corpore exercere nutritionem, ſic autem motum, non tamen vitaliter. ibid.
Angeli non ſunt dicendi propriè comedere dum cibum accipiunt. ibid.n.48
Aſſumptionem corporum faciunt virtute naturali. ibid.num.49.
Non habent virtutem naturalem faciendi vera miracula ſiue intra corpus ſiue extra. 188. num.53.

Eorum meritum & demeritum, pœna & præmium.

Potuerunt habere viſionem per modum præmij etiam primo creationis inſtanti. 200. num.52, & ſeqq.
Nullus tamen eo inſtanti obtinuit beatitudinem. 201. num.57.
Ne quidem tempore immediatè conſequenti. ibid. num.58.
An omnes qui poſt primam libertatem benè vſi ſunt ſecunda ſemper boni permanſerint. ibid. num.60.
Eo inſtanti quo Lucifer peccauit omnes alij habuerunt nouam à priori diſtinctam. 202.n.62
Probabile eſt non omnes reſtitiſſe Lucifero per primum auxilium. 203.n.66
Angeli beati ſunt omnis omnino peccati incapaces. ibid.n.1.

Eaſdem

Eaſdem habent dotes quas animæ beatæ. ibid.
Primo inſtanti beatitudinis ceſſauit eorum meritum. 205.n.8.
Eorum celeritas in operando, & intenſio actuum æquauit multos annos hominum. ibid.n.10
De eorum duratione in via reuelatio B. Amadei. ibid.
Per viſionem beatam cognoſcunt myſterium Sanctiſſimæ Triados, incarnationis, & illius effectus. 206.n.11
Quomodo dicantur illuminati ab hominibus circa myſterium incarnationis. ibid,
Non omnes vident in Verbo qui & quot ſint prædeſtinati. ibid.n 12
Nec quando ſit futurus dies iudicij. ibid.
Si quid in Verbo noui vident, vel mutant viſionem, vel eam intenſiuè augent. 207.n.15
De facto non dicuntur creſcere in beatitudine. ibid.n.18
Cognitis nouis obiectis percipiunt nouam lætitiam. 208.n.19
Nouis ſpeciebus cognoſcunt nouas gratias & dona ſupernaturalia. ibid.
Duplex eſt Angelorum miniſterium. ibid.n.20
An eorum miniſterium ſit miſſio. ibid.
Omnes Angeli, etiam Seraphini, ſunt miniſtrantes, vt & aſſiſtentes certo modo. 209.n.22
Qui regulariter ſemper aſſiſtant Deo. ibid.n.24. & ſeq.
An aliqui aſſiſtentium mittantur quandoque extra cælum. ibid.n.26.& ſeq.
Pro eorumdem in terras miſſione loca ſacræ Scripturæ. 227.n.32.& ſeq.
An indiguerint ſpeciali auxilio gratiæ ad perſeuerandum. 188.n.1.& ſeq.
Adepti ſunt beatitudinem poſt finem viæ. 203. n.67.& 68
Non ſolùm natura ſua ſunt miſſibiles, ſed ſæpè actu mittuntur. 212.n.36.& ſeq.
Beatæ Virgini in cælos migranti probabiliùs omnes cum Deo obuiam iuerunt. ibid.n.40
Angeli primæ Hierarchiæ alios illuminant, nec tamen ab aliis illuminantur. 213.n.1
In quo differat locutio inferioris ab illuminatione ſuperioris. ibid.n.4.& ſeq.
Natura ſua perfectiores fortè non producunt perfectiores cognitiones. 215 n.11.
Varij ſunt exceſſus angelici in perfectione, omniáque principia ſupernaturalia ſunt in iis infuſa in prima ſanctificatione. 216.n.14
Quæ ſuperior poſſit inferiori dicere, & viciſſim. 217.n.21
Angelus dæmoni & futura & præſentia quædam ſecreta poteſt manifeſtare. 218.n.24
Quomodo illuminans in intellectu alterius producat ſpeciem. ibid.
Quis cenſeatur alterum illuminare. ibid.num.25, & ſeq.
Quo ſenſu vnus alterum purgat. ibid.n.26
Videt obiecta quaſi cauſſaliter ex viſione Verbi. 219.n.28
Plures à Deo immediatè illuminari eſt probabilius. ibid.n.30.& ſeq.
Throni magis diſtant à Seraphinis quàm Dominationes. 220.n.32
Quomodo media per ſumma adminiſtret Deus. ibid.n.33.& ſeq.
Tres primi ordines intimè aſſiſtunt Deo; ideóque quiuis immediatè à Deo illuminatur. ibid. num. 34
Sæpè inferior ſcit aliquid quod ignorant omnes ſuperiores; excepto eo, qui id inferiori intimauit. ibid.n.35
An illuminatus poſſit cuilibet pro libitu id dicere. 221.n.36
Seraphinus rectè illuminat Cherubinum, aut Thronum. ibid.n.35

Angeli cuſtodes.

Illuminant mentes hominum viſibiliter & inuiſibiliter. ibid.n.38
Quarum rerum ſpecies in nobis Angelus cuſtos excitet; & quomodo. 222.n.41
Angelus nihil immediatè producit in voluntate. ibid,n.43
Plus poteſt circa noſtram voluntatem quàm aliorum Angelorum. ibid.
Cur Angeli cuſtodes hominibus dati. 223.n.44
Angelos tutelares dari certum. ibid.
Cuiuis hominum deputatus eſt vnus cuſtos. ibid.
Vnus non poteſt ſimul plurium curam gerere. ibid.n.46.& ſeq.
Succeſſiuè vnus plurium eſt cuſtos. ibid.
Ratio, cur etiam barbari ſuum habeant cuſtodem. ibid.n.48
Cur ſtultis etiam & infantibus ſuum aſſignet Deus. 224.n.49
Tutela eorum incipit etiam ante rationis vſum. ibid.n.50
Veriùs cœpit à primi hominis creatione, & ad finem mundi duratura eſt. ibid.n.51
Chriſtus nullum habuit tutelarem, ſed plures miniſtros; & quare. ibid.n.52
Etiam Antichriſtus ſuum habebit. ibid.
Prouinciæ ipſæ ſuos habent. ibid.
An perſonæ aliquæ plures habeant cuſtodes. ibid.
Beata Virgo plures habuit, quibus cum familiariter egit. 225.n.53
Probabilius ex mente S.Thomæ & Patrum, ſpecies aliæ ſuum habent Angelum. ibid.
Imperfectiores tamen ſpecies eo carent. ibid.n.54
An pro conſeruanda ſpecie vnius Regni ſufficiat vnus; & quomodo. ibid,n.55
Solos bonos cuſtodes eſſe per ſe notum. ibid.
Probabiliùs ex primis quatuor choris non aſſignantur cuſtodes. ibid.
An ex ſolo choro omnium infimo vel duobus ſuperioribus ſint Angeli cuſtodes. ibid.n.57
Probabiliſſimum eſt, excellentioribus perſonis Archangelos deſignari cuſtodes. ibid.
Quid reliqui quatuor chori muneris habeant, dubium. 226.n.58
Quod ſit officium Angelorum cuſtodum. ibid. num.59
Angelus cuſtos quandóque mortem infligit ſuo clienti. ibid.
Plagas Ægypti, Sodomæ & in caſtris Sennacherib immediatè cauſauit bonus Angelus.ibid.
Angeli eſt, iuſtum deferre vel ad Purgatorium, vel immediatè ad cælum. ibid n.60
Plures Angeli ſæpè concurrunt ad animam vnius iuſti in cælum deportandam. ibid.
Angelus non triſtatur ex damnatione clientis ſui. ibid.
An Angeli poſſint inter ſe diſſentire, & quando. ibid.
Angelos bonos & malos dari ſola Scripturæ, Eccleſiæ, Patrum & Theologorum auctoritate conuincitur. 227.n.1
Non dantur alij præter bonos & malos. 227. num.2
Philoſophorum auctoritas de Angelorum partitione

titione nihil probat. ibid.
Angeli non ſunt eſſentialiter mali. ibid. n.4.
Chorus Dominationum, quia non illuminatur immediatè à Deo, non eſt aſſiſtens. 209.n.25.
Dotes corporales beatorum; quia ſunt Angelis eſſentiales & intrinſecæ, non ſunt propriè dotes. 204. n. 2.
Cur corpora ab Angelis aſſumpta non habeant dotes corporales beatorum. ibid. n.3.
Angelis ad viſionem beatam, gratiam habitualem, &c. neceſſarium fuit auxilium gratiæ ſupernaturalis. 188. n. 2.
Nemo Angelorum in primo inſtanti fuit beatus. 189. n.4.
Omnes Angeli fuerunt aliquando in gratia. ibid. n.7. & ſeqq.
Gratia iis fuit data in primo inſtanti creationis, 190. n. 9.
Angeli de facto in via habuerunt fidem. 192, num. 20. & ſeqq.
Angeli in via nouerunt Deum vt trinum & vnum. 194. n. 26.
Item per reuelationem myſteria gratiæ & vitæ æternæ. ibid. n. 27
Angelis in via probabiliter non fuit reuelatum myſterium incarnationis. ibid. n. 29. & ſeq.
An primo inſtanti elicuerint actus ſupernaturales liberos & bonos. 195. n. 32. & ſeqq.
An ſe ad primam gratiam diſpoſuerint. ibid. n. 34. & ſeqq.
Glorioſius illis fuit operari ex gratia quàm ſe ad illam diſponere. 196. n. 36
Habuerunt gratiam ex meritis, licet non primam primo inſtanti. ibid. n. 38
An meruerint de condigno primam gloriam. ibid. num. 39. & ſeqq.
An habuerint inæqualem gratiam & auxilia iuxta inæqualitatem naturæ. 197. n. 40. & ſeqq.
An reſponderint omnes iuxta perfectionem naturæ. 198. n. 46. & ſeqq.
An iuxta inæquales actus naturales acceperint inæqualem gratiam & congruentia. 199. num. 50.

Anima.

Anima ſeparata poteſt mouere corpora. 171, num. 9.
Animæ primorum parentum fuerunt ex perfectioribus. 356. n. 6.
Non quiuis actus charitatis dicitur beatitudo, ſed ſtabilis, qui per frequentatos actus obtinetur. 540. num. 55.
Animæ beatorum iam corpore ſolutæ poſt perfectam ſui purgationem beatitudinis ſtatim fiunt participes. 529. n. 6. & ſeqq.
Animas non tantùm poſtquam perfectè purgatæ fuerint Deum vbicumque eſſe viſuras, ſed id in ipſis cælis fore. 531. n. 13.
Animas poſſe æquè intenſam habere viſionem ante ac poſt vnionem diuerſimodè probatur. 532. n. 20. & ſeqq.
Declaratur, quo ſenſu dicat Auguſtinus animam ſeparatam deſiderio corporis diſtrahi. 533. num. 22.
Cur ſint ei contraria accidentia. 282. n. 36
Quomodo animæ torqueantur; & an ſit eadem ratio quæ de dæmonibus. 280. n. 26. & ſeqq.
Cur poſt vnionem ad corpus non ſint in inferno duobus tormentis torquendæ. 281. n. 33
An de dolore vt abſente poſſint habere eamdem moleſtiam quam de præſente. ibid.
Animæ rationalis vbicatio à quo poſſit produci. 159. num. 6

Animalia.

Animalia ex putri immediatè à Deo initio mundi non fuere producta; vti nec animalia quaſi mixta. 333. n. 63
Animalia fuerunt in paradiſo. 350. n. 4
Reptilia quæ ſint. 338. n. 16
Animalia terreſtria quomodo producta. 336. n. 8. 337. num. 12.
An fuerint producta eadem actione quâ nunc 336. num. 8. & ſeqq.
Animalium corpora per morulam aliquam formata. 344. n. 11.
Animalia carniuora in ſtatu innocentiæ carnibus paſta fuiſſent. 402. n. 7

Apparitio.

Aliquando ſpecialiter Deus, aliquando Filius, fortè & Spiritus ſanctus in veteri Teſtamento apparuit. 183. n. 30
Aliqui malè negarunt, in nouo Teſtamento Patrem & Spiritum ſanctum apparuiſſe. ibid.
Apparitiones Chriſti poſt eius aſcenſionem aliquæ fuerunt reales; & quæ. ibid. n. 31
Aliquæ autem Chriſti apparitiones non fuerunt perſonales; & quæ. ibid.
Apparitiones beatæ Virginis & Sanctorum non perſonales eſſe videtur probabilius. ibid.
In multis Deus ipſe aſſumpſit corpora formata miniſterio Angelorum. 184. n. 35
Apparitiones Dei ab apparitionibus Angelorum diſcernendi regula. 183. n. 28
Apparitiones Dei aliquando ſolùm ſunt quoad auditum, aliquando etiam quoad viſum. ibid.
Apparere poteſt vna perſona diuina ſine alia. ibid.
Poteſt aſſumere corpora eo modo quo Angeli. 182. num. 27
Poteſt etiam immediatè ſine vllius interuentu corpora diſponere pro aſſumptione, & ea mouere. ibid.
Deum ſimpliciter apparuiſſe hominibus multa Scripturæ loca docent. 183. n. 28
Sanctiſſimam Trinitatem apparuiſſe in veteri Teſtamento ex multis apparitionibus colligitur. ibid. n. 29.

Appetitus.

Appetitus ad viſionem Dei non datur; & cur. 534. num. 28.
Quomodo appetitus naturalis ad viſionem in ſubſtantia ſua ſupernaturalem dari poſſit, inſtantia declaratur. 535. n. 32
Appetitus ſenſualis fuit in homine. 366. n. 7
Appetitus ſenſitiuus fuit rationi ſubiectus in Adamo. 367. n. 8. & ſeqq.
Quomodo id factum. ibid.
Subiectio appetitus non dependet ab ordine ſupernaturali gratiæ. 369. n. 18

Aqua.

Aqua & aër producta cum terra. 314. n. 19.
Aquas ſupra cælos malè putat eſſe Angelos Origenes. 321. n. 2
Aquæ veræ non ſunt ſupra cælos æthereos. 322. num. 8.
Aquæ nomine quàm varia varij intelligant. 321. n. 323. n. 14
Aqua in medio altior quàm circa ripas. 327. num. 32.

numero 32. & ſequent.
Ratio huius. 329. n. 43
Aquæ quomodo congregatæ fuerint in vnum locum. 326. n. 29. & ſeqq.
Aquæ in cauitatibus non ſunt poſitæ per ventum nec per ſolem. 331. n. 51. & ſeqq.
Sed à Deo. ibid.
Eius frigus propter piſces attemperatum. ibid. num. 54.
Aquæ tunc rarefactæ fuerunt. ibid. n. 53
Et quidem ſtatim à Deo. ibid. n. 54
Aquæ ſupra cælos quales ſint. 309. n. 28. 321. n. 1 322. n. 8. & ſeqq.
Aqua quomodo in pluuias & vapores attenuetur. 325. n. 25
Aquarum receſſio & congregatio quomodo ſit facta. 326. n. 29. & ſeqq.
Pro aqua an ſint factæ cauitates in mari; & à quo. 330. num. 46. & ſeqq.

Arbor.

Arborum ſpecies perfectæ omnes productæ fuerunt tertia die. 333. n. 62
Vera & phyſica arbor fuit, de cuius fructu Adam comedit. 413. n. 1
Cuius ſpeciei fuerit incertum eſt. ibid.
Ex ſe mala non fuit. 414. n. 3
Non habuit virtutem cauſſandi notitiam boni & mali. ibid.

Aſtra. Vide *Stella.*

Aſtra quomodo ſint in ſigna. 335. num. 1. 336. num. 6.
Aſtra in actus liberos non influunt. 336. num. 5.
Aſtra quomodo mutanda in fine mundi. 341. num. 33

Aſtrologi.

Aſtrologi exploduntur. 335. n. 2

Auditio.

In auditione duo requirit Pater Suarez. 111. num. 50.

Auditus.

De auditu beatorum eadem quæ de viſu eſt ratio. 526. n. 7.

Auerroës.

Auerroës argumenta pro mundi æternitate ſoluuntur. 295. n. 14. & ſeqq.

Auguſtinus.

Auguſtini ſententia de ſex diebus creationis reiicitur. 301. n. 40. & ſeqq.

Auis.

Aues quomodo productæ. 337. n. 12
Simul cum piſcibus. ibid. n. 14
Ex qua materia. ibid.

Aureola.

Aureolæ beatorum. *vide* Beati.

Auxilium.

Auxilium phyſicè maius natura ſua vehementius & fortius. 202. n. 65
Non omnia auxilia neceſſariò ſunt talia, vt, præuiſa ſub illis inchoatione bona, præuideatur etiam bona continuatio & perſeuerantia. 203.
Auxilium, quo quis perſeuerat, eſt nouum beneficium. ibid.
Ad bonam continuationem aut perſeuerantiam opus eſt aliquando fortiori phyſicè auxilio, aliquando non. ibid. n. 66
Deus lapſis Heuæ & Adamo ſufficiens auxilium dedit ad conuerſionem. 430. n. 38

Baptiſmus.

PLus gratiæ nunc datur in baptiſmo quàm fuiſſet in ſtatu innocentiæ infuſum in inſtanti conceptionis. 409. n. 36

Beati.

Beati diſcurrendo non ſe exponunt errori. 486. num. 27
Beati quo ſenſu habent dotes; & quot. 509. n. 1
Cur Angeli beati eas non dicuntur habere. ibid.
In quo illæ conſiſtant. ibid. n. 3
Habent aureolas; & quid illæ ſint, ac quot. 510 num. 6
Vnde proueniant. ibid.
Varia loca pro illis diſcutiuntur. ibid.
Beati qui habeant fructus; & qui illi ſint. 511 num. 11.
Beatorum animæ etiam ſine corpore habent eſſentialem beatitudinem. 515. n. 1
Illorum corpora verè materialia. ibid. n. 1. & ſeq.
In qua ætate ſint futura. ibid. n. 2
Retinebunt ſexus varietatem. ibid. n. 3
Quatuor dotes eorum explicantur. ibid.
Impaſſibilitas in quo conſiſtat; & vnde proueniat 516. num. 5. Vbi variæ explicationes examinantur.
Eorum ſubtilitas in quo conſiſtat; & vnde proueniat. 518. n. 16
Agilitas quid ſit; & vnde proueniat. 510. n. 22
An independenter ab omni dote in cælo eſſent grauia corpora beatorum. 521. n. 27
Claritas corporis beati in quo conſiſtat; & vnde proueniat. ibid. n. 18
Beatus an ceſſaret ab amore Dei, ſi id illi Deus præciperet, & daret vires ad ſuſpendendum eum amorem. 523. n. 39
An ceſſaret à viſione Dei, ſi eſſet id in ipſius poteſtate, & priùs id eſſet à Deo mandatum. ibid.
Beatorum claritas in cælo quanta. 521. n. 28
Corpora an futura diaphana. ibid.
Affirmatiua ſententia probabilior. ibid. n. 30
An beatorum corporum claritas futura ſit ſupernaturalis. 522. n. 32
In beatis triſtitia aut dolor diuinitus eſſe poteſt, vt in Chriſto nobiſcum in terris agente fuit. 504. num. 1.
De iiſdem poteſt eſſe diſplicentia in beatis, de quibus eſt triſtitia & dolor. ibid. n. 2
Certum eſt, beatos de facto nullam habere triſtitiam aut dolorem, idque ex Scriptura. ibid. num. 3.
An aliquibus ex cauſſis vel leuem triſtitiam habere poſſint. 505. n. 3. & 4
Beati poſt diem iudicij non ſunt manſuri in hoc orbe, & vſuri bonis corporalibus, vt Chiliaſtæ ſomniarunt. 531. n. 14.
Beati nullam habent triſtitiam; & vnde id proueniat. 505. num. 4. & ſequen. Vbi obiectiones ſoluuntur, cur non ſentiant vllum dolorem.
Quas virtutes habeant. 506. n. 10
An habeant quidquid deſiderare poſſunt. 507. n. 17. & ſeqq.

An omnia habeant quæ quoquo modo deſiderant. 508. num. 20. & ſeqq.

Beatitudo.

Quæ ſit ſignificatio vocis *beatitudo*. 447. num. 1 & ſeqq.
Vnde prodiere variæ eius acceptiones. ibid. n. 2 & 3.
Expreſſum illius ſignificatum & mediatum non eſt idem. ibid. n. 4. & ſeqq.
Beatitudo hominis an ſit poſſibilis. 448. n. 6. & ſeqq. & id probatur naturaliter. ibid.
Beatitudo naturalis in quo ſit ſita. ibid. n. 8
Ad beatitudinem naturalem quomodo concurrant bona poſitiua & negatiua. 449. num. 10 & 11
Ad beatitudinem quomodo pertineat perpetuitas. ibid. num. 12
Beatitudo naturalis non conſiſtit in diuitiis, honore & fama. 450. n. 14. & ſeqq.
Nec in valetudine, & aliis bonis corporis. ibid. num. 15. & ſeqq.
An conſiſtat in cognitione & amore naturali Dei. 452. num. 23. & ſeqq.
An includat carentiam dolorum; & quorum. 453 num. 25. & ſeqq.
An repugnet peccato mortali & veniali. ibidem num. 26. & ſeqq.
In rigore vix poteſt eſſe vera beatitudo naturalis. 454. num. 29. & ſeqq.
Faciliùs tamen poteſt animæ ſeparatæ tribui. ibid. num. 31
Beatitudo ſupernaturalis non eſt aliquid diuinum formaliter. 455. numero 1. & vnde probetur. ibid.
An ſi conſiſteret in amore ipſo diuino poſſent homines in ea eſſe inæquales ratione vnionis. 456. num. 7. & ſeqq.
Eſt quid à nobis productum. 457. n. 10. & ſeqq. & an id probetur ex eo, quòd ſit vltima perfectio hominis. ibid. n. 11
An ſit perpetua. 458. n. 14. & ſeqq.
An ſit perpetua formaliter, an ſolùm virtualiter. 459. n. 18. & ſeqq.
An includat perpetuitatem vt partem, an vt conditionem. ibid. n. 19.
Poteſt accipi dupliciter, & in vno ſaluari ſine perpetuitate. 460. n. 24
Quæ fuerit in Chriſto dum paſſus eſt. 461. num. 27
Quomodo requirat cognitionem perpetuitatis. 462. num. 31. & ſeqq.
Beatitudinis formalis an Deus in ſe ſit pars. 463. numero 36.
An eſſet vera, ſi eſſet viſio Dei eo non exiſtente. ibid.
Quomodo requirat carentiam dolorum & delectationes ſenſuum. 464. n. 39
Quomodo requirat cognitionem craturarum. 465. num. 42
An conſiſtat in amore, an viſione Dei. 465. & ſeqq.
Quid ea de re Auguſtinus. ibid. n. 2
Beatitudo quà talis an petat nobiliſſimam operationem. 467. n. 9. 473. n. 32
Beatitudo an in amore amicitiæ Dei. 465. num. 2. & ſeqq.
An in amore concupiſcentiæ & gaudio de Deo viſo. 468. n. 11.
An ſaltem partialiter in eo gaudio. 470. num. 18, & ſeqq.
An ſine eo gaudio poſſet eſſe beatitudo. ibid.
Argumenta in contrarium ſoluuntur. 471. n. 26
Beatitudo an in amore & viſione Dei ſimul. 472. num. 30. & ſeqq.
Præciſè conſiſtit in viſione. ibid. n. 31
Cur non in vnione hypoſtatica. 473. n. 32
Rationes Thomiſtarum pro conſtitutiuo beatitudinis in viſionem reiiciuntur. ibidem num. 33 & ſeqq.
Beatitudo an amorem requirat ſaltem vt conditionem. 474. n. 37. & ſeqq.
Qualem viſionem beatam requirat. 475. & ſeqq.
An viſio valdè obſcura ſit beatitudo. ibid. n. 1. & ſeqq.
An viſio Dei ſine relationibus ſit beatitudo. 476. num. 4.
An additio vnius attributi ſolius ſit beatitudo. ibid. num. 7.
An requirat viſionem idearum & actuum liberorum Dei. 477. num. 8
An viſionem expreſſam continentiæ creaturarum. ibid. num. 10. & 11.
An conſiſtat in iudicio de bonitate Dei. ibid. n. 12
An beatitudo ſit viſio practica. 478. numero 14, & ſeqq.
Beatitudo quibus paſſionibus perficiatur. 480. num. 1.
An admittat fidem. ibid.
An prophetiam, Theologiam & donum intellectus. 481. num. 6. & ſeqq.
An alia ſcientia infuſa. 485. num. 12. quæ illa ſit. 484. n. 20. & ſeqq. & à quo habitu procedat. ibid.
Quæ alia accidentia exigat per modum complementi. ibid. n. 19
An eam comitetur ſcientia naturalis. 485. num. 24.
An repugnet errori & ignorantiæ. 486. n. 27
Beatitudo quo ſenſu includat comprehenſionem. ibid. n. 28.
Quomodo impediat odium Dei naturaliter & diuinitus. 487. n. 1. & ſeqq. Vbi variæ aliorum rationes reiiciuntur.
Beatitudo quare inferat neceſſariò amorem Dei. 490. n. 12. Vbi variæ obiectiones in contrarium ſolutæ.
An impedito amore ſupernaturali diuinitus cogeret ad naturalem. 492. n. 20. & ſeqq.
An inferat etiam amorem naturalem Dei. ibid.
An cogat ad amorem concupiſcentiæ erga Deum. 493. n. 26. & ſeqq.
An omnis ſit reflexa ſuper ſe. 495. n. 39. & ſeqq.
Quando ex illa non poſſit ſequi gaudium concupiſcentiæ. ibid.
Beatitudo an poſſit inferre gaudium de Deo vt bono noſtro; quod tamen ſit amicitiæ. 497. n. 43
Beatitudo an includat carentiam peccati habitualis. 498. n. 1
An peccati actualis. ibid.
An id oriatur ex ſpeciali Dei prouidentia, an viſionis, an ratione amoris Dei. ibid. n. 4
Beatitudo eſſentialis formaliter non eſt omne bonum excogitabile. 464. n. 41. & ſeqq.
Beatitudo neceſſariò inuoluit perpetuitatem & ſecuritatem. 135. n. 46
Naturalis beatitudo ſecundùm ſe eſt obiectum bonum; ideò in ſolo eius amore non poteſt eſſe peccatum. 241. n. 11. & ſeqq.
Beatitudo etiam præter viſionem ſignificat carentiam tormentorum & peccatorum. 503. n. 26
Qui actus etſi non tangant Deum, quia tamen

merentur beatitudinem, reddúntque actualiter iuſtum, beatitudo dici poſſint. 540.n.55
Beatitudo poſt vnionem animæ ad corpus non augebitur, vti nec gratia. 532.n.16.& ſeqq.
An ſit aliqua in hac vita beatitudo ſupernaturalis; & quæ. 537.n.39.& ſeqq.
Non eſt de ratione beatitudinis, quòd ſit homini libera. ibid.n.41
Ius ad beatitudinem eſt quaſi ipſa beatitudo obiectiua. ibid.n.43
In charitate ideò præcipuè conſtituitur beatitudo, quia eſt perfectior finis conſecutio. 540. num.54.
Ad beatitudinem hîc conſtituendam etiam requiritur actus ſpei. ibid.n.56
Beatitudo accidentalis an augeatur 207.n.16
Quid ſit augmentum beatitudinis accidentalis. ibid.num.18.
Ipſum etiam beatitudinis initium eſt vltimus terminus meriti tam in Angelis quàm beatis. 205. num.9.
Beatitudo ſupernaturalis. Vide *Dæmon.*

Bonitas.

Bonitas viſa per ſe magis attrahit quàm non viſa. 122.num.41.
Bonitas obiecti phyſica, mihi aliàs à Deo prohiberi cognita, ſufficienter me ſola determinat ad peccandum. 128.n.15

Bonum.

Bona propria teneriùs amantur. 122.n.41
Futuram fuiſſe bonorum diuiſionem in ſtatu innocentiæ probabile eſt. 405.n.18

Brutum.

Bruta cur non imago Dei. 358.n.14
An agant propter finem. 437.n.25
An habeant beatitudinem. 449.n.11

Cælum.

CÆli materia non producitur eadem actione quâ ipſius forma. 294.n.6.& ſeqq.
Cæli formæ verè generatæ ſunt. ibid.
An ſint facti ex aquâ condenſata. 308.n.25.
Cælum empyreum vtrùm diſtinguatur à ceteris; & quando ſit productum. 305.n.9
Natura eius cæli declaratur. 306.n.12
Alij cæli an ſint producti prima die; & de illorum natura. 307.n.21
Cælum empyreum negat Caietanus. 305.n.9
Illud dari probatur. ibid.n.11
Cælum empyreum ab æterno ponit Auguſtinus Eugubinus; aítque eſſe lucem à Deo productam. quam beati videant. 306.n.12
Cælum empyreum productum fuit primo inſtanti. ibid.
Illud conſtare materia probabiliùs, non tamen certum. ibid.n.13
Eius materia probabiliùs diuerſa à noſtra. ibid. num.14.
Probilius eſt fluidum. ibid.
Cælum & terra producta primo die. 303.num.1. & ſeqq.
Refutantur contrarium docentes. ibid.
Cælum empyreum probabilius non influit in cælos inferiores. 306.n.15
Empyrei influxus varij ficti reiiciuntur. 307.n.18. & ſeqq.
Cælos alios prima die non productos valdè probabile, magis tamen contrarium. 308.n.22. & ſeqq.
Cælorum materiam Pater Molina non dixit aqueam, vt Pater Tannerus citat, 310.n.31
De materia cælorum confusè diſcurrit Pater Tannerus. 309.n.30
In materia cæli probabilius non ponenda accidentia ſublunaria, licet contrarium etiam probabile. 310.n.32.& ſeqq.
Cælorum nomine Geneſis primo non intelliguntur Angeli. 311.n.3
Cæli ſunt liquidi. 319.n.21
Cæli in fine mundi mutabuntur. 339.n.20.& ſeqq.
Etiam ætherei. ibid.n.21. & ſeqq.
Formam ſubſtantialem cælorum perituram aſſerit Molina. 340.n.24
Cæli probabiliùs mutabuntur tantùm accidentaliter. ibid.n.28.& ſeqq.
Argumenta contraria ſoluuntur. n.30
Cælorum materia quæ. 309. n.30.& ſeqq.
An poſſit recipere accidentia contraria. 310. n.32. & ſeqq.
Cælum & terra ſignificat quidquid eſt in mundo. 314.num.20.
Cæli qui; & quomodo in fine mundi alterandi. 339.n.20. & ſeqq.

Caietanus.

Caietani ſententia de ſex diebus creationis refutata. 302.n.44

Canus.

Cani ſententia de iiſdem refutatur. ibid.

Caro.

Illicitus erat in paradiſo carnium vſus. 402. num.4.
Poſt peccatum ante diluuium licitus erat. 403 num.9.

Cauſſa.

Eſt prior natura ſuo effectu. 294. n.8
Cauſſa productiua peccati non neceſſariò illud continet. 126.n.7

Chriſtus.

An habeat aureolas. 520.n.23

Cognitio.

Quando exiſtit producit ſpeciem de ſe, quam relinquit in intellectu. 121.n.34
Cognitio reflexa de actibus amoris eſt impertinens, vt ipſe amor ſit reflexiuus ſupra ſe. ibid. num.35.
Intuitiua & abſtractiua quomodo differant. 71. num.5.
Cognitio ſupernaturalis non requirit neceſſariò ſimul cum ſpecie ſupernaturale principium ex parte potentiæ eleuans. 77.n.28.& ſeqq.
Circa cognitiones accidentium ſine ſubiecto & vnionis hypoſtaticæ malè diſcurrere P. Vaſquez demonſtratur. 83.n.54.& ſeqq.
Omnis cognitio perficit intellectum. 214.n.5

Cognitio.

Cognoſci poſſunt naturaliter res ſupernaturales. 78.n.34.& ſeqq.

Color.

In cælo erit varietas colorum. 524.n.2
Non repugnat color ſupernaturalis alicui corpori. 527. num.13.

Faciliùs

Faciliùs oſtenditur ſupernaturalitas alicuius coloris quàm ipſius viſionis Dei, 528.n.16
Dubia eſt exiſtentia talis coloris ſupernaturalis. ibid.num.17.

Comeſtio.

Omnis propria comeſtio fructus prohibiti fuiſſet peccatum mortale. 414. n.6

Compoſitum.

Compoſitum vt compoſitum non creatur. 295. num.9.

Comprehenſio.

Quotuplex; & quæ. 91.n.30

Comprehenſio Angeli. Vide *Angeli.*

Concilium.

Concilium Ancyranum, quod ſagarum tranſlationem negare videtur, explicatur. 173. num.17.

Conditio.

Omnis conditio eſt ad aliquid à ſe diſtinctum. 494. num.29.

Contemplatio.

Contemplatio Dei etſi obſcura, modò ſit perpetua, eſt beatitudo, non tamen ſumma. 135. num.49.

Contraria.

Quando duo contraria miraculosè conſeruantur, an neceſſariò vtriuſque conſeruatio ſit miraculoſa. 488.n.4.& ſeqq.

Corpus.

Viſionem non modò non videtur iuuare, ſed illi etiam obeſſe. 533. n.21

Creatio.

Præuiam rei carentiam non requirit creatio. 293. num.1.
Eſt productio rei independenter à ſubiecto ſuſtentationis. 294. n.5. & ſeqq.
Creationis ſex dies fuerunt naturales. 303.n.49. & ſeqq.
Creatio mundi incipit à nocte. 304. n.6

Creatura.

Quo ſenſu poſſit includere perpetuitatem. 460. num.22.
An creatura, quæ nec diuinitus poſſet à Deo annihilari, tolleret eius dominium. 10. n.4
Talis tamen abſolutè repugnat. 11.n.6
An creatura ſpiritualis compoſita ex ſubiecto & forma ſubſtantiali aut ex partibus integrantibus repugnet. 20. n.10
An alia carens omni compoſitione. 22. n.19
Creaturæ imagines Dei ſunt. 75. n.23

Dæmon.

PEccauit ex ſuperbia. 238. n.1
An fuerit id primum peccatum. 239.n.2
An luxuria ſpiritualis, vt ait Scotus. ibid.
An potuerit incipere ab amore obiecti mali. ibid. n.3. 240. num.7.
An peccauerit ex arrogantia præſumptione & inuidia. ibid.n.9.249.n.46.& ſeqq.
Quæ bona potuerit homini inuidere. ibid.n.48
An nimio affectu erga beatitudinem naturalem. 241. num.11.
An ei diſplicuerit indigere ſe beatitudine ſupernaturali. ibid.n.13. & ſeqq.
An ex inaduertentia ad beatitudinem ſupernaturalem. 242. n.17
An amauerit beatitudinem naturalem ſuper omnia. ibid.
Peccauit appetendo quæ non habebat, non verò amando inordinatè quæ habebat. ibid.n.18
An nimia in ſe complacentia. 243.n.19
An ex affectu erga beatitudinem ſupernaturalem. ibid.n.21. & ſeqq.
Non putauit ſe eam propriis viribus habere poſſe. ibid.
Nec eſſe proportionatam operibus naturalibus. ibid. num.23. & ſeqq.
An ſine errore potuerit eam appetere ſine meritis. ibid.
An ex affectu tali conditionato. 244. n.24
An præſcindendo à meritis. ibid.
An celeriùs eam optando. ibid.n.25
An appetendo in ea ſingularitatem. ibid.n.26
An ex appetitu æqualitatis cum Deo. ibid. n.28. & ſeqq.
Quos affectus circa eam æqualitatem habere potuerit. ibid.
Quales affectus excellentiæ propriæ. 245.n.31
An affectu inefficaci ne Deus eſſet, ſed ipſe dæmon eſſet Deus. ibid.n.32.& ſeqq.
An affectu erga vnionem hypoſtaticam. 246.n.36. & ſeqq. Vbi negatiua pars defenditur.
Limitatio quædam. 249.n.45
Non peccauit, eò quòd noluerit ſe humiliare Chriſto Domino. 248.n.44
Quam aliam excellentiam potuit appetere peccaminosè. 250.n.51.& ſeqq.
Quid de primatu erga alios. ibid.n.54. & ſeqq.
Quid de impatientia & ira erga homines. 252. n.59.& ſeqq.
Qui & quot peccauerint. 255. n.71. & ſeqq.
Non fuere ex decimo choro. ibid.n.75
Nec ex ſolo vnico ordine. ibid.
Quale fuerit ceterorum à lucifero peccatum. 256. n.76. & ſeqq.
An inducti fuerint à Lucifero. ibid.
Cur non habuerint redemptorem, cùm peccarint inducti. 259. n.89. & ſeqq.
Quo tempore peccauerint. ibid.n.90.& ſeqq.
Non omnes, imò nullus ex his qui peccarunt egit pœnitentiam. 261.n.1
An fuerint inuitati à Deo ad pœnitentiam. ibid. num.3.
An habuerint ſufficiens auxilium ad eam. ibid.
Quo inſtanti damnati ſunt. 262.n.4.& ſeqq.
Potuerunt in eodem inſtanti culpæ damnari. ibid.
Quot morulæ ante damnationem. 263.n.11
Quæ ſit eorum pœna damni & ſenſus; & an in ea æquales. ibid.n.12.& ſeqq.
Quomodo in intellectu puniti ſint. 265.n.20. & ſeqq.
Non eſt eis ablatus intellectus. ibid.
Poſſunt noſcere veritates naturales. ibid.
Quomodò errent circa cognitiones practicas.266 num.24.
An habeant potentiam ad veram pœnitentiam. ibid.num.25.
Eam de facto non agent. 266.n.26
Cur non poſſint exire à peccato.ibid.n.27.& ſeqq.
An

An poſſint elicere actum ſimpliciter bonum. 267. num.29. & ſeqq.
Variæ huius rei rationes expenduntur. 268. n.32. & ſeqq.
An ex negatione concurſus generalis. 269. n.37
An habuerint præceptum amandi Deum. ibid. num.40.
Cur determinati ad operandum malè moraliter. 270. num.43.
An id ex habitu à Deo infuſo. ibid. n.44
An ex odio Dei à Deo ipſis infuſo. 271. num.48 & ſeqq.
An quia operantur in vi prioris peccati. 272.n.54 & ſeqq.
Optima ratio, ex vehementia dolorum, ex cogitatione beatitudinis amiſſæ, ex negatione auxilij ſpecialis, ex eo quòd inſurgant in Deum ſe punientem. 273.n.56. & ſeqq.
Cur ſemper teneantur percipere qualitatem doloriferam. 274.num.61
Quî noſtra ſententia ab aliis differat. ibidem num.62
Torquentur verè pœna ignis. 275. n.1. 276. n.7
Obiectiones contrariæ ſolutæ. 275. n.3
An ſit ignis eiuſdem ſpeciei cum noſtro. ibid. n.4
An torqueantur niue ibid.
An veris tenebris. 275.num.6
An vermibus. ibid.
An actiuitate intentionali ignis. 276. n.8
Variæ eius ſententiæ explicationes ibid. & ſeqq.
An per alligationem ad ignem; duplex eius ſententiæ ſenſus. 278.n.16.& ſeqq.
An per calorem in ipſis productum 378. num.20. & ſeqq.
An diuinitus poſſint recipere qualitates materiales. ibid. n.21
An ſit eadem ratio quoad pœnam de dæmonibus, quæ de anima ſeparata. 280. n.26. & ſeqq.
An torqueantur per alligationem cum corpore, cui ſit contrarius calor. 282.n.34.& ſeqq.
Qualis poſſit eſſe ea alligatio. ibid.
An eodem modo quo animæ in corpore; & quî id à Tannero explicetur. 283. n.40. & ſeqq.
Clara eius rei explacatio per qualitates ſpirituales contrarias Angelo & doloriferas ab igne diuinitus productas. 284. n.45. & ſeqq.
An habeant aliquam ſaltem leuem delectationem. 285. num.51. & ſeqq.
Vbi puniantur; & quomodo ei loco ſint alligati. 286. num.54. & ſeqq.
An poſſint exire ex inferno, & qui; & an poſt diem iudicij. 287. n.57.& ſeqq.
An ſtatim poſt peccatum omnes ſint detruſi ad inferos. ibid.n.58
An ſemel à iuſto victus dæmon debeat ſe recipere ad infernum. ibid.num.60
Quid circa homines in hac vita efficiant. 288. num.1.
Quid ex ſe poſſint, quid verò eis à Deo permittatur. ibid.
An ad omnia omnino mala tentant. 288.n.5
Varij modi quibus tentant. ibid.
Facilè conſenſerunt in Luciferi primatum. 291. num.17. & ſeqq.
An cuilibet homini adſit vnus dæmon tentator. ibid. num.18.
An pro Religione vna aut republica ſit ſpecialis dæmon tentator. 292.n.20
An ipſi infligant pœnas inferni. 289. n.8
An pœnas huius vitæ. ibid.
An omnis pœna huius vitæ fiat miniſterio dæmonis. 290.num.10
An immediatè ſemper. ibid.
Quam habeant rempublicam. ibid.n.11
Habent vnum caput. ibid.
An ex maiore perfectione oriatur dominium. 291. num.15.
An aliquando abſcedat dæmon ab homine. 292. num.19.
Dæmones, vt damnati de facto incapaces ſunt pœnitentiæ. 267. n.29. & ſeqq.
Dæmones omnes fortè non omni materia illis occurrente peccant. 117. n.20. & 21
Dæmon poteſt ſagas per motum localem realiter aliò deportare. 172.n.15
Poteſt vim imaginatiuam earum tantùm immutare, vt ſe transferri credant. ibid.
Dæmon non ſemper realiter transfert ſagas. 174. num.24.
Non habet vim accidentia corporis humani permutandi. 175.n.26
Ex pacto cum ſagis inito ſæpè excitat tempeſtates; & quomodo faciat. ibid.n.27
Dæmones corpora iuſtorum non permittuntur à Deo aſſumere, licet probabiliter corpora peccatorum ſæpè aſſumant. 182. n.24. & 25
Dæmones non habuiſſe in primo inſtanti creationis neque in vllo alio ex ſequentibus beatitudinem docuit Auguſtinus. 189.n.4
Dæmon in vero ſerpente tentauit Heuam. 418 num.23.

Delectatio.

In quo conſiſtat. 471. n.26.& 27

Deus.

Quomodo omnia ordinet ad ſe. 443.n.49.& ſeqq.
Eſt in genere recreatiui infinitè potentior quàm in genere pœnæ torquentis. 489. n.8
Deus viſus quomodo impediat odium ſui, & cogat ad amorem. ibid. *Vide* Beatitudo.
Deum in ſtatu innocentiæ in pleriſque ſe ita gerere debuiſſe, prout ſe de facto geſſit, probabile eſt. 398. num.32
Conſtituens hominem vel Angelum liberum ad peccatum, non tenetur eumdem conſtituere capacem gratiæ. ibid.
In hoc ſtatu liberaliorem eſſe quàm fuiſſet in ſtatu innocentiæ probabile eſt. 399. n.38
Immediatè omnia produxit. 295. n.11
Ab æterno in omnibus inſtantibus eſt perfectus. 298. num.25.
Item productio eius ab intra. ibid.
Condonat liberaliter dum acceptat noſtram pœnitentiam. 266. n.25
Si Deus negaret concurſum connaturalem dæmoni, non eſſet cauſſa peccari. 269.n.39
An Deus infundere potuerit dæmoni habitus trahentes ad malum. 270. n.44
Quomodo permittat dæmonem tentare homines; & an ipſe tentet. 288.n.2
An immediatè quidditatiuè extra viſionem poſſit ab Angelo cognoſci. 70.n.1. & ſeqq.
Si poſt viſionem animabus vel vnicum gradum viſionis auferret, plus iis obeſſet, quàm per ſenſuum voluptates datas profuiſſet. 534. num.27.
Deus determinat, quæ obiecta videnda ſint in Verbo. 207.n.16
Solius Dei eſt determinare, qui ſibi aſſiſtere debeant, & qui miniſtrare. 208. n.22
Singulares fauores ſæpè vni conferre, non alteri,

teri, pulcherrimo exemplo demonſtratur. 212. num. 39.
Poteſt illuminare non loquendo. 213. n. 2
Sæpè reuelat vni inferioris ordinis vel gratiæ ac dignitatis aliquid, quod non ſuperiori. 220. num. 35.
De facto nullum ſecretum Angelo manifeſtat, quin ei ſimul declaret, an velit id ſeruari, vel non. 221. n. 37
Non repugnat, Deum pluribus cognitionibus cognoſci; quarum vna ſit intuitiua, altera abſtractiua. 502. n. 21
Nequit eſſe cauſſa peccati, niſi permiſſiua. 126. num. 5.
Ne quidem indirecta cauſſa peccati eſſe poteſt. ibid. num. 8.
Deo æquè incumbit Angelum gubernare, ne is primo inſtanti peccet ac ſecundo. 129. n. 19
Poteſt abſolutè phyſicis rerum exigentiis contraire, non tamen prouidentiæ morali & rationi in genere moris. ibid. n. 21

Dies.

Quomodo Deus quieuerit die ſeptimo. 338. n. 16. & ſeqq.
Diei ſecundæ cur Deus non benedixerit. 326. num. 27.
Diei ſeptimæ quare benedixerit. 338. n. 19
Nullum præceptum eius ſanctificandæ ante legem. ibid.
Dies primus fuit inæqualis in diuerſis partibus orbis. 319. n. 19

Diſcurſus.

Quotuplex. 98. n. 55. *Vide.* Angeli.

Doctores.

Doctorum aureolæ. 510. n. 6. *Vide* Beati.
Doctores in ordine ad aureolam qui. 514. n. 21

Dos.

Dos beatorum. *Vide* Beati.

Dubium.

Dubium omne fundatur in aliquo diſcurſu. 74 num. 17.

Duratio.

Non eſt idem cum actione conſeruatiua. 459. num. 18.
Duratio eſt diſtincta. 138. n. 1

Electio.

Electio efficax ad gloriam vnde habeat prioritatem reſpectu electionis. 436. n. 21

Elementa.

Elementa omnia eodem momento producta. 314. num. 19.
Elementa non fuerunt commixta. ibid. n. 20
Quomodo in fine mundi immutanda. 341. n. 33

Ens.

Ens benè immediatè in corruptibile & incorruptibile diuidi oſtenditur. 539. n. 49

Eſſentia.

Eſſentia pro priori naturæ indifferens ad hoc vel illud conſiderata, ſufficit ad liberè operandum. 125. num. 3.

Famuli.

Famulorum vſus nullus in ſtatu innocentiæ fuiſſet. 505. n. 17

Femina.

Feminas malè negarunt aliqui eſſe imaginem Dei. 358. num. 15.
Etiam fuiſſent natæ in ſtatu innocentiæ. 395. num. 19.

Fides.

Quomodo pugnet cum viſione & ſecundùm quem habitum. 506. n. 12. & ſeqq.
Fides poteſt in Angelos cadere. 190. n. 12
Non ſtat cum euidentia in atteſtatante. 191. n. 14 & ſeqq.
Adhuc eſt locus aſſenſui fidei obſcuro, ſi ſolùm immediatè, licet euidenter, Dei reuelatio cognoſcatur. ibid. n. 16
Angeli de facto in via habuerunt fidem. 192. n. 20 & ſeqq.
Fides in Angelis non fuit ſimul cum euidentia in atteſtante. 193. n. 23
Fidei ſupernaturalitas ex obiecti ſupernaturalitate non deſumitur. 536. n. 35
Cognitio fidei beatitudo meliùs dicitur. 538. num. 47.

Finis.

Definitio & diuiſio finis. 431. n. 1. & ſeqq.
Finis qui & finis cui inter ſe comparantur; & quis plus ametur. ibid.
Finis vltimus qui. 433. n. 6
Quid habeat propriè rationem finis, an res, an cognitio. ibid. n. 7
Quæ ſit finis cauſſalitas. ibid. n. 8. & ſeqq.
Quæ, & reſpectu quorum dicantur finis. 437. num. 24. & ſeqq.
Finis cauſſalitas ſolùm eſt intentionalis. 440. num. 35.
An ſit neceſſum intendere aliquem vltimum finem in omnibus actionibus. 442. n. 45. & ſeqq.
An ſit aliquis vltimus finis hominis. ibidem num. 47.
Non eſt idem pro omni ſtatu verum. 443. n. 48
An poſſit quis intendere duos vltimos fines. 444 num. 55.
Varius ſenſus huius quæſtionis. ibid.
Vnus finis vltimus ſimpliciter & alius ſecundùm quid poſſunt eſſe. 446. n. 61
Duo fines vltimi ſimpliciter eiuſdem ſpeciei an eſſe poſſint. ibid. 60
Finis præcepti fuit, vt probaretur obedientia Adami. 415. n. 7

Finitum.

Æquiuocè ſumitur. 297. n. 22

Firmamentum.

Diuidens aquas ab aquis quod ſit. 321. num. 3 & ſeqq.
Quando vniuerſaliter & particulariter accipiatur. 323. num. 15.
Firmamentum ſola eſt aëris regio. 324. n. 19
Et cur dicatur factum ſecunda die. ibid. n. 20
An ſupra illud manſerint aliquæ aquæ ſecunda die; & quæ. 325. n. 23

Fluuij.

Fluuij facti ſunt tertia die. 332. n. 57. & 58

Folia.

Folia.

Folia, quibus primi parentes ſe tegebant, herbis longioribus colligarunt. 414.n.2

Forma.

An eo ipſo ſit nobilior altera, quo eius contrarium eſt peius contrario alterius. 467. n.7. & ſeqq.

Forma incorruptibilis an poſſit eſſe in materia capaci formæ corruptibilis. 308. n.25

Fructus.

Fructus beatorum. *Vide* Beati.

Gabriel.

PRobabiliſſimè eſt vnus ex ſupremis; vt & is qui confortauit Chriſtum in horto. 212. num.40.

Gaudium beatorum. Vide *Beatitudo.*

Ex parte viſionis non augetur per vnionem. 533. num.23.

Gaudium ex amore Dei reſultans non ita pars beatitudinis ac quid eam conſequens. 540. num.56.

Gaudium beatorum an ſit ſupernaturale. 496. num.36.

An oriatur neceſſariò ex viſione. ibid.n.38

Gloria.

Poſt diem iudicij ceſſabit omne augmentum gloriæ accidentalis. 207. n.17

Gratia.

Angelis infuſa fuit valdè intenſa. 205.n.10

Quæ ſit differentia inter viſionem & gratiam. 501.num.17.

Gratia fuit data Angelis in primo inſtanti creationis. 190.n.9

Gratia Angelo independenter ab eius voluntate infuſa redderet eum ſemper impeccabilem. 125. num.1.

Plus gratiæ iam in ſanctioribus aliquibus eſſe quàm tunc in ſupremis illius ſtatus fuerit probabilius eſt. 410.n.40

Guſtus.

Sapida quadam & grata qualitate recreabitur. 526.num.11.

Habitus.

A Cognitione dantur diſtincti in voluntate. 136.num.50.

In Angelis dari poſſunt, ſaltem ad magis eos inclinandos. ibid.n.52

Habitus virtutis quomodo in Adamo potuerint impedire motus primò primos. 368.n.15

Habitus ſupernaturalis ad frenandum appetitum non eſt neceſſarius. 369.n.17

Hæreticus.

Hæreticorum ſtulta opinio de ſerpente. 452.n.19

Herba. Vide *Vegetabilia.*

Heua.

Heuæ formationem malè explicat Caietanus. 345. num.14. & ſeqq.

Heua verè formata fuit ex coſta. ibid. num.16. & ſeqq.

Explicatur modus quo fuit formata. ibid.

Creata fuit in paradiſo. 350.n.2

Non peccauit voluntate libera errandi. 365. num.20.

Amiſit ſubiectionem appetitus antequam Adam comederet, tamen non erubuit. 371.n.7

Decepta eſt ante peccatum ſuperbiæ. 423.n.10

Antequam ſecunda è ſerpente verba audiuit iam peccauerat. 421.n.3

Parem ſe Deo fore credidit, non in natura, ſed ſcientia. 423.n.12

Non peccauit cum pertinacia, ſed ex leuitate. ibid.

Grauiùs peccauit Adamo. 427.n.29

Heua ſaluata eſt. 430.n.40

Homo.

Quanta in ſtatu innocentiæ hominum inæqualitas foret, & ex quo ſexu plures, ignotum eſt nobis. 396.n.25

Vt poſſint peccare, requiritur eorum exiſtentia. 398.num.35.

In ſtatu innocentiæ non fuiſſent omnino æquales. 400.num.40.

Habuiſſent ſuas diuerſas ætates. ibid.

Non eguiſſent veſtitu. 401 n.1

Limitatum habebant dominium in ordine ad eſum carnium. ibid.n.3

Multi fuiſſent peccaturi & damnandi in ſtatu innocentiæ. 407.n.28

Amiſſa iuſtitia originali non fuiſſent in paradiſo relegati nec ſeparati coniuges. 408 num.31.

Homines habituros tunc locum pœnitentiæ probabile eſt. ibid. n.33

Ad gratiam obtinendam indiguiſſent actu amoris ſuper omnia & contritione ſupernaturali. ibid.n.34.

Non omnes in eadem ætate è vita diſceſſiſſent. 412. num.49.

Nec omnes ſimul in cælum accepti, aut priùs ad locum aliquem medium. ibid.n.50

An in ſtatu puræ naturæ homo haberet aliquem finem vltimum. 444.n.53

Quomodo creatus. 342.n.1.& ſeqq.

Terra pro corpore non fuit ex quatuor mundi partibus accepta. ibid.n.2

Ex terra rufa creatum non benè infertur ex nomine Adam. 343.n.3

An in eius formatione interuenerint Angeli. ibid. num.4.

Corpus non formauerunt Angeli, ſed Deus. 372. num.5.

Non eſt factus ad imaginem Angelorum. ibid. num.3.

An corpus organizatum in inſtanti. ibid.n 6

Probabiliùs negatur. 344.n.8

An priùs formatum corpus quàm infuſa anima. 343. num.7.

Angeli formarunt maſſam pro corpore. 344 num.11.

Pro brutis verò non. ibid.

Hominis corpus fuit productum perfectum. 345. num.15.

Homines fuiſſent pauciores, ſi Adam non peccaſſet. 351. n 9

Homines in paradiſo potuiſſent peccare. ibid.

Homo eſt imago Dei. 357.n 8

Non eſt imago Dei ſecundùm corpus. ibid. n 9. & ſeqq.

Sed ſecundùm animam. 358. n.11

Imago hæc fundatur in ipſa ſubſtantia animæ. 359. num. 18.
Completur tamen notio ea imaginis per actus ipſos. ibid.
Homo per peccatum non amiſit imaginem Dei. 360. num. 19.
Per gratiam eſt etiam imago Dei. ibid.n.20
Eſt imago Dei vt vnius & vt trini. ibid.n.22
Habet appetitum ſenſitiuum. 366.n.7
Homines in ſtatu innocentiæ fuiſſent multiplicati 391.n.1
Et quidem via ordinaria. ibid.n.2
Fuiſſent omnes fœcundi. 394. n.18
Pro libitu generaſſent maſculum vel femellam. 395. num. 20.
Quomodo homines cum Angelis loquantur. 112. num. 55.
An homo producat aliquid in Angelo per locutionem, quo illum excitet. 113.n.56
An homines cum Angelis purè ſpiritualiter loqui poſſint dubitatur. ibid.n.57

Humanitas Christi.

Difficultas circa eam, verùm ea ab omnibus videnda. 525. num. 3.
Beati erunt liberi in videnda illa. ibid.n.4.

Humilitas.

Quomodo à magnanimitate differat. 251.n.57

Ignis.

Non fuit productus ſupra aërem. 314. num. 21
Quando productus. ibid.n.19
An ſit aliquis infra cælum. ibid.n.21.& ſeqq.
Ignis inferni an luceat. 319.n.24

Illuminatio.

Omnis illuminatio angelica eſt locutio, non viciſſim; diuina verò aut humana ſecùs. 213. num. 2.
Illuminationem neceſſum eſt eſſe veram, & de obiecto priùs non cognito. ibid.n.3
Simplex facti narratio, aut ſecreti ſui reuelatio non eſt illuminatio. ibid.
Illuminatio tam eſt de obiectis naturalibus quàm ſupernaturalibus. ibid.
Reuelatio peccati non magis eſt illuminatio quàm ſecreti. ibid.n.4
Conditiones Suarez pro illuminatione. 214.n.7. & ſeqq.
Quomodo illuminans in alterius intellectu producat ſpeciem. 218.n.24
Ad quid propriè ordinetur illuminatio. ibid.
Quis cenſeatur alterum illuminare. ibid. num. 25.
Quomodo illuminatio eſt cognitio euidens. 219 num. 29.
Illuminatio inuiſibilis fieri poteſt independenter à ſenſibus. 221. n.38

Imago.

Imago Dei. *Vide.* Homo.
Poteſt creatura homine inferior eſſe imago Dei. 359. num. 18.

Imperfectio.

Potentiæ imperfectio oritur ab ipſo Deo. 126. num. 6.
Impulſus. *Vide* Angeli.

Inæqualitas.

Inter beatos eſt inæqualitas. 528.n.1
Qualis ſit ea inæqualitas. ibid.

Incarnatio.

Incarnationis myſterium probabiliter non fuit Angelis in via reuelatum. 194.n.29

Inclinatio.

In amorem inclinatio magis eſt propter amatum quàm amorem. 123.n.45

Infans.

Infantes fuiſſe naſcituros in gratia iuſtificante & cum naturæ integritate certum eſt. 405. n.20. & 21.
Scientias naturales non fuiſſe tunc infantibus infundendas probabilius eſt. 406.n.21
Angelicis colloquiis fuerunt beandi. ibid. num. 24.
Habitus virtutum iis non fuiſſent infuſi. ibid.

Infernus. Vide *Dæmon.*

Eſt in centro terræ; & quotuplex. 286. n.55. & & ſeqq.
Infernus non mutabitur cum reliquo vniuerſo in fine mundi. 341. n.29

Intellectus.

Sæpè non poteſt frenare apprehenſionem etiam falſam. 281.n.31

Intenſio.

Intenſiuum augmentum non potuit eſſe ab æterno. 300. n.36

Iudicium.

Practicè practicum numquam à Deo poteſt voluntati tribui. 126. n.6

Iuſtitia originalis.

Solo pomi eſu denudati ſumus iuſtitia originali. 417.num.28.
Iuſtitia originalis in quo ſita fuerit. 388.n.24. & ſeqq.
Et in quo conſiſtat. ibid.
Subiectum iuſtitiæ originalis quod. 390.num.32. *Vide.* Adamus, Homo.

Inuidia.

Quid ſit, & quomodo à ſuperbia differat. 249. num.47. & ſeqq.
An fuerit in dæmone. *Vide* Dæmon.

Libertas.

Libertatis communis diuiſio eſt contradictionis & contrarietatis. 114.n.3
Libertas contradictionis adhuc aliter diuiditur. ibid.
Libertas vt ſic quomodo dici poſſit. ibid.n.4
Quæ libertas contradictionis reperiatur in Angelis. ibid.
De libertate Angeli ad non peccandum. 116. num. 14.
Libertas in actu primo voluntati tollitur ob infinitam attractionem bonitatis infinitæ, quæ viſione durante neceſſariò manet. 500.n.10

Lignum vitæ.

Potuiſſet conſeruare Adamum perpetuò. 386. num. 14.
Sæpiùs tamen comeſtum. ibid.n.16
Vis inerat illi naturalis tanta. 387.n.17

Potuiſſent

Potuiſſent plura talia feri & inſeri ligna. ibidem num. 19.

Lucifer.

An ſupremus omnium Angelorum. 255. n.71
An ceteros ad peccandum induxerit. 256. n.76
Illius peccatum an fuerit priùs natura an tempore quàm aliorum. 257.n.79.& ſeqq.
Æquè potuit omnibus ac vni ſuum peccatum in inſtanti manifeſtare. ibid.n.80
Vt alios ſibi haberet obſequentes qualem debuit appetere excellentiam. 258.n.84.& ſeqq.
An induxerit ratione,an exemplo. ibid.
An poſſit ab omnibus inferioribus ſimul ſumptis detineri. 290.n.12
Lucifer maiori mora ad peccandum indiguit quàm vulgò credatur. 201. n.60
Priùs tempore ceteris peccauit. 202.n.61
Lucifer non ſeduxit alios Angelos mentiendo.107 num. 29

Luna.

Quare vocetur luminare minus. 336.n.6
Quare ſit in ſignum. 335.n.1
Producta probabiliter plena. 336.n.7

Lux.

Primo die producta fuit eiuſdem rationis cum hodierna. 318.n.15
Lucem produxit Deus ipſe immediatè primo die. ibid. n. 14.
Qua hora producta. ibid. n.18.&.ſeqq.
Lux corporum beatorum non eſt naturalis & inferioris ordinis. 523.n.37
Lux illa ſi eſt in ſubſtantia ſupernaturalis,ab oculo intuitiuè per actum naturalem non videtur.523. num. 38
Illa lux eſt effectiuè à ſolo Deo. ibid. n.40
Et quidem immediatè in omnibus beatis, non in ſolo Chriſto. ibid.
Intra cælos non poſſunt beati eam lucem occultare. ibid. n. 42
Extra cælos de facto eam cohibent. ibid.
Idque per ſpecialem Dei concurſum ad voluntatem beati exhibitum. ibid. n.43

Mare.

IN medio altius eſt quàm in littore.327.num.32 & ſeqq.

S. Maria Virgo Deipara.

Beata Virgo videtur etiam in Verbo. 206. num. 12.
Beatæ Virgini in cælos emigranti probabiliùs omnes Angeli obuiam iuerunt. 212.n.40
Beata Virgo plures habuit tutelares quibuſcum familiariter egit. 225.n.53

Martyres.

In ordine ad aureolam qui. 513.n.19.& ſeqq.
Martyrum aureolæ. 510. n.6. *Vide* Beati.

Materia.

Non fuit materia prima producta cum aliqua forma generali. 313. n.16

Medium.

An poſſit dici finis reſpectu aliorum mediorum. 438. n. 26. & ſeqq.

Meritum.

Principium meriti non cadit ſub meritum. 204 numero 4.
Meritum mouet, non vt ſit quemadmodum finis, ſed quia eſt ſaltem præuiſum. ibid.
Idem non poteſt eſſe reſpectu ſui præmium. ibid. num. 5.
Præmium Chriſti operum fuit prius tempore ipſo merito. 205.n.6

Michaël.

Probabiliùs non ſunt tot Michaëles quot aſſignat Suarez. 211.n.34

Mineralia.

Probabiliùs die tertia producta. 334. n. 69

Montes.

Non ſunt facti per diluuium. 330. n.50
Sunt intenti à Deo per ſe. 331. n.51

Motus.

Qui potuit eſſe ab æterno. 300. n.35
In motu locali ab extremo ad extremum diſtans vnde proueniat neceſſitas tranſeundi per medium. 161. n.14
Motus ſummè velox qui. 165. n.28

Multiplicatio.

Conceptuum multiplicatio data eſt Heuæ ob dolores in partu ſubeundos. 429.n.35

Mundus

Ex ſe eſt bonus. 295. n. 12
Non fuit ab æterno. ibid.n. 13.& ſeqq.
An rationibus id probetur. 296. n.17.& ſeqq.
Quoad res permanentes potuiſſe eſſe ab æterno defenditur contra quoſdam. 297. num.19. & ſequent.
Mundi creatio ſex diebus naturalibus facta. 300. num. 39.& ſeqq.
Quo ſenſu dicatur mundus creatus ex materia inuiſibili. 313. n. 14

Obiectum.

VOluntatis Dei de ſeipſo manifeſtando; & de Angelo repræſentando. 186. n.44

Odor.

Corpora beatorum mirè odorifera. 516.n.9

Opera bona.

An ex ſe perpetuitatem beatitudinis opera bona mereantur. 459. n.16.& ſeqq.
Opera in ſtatu beatitudinis facta non ſunt ampliùs vllius augmenti meritoria ex diſpoſitione diuina. 205. n. 7

Originale.

In originali decedentes cur puniantur pœna damni. 264. n. 15

Pactum.

MInus propriè ſumptum ad obligandum requirebatur. 417. n.15
Ad illud non erat opus conſenſu Adæ. ibidem num. 16.
Hoc pactum non latuiſſe Adamum certum eſt. ibid. n.19.

Panis.

Panis & vini,ouorum, lactis & lacticiniorum nullus fuiſſet vſus in paradiſo. 402. n.6

Paradiſus.

Quando productus. 334.n.66
An habuerit initio maturos fructus. ibid.n.68
Fuit locus verè corporalis. 351.n.6
Non fuit tota terra. ibid.n.8
Paradiſi magnitudo incerta. 352.n.13
Non fuit in valdè magna altitudine. 353.num.17. & ſequent.
Obiectiones contra hanc ſententiam refutantur. ibid.n.18.& ſeq.
Fuit Orientem verſus reſpectu Palæſtinæ.354.n.19.
Adhuc extat. 355.n.24

Peccator.

Potuiſſet ad libitum intrare paradiſum. 408.n.32
Peccatores corporaliter mortui fuiſſent.411.n.43.

Peccatum.

Iudæ grauius erat Adami peccato. 428.n.32
Quomodo per peccatum mortale non ponatur vltimus finis in creatura. 442.n.46
Peccatum in priuatione gratiæ habitualis non conſiſtit. 230.n.12.& ſeqq.
Quale iudicium prærequiratur. 232.n.24.& ſeq.
Ad peccatum nullum planè eſſe neceſſarium errorem poſitiuum aut negatiuum concluditur.235. num.35.
Peccatum poteſt eſſe ex ſola cognitione ſupernaturali indifferenti. 236.n.40
Quem defectum communiter ſupponat. ibid. num.42
Peccatum non eſt ſolùm apparens bonum, licet ſit morali minus. 128.n.15

Phantaſia.

Excitata phantaſia excitatur intellectus. 222.n.42

Philaſtrius.

Malè damnat hæreſis per ſpiraculum vitæ intelligentes animam. 355.n.2.
Idem malè ait animam creatam ante corpus. ibid.

Piſces.

Non ſunt producti ab aqua effectiuè. 336.n.7
Non ſunt creati. ibid.n.8.
Productio tamen eorum miraculoſa. ibid.
Piſces quo ſenſu ſint reptilia. 338.n.16
Producti ſunt quinta die ; & quomodo. 336. num.7

Plantæ. Vide *Vegetabilia.*

In quo ſtatu ſint productæ. 334.n.67

Pœna.

Damni & ſenſus quæ. 263.n.12
In quo differant. ibid.
Pœna damni an eſſet carentia gloriæ,ſi homo non eſſet ad eam eleuatus. 264.n.17.& ſeq.
Quæ ex his duabus maior. 265.n.18
Pœna damni an ſit priuatio gratiæ. ibid.n.19
Pœna inferni. *Vide.* Dæmon.

Potentia.

Ad odium eodem inſtanti exiſtit quo amor, in ſenſu ſcilicet diuiſo. 200.n.54
Potentiæ non debentur omnes ſpecies cum quibus naturaliter viſionem efficere poteſt. 77.n.29
Potentia non eſt neceſſariò in ordine eodem in quo obiectum. ibid.n.32.& ſeq.
Potentia obedientialis an ſe extendat in ordine ad receptionem;& an Angeli poſſint recipere qualitates materiales. 279.n.21.& ſeq.

Præceptum.

Non conſtat an Adæ & Heuæ immediatè ſit impoſitum. 416.n.12
Senſibili voce iis indicatum eſt. ibid.n.13
Totam poſteritatem obligaſſet. ibid.n.14

Prædeſtinatus.

An nunc prædeſtinati ſi tunc fuiſſent, permanſiſſentque in iuſtitia; habituri fuiſſent maiorem gratiam,dubium eſt. 410.n.41

Prælati.

An habeant aureolas. 511.n.10.& ſeq.

Præſumptio.

Quibus modis accipiatur. 251.n.56
An ceciderit in dæmonem. ibid. *Vide* Dæmon.

Prioritas.

Naturæ prioritas in quo conſiſtat. 435.num.16. & ſeq.

Productio.

Peccati productio non neceſſariò ſupponit primum actum malum. 126.n.6

Propenſio.

Multa à nobis facilè fiunt, in quæ non propendemus. 136.num.52

Qualitas.

INclinans ad peccandum an ſit poſſibilis.236. num.41
An repugnet qualitas talis naturæ, quæ ſemel acquiſita nec diuinitus per peccatum expelli queat. 502.n.20
Qualitates doloriferæ ſpirituales poſſunt eſſe ſicut materiales. 284.n.46.& ſeq.
Qualitatibus vnde proueniat conformitas aut contrarietas cum ſubiecto. ibid.

Religioſi.

AN habeant ſpeciales aureolas. 511. num.8. & ſeq.

Reprobi.

Non ſtatim poſt peccatum fuiſſent morte temporali mulctati. 412.n.50.& 51

Reptilia.

Quæ dicantur. 338.n.16

Res.

Poteſt aliqua naturaliter eſſe incorruptibilis etiam reſpectu Dei. 12.n.13.& ſeq.
Res carens contrario & cauſſis eodem modo applicatis an poſſit deſtrui. 15.n.25
Rei productio quomodo tota abſoluitur intra inſtans, ſiue ea diuina ſit ſiue humana. 297.n.21. & ſequent.
An ad hoc finitas & infinitas & immanentia productionis ſe habeant per accidens. ibid.
Res ſucceſſiuæ quæ potuerunt eſſe ab æterno. 299.num.33
An res ab æterno debuiſſet in determinato loco produci. ibid.

In

In re ab æterno ſiue ſucceſſiua ſiue permanente nihil datur primum. ibid.n.34
Res indiuiſibilis non niſi in inſtanti poteſt incipere. 201.n.58
Ex diuinis ad creata argumentum non procedit. 207.n.15.

Reſpublica.

Poſſibilis fuiſſet in ſtatu innocentiæ, non tamen neceſſaria. 404.n.14
Probabilius eſt fuiſſe talem futuram. ibid.15
Non niſi ab vnico capite fuiſſet gubernata. ibid.
Conſiliariis indiguiſſet. ibid.n.16

Saga.

Quomodo à dæmone ferantur. 172.n. 15. & ſeqq.
Poteſt dæmon corporaliter ſagas mouere. ibid.
Sagas verè à dæmonibus portari multi hæretici & Catholici negant. ibid.n.16
Eas verè & realiter per aëra deportari quinam ſenſerint. 173.n.21
Probabile eſt, non ſemper verè & realiter ea fieri quæ ſagæ narrant. ibid.
Num ſemper taliter à dæmone transferuntur. 174. num.24.
Sæpè tamen eas transferri variæ docent experientiæ. ibid.n.25
Sagarum transformationes in beſtias non ſunt veræ, ſed tantùm apparentes. 175.n.26

Salomon.

Salomonis intellectus fuit illuminatus etiam quo ad naturalia. 213. n.4

Senex.

Maximè ſenem in principem vel parentem eligendum fuiſſe in ſtatu innocentiæ ex natura rei non ſequitur. 405.n.18

Senſus.

In cælo erunt integri ac perfecti. 514.n.1

Serpens.

Serpentem, quo mediante diabolus tentauit Heuam, colubrum fuiſſe probabilius eſt. 419.n.25
Maledictio illius homini fuit fauorabilis. 419. num.34.

Seruitus.

Nulla fuiſſet in ſtatu innocentiæ. 405.n.17

Societas.

In ſtatu innocentiæ triplex fuiſſet. 403.n.11

Sol.

Sol & luna quare dicantur eſſe in ſigna. 335. num.1.
In aſtris an repræſententur euentus futuri. ibid. num.4. & ſeqq.
Solem & ſtellas creata primo die malè putat Suarez. 316.n.4.& ſeqq.
Sol licet productus fuiſſet primo inſtanti, non tamen illuminaſſet. 317.n.10
Nec lucem in ſe habuiſſet. ibid.n.11
Sol vbi fuerit productus, & ex qua materia. 319. num.24.

Species. Vide *Angeli.*

An omnes ſpecies nobilioris generis oporteat eſſe meliores omnibus ſpeciebus ignobilioris. 58. num.66. & ſeqq.
An dentur in intellectu ſpecies impreſſæ: quid efficiant: quanta earum neceſſitas. 31.n.1.& ſeqq.
Sunt ſæpè corruptibiles etiam ſine contrario. 16. num.27.
Species vt operetur non indiget præſentia obiecti. 42. num.4.
Vna ſpecies an poſſit multa obiecta repræſentare; & quid ad hoc requirat. 50. num.1. & ſeqq.
Fundamentum à priori, cur in nobis dentur ſpecies. 108. n.35
Speciem Dei quidditatiuam non intuitiuam dari poſſe cenſet Scotus. 70. n.1. ait eam poſſe eſſe naturalem in ſubſtantia, ſupernaturalem quoad modum. ibid.
Species Dei quidditatiua non intuitiua dari poteſt. ibid.n.2.& ſeqq.
Probatur id pluribus. ibid.
Obiectiones diſcutiuntur. 71.n.4.& ſeqq.
Dari poteſt ſpecies immediata Dei, quâ ipſe cognoſcatur, non tamen in creaturis. ibid.n.6
Quomodo differat hæc ſpecies à præcedenti. 72. num.7.
Neutra harum ſpecierum Angelo naturaliter debetur. 72.n.9
Ratio. ibid.
Ratio P. Molinæ reiicitur. ibid.
Species à re ſupernaturali produci poſſunt naturaliter, & per illa naturalis ab Angelis cognitio elici. 80.n.41
De eodem obiecto poſſunt eſſe ſpecies inæquales. 217.num.20.
Cur recentiores obiectorum ſpecies, etſi minùs intenſæ, in ſomniis nobis obuerſantur, & non aliæ. 222.n.40

Spes.

Quomodo terminetur ad poſſeſſionem Dei. 495. num.32.

Spina.

Creatæ tertia die. 333.n.64

Stella.

Productæ ſunt ex materia aëris. 319.n.24
Non ſunt affixæ cælis. 320.n.29
Productæ quarto die. 317.n.11
Argumenta contra hoc ſoluta. 319. num.22 & ſeqq.

Subiectum.

Duo ſubiecta poſſunt habere eamdem vbicationem. 169. n.49

Subſtantia.

Mala aut determinata ad malum an poſſit eſſe. 227. n.4. & ſeqq.

Succeſſiua.

Ab æterno quænam durare poſſint. 198. n.27. & 29.

Superbus.

Superbum non omnis imperfectio confundit. 132 num.31.

Supernaturale.

Definitur. 187.n.51

Tactus.

Tactui ſuo quoque in corporibus beatorum erit voluptas. 526.num.11.

Tempeſtates.

Quomodo excitet dæmon ex pacto cum ſagis. 175.n.27.

Tenebræ.

Veræ ſuper faciem abyſſi fuerunt. 317.n.9

Tentatio. Vide *Dæmon.*

Terra.

Terræ nomine Geneſis 1.non intelligitur materia prima. 312.n.9.313.n.17
An ſit creata Vere. ibid
Producta fuit cum forma ſubſtantiali terræ. 314. num.18
Cur dicta inuiſibilis. 313.n.14.& ſeq.
Terræ cauitates quomodo fieri potuerint;& quomodo à Deo factæ ſint. 330.n.46.& ſeq.
Melius vnitur ſine humore. 331.n.55
Quomodo fuerit ſiccata. 332.n.56
Produxit herbas actu tertia die. ibid.n.59
Terra non concurrit efficienter ad producendas herbas. 333.n.61
Quomodo vniantur eius partes. 331.n.55

Theologia.

An ſit manſura in beatis. 485.n.23

Transformationes.

Sagarum in beſtias ſunt tantùm apparentes. 175. num.26

Vbicatio.

Vbicatio diſtinguitur. 138.n.1
Non poteſt eſſe aliquid negatiuum. ibid.n.3
Nequit explicari per negationem corporis interiacentis. ibid.
Eadem non benè explicatur per diuerſas Dei virtualitates. ibid.n.4
Non producitur per productionem ſubiecti. 299. num.34
Vbicatio in diſtans an connaturaliter dari poſſit ſine medio ab agente operatiuo in diſtans.330. num.48.& ſeq.

Vegetabilia.

Quando producta. 332.n.58.& ſeq. & quomodo. ibid.
An à terra efficienter concurrente. 333.n.61
Quanta fuerit eorum varietas; & an omnia vbique. ibid.n.61.& ſeq.
In quo ſtatu fuerint producta. ibid.

Vir.

Viri ſemen poteſt ordinari ad generationem feminæ. 395.n.21
Virorum & feminarum æqualitas admitti non poteſt, niſi ſuppoſitis quibuſdam incertis. 396. num.24

Virgines.

Virginum aureolæ. 510.n.6. *Vide* Beati.

Virginitas.

In ordine ad aureolam quæ ſit. 512.n.16.& ſeq.
An in lege veteri eam promeruerint virgines.513. num.18
Virginitas an licita fuiſſet in ſtatu innocentiæ. 392.n.9
Virginitas quoad clauſtri violationem fuiſſet perdita per generationem in paradiſo. ibid.n.7
Imò & mentis & corporis. ibid.n.8
Perfectior fuiſſet matrimonio. 393.n.12

Virtualitas.

Non eſt admittenda niſi in myſterio Trinitatis, 138.num.4

Virtus.

An idem habitus virtutum verſetur circa obiectum abſens & præſens. 507.n.14.& ſeq.
Virtutes aliquando denominantur ex vno tantùm actu. ibid.n.16
Virtutes requirentes corpus ab Angelis propriè exerceri nequeunt, ſed conditionatè ſolùm vel ex affectu. 137.n.54
Virtutes in ſolo ſpiritu fundatas optimè Angelus exercet. ibid.

Viſio.

Vt eſt gaudium ſummum tantùm poſitiuè ſumptum, non repugnat eſſentialiter cum aliqua triſtitia; ſecùs verò ſi carentiam omnis mali in eâ inuoluas. 504.n.2
Poteſt viſio aliqua diuinitus annihilabilis dependenter à determinatione libera in eodem inſtanti annihilari à Deo. 502.n.18
Repugnat in terminis,viſionem in eodem inſtanti eſſe potentiorem peccato ad reſiſtendum; quia ſic vtrumque exiſteret. ibid.n.19
Illa etſi ſit prior peccato, quia tamen dominio Dei ſubiacet, formaliter expelli poteſt per peccatum. ibid.
Viſioni non debetur gratia,ſed magis gratiæ viſio. 503.n.24
Viſio independenter ab omni amore tollit immediatè potentiam peccandi. 499.n.8
Viſio beata ne quidem diuinitus cohæret cum peccato actuali; & cur. 500.n.9
Viſio beata naturaliter per peccatum amitti nequit. 501.n.13.& ſeq.
Etſi viſionis expulſio eſſet poſterior peccato, adhuc in illo priori ab illa eiúſque carentia præſcinderetur. ibid.n.16
Viſio beata eſt natura prior omni operatione libera. ibid.
Illam non habuit Adam. 378.n.19
Viſio beata non tollit libertatem pro inſtanti immediatè ſequenti. 379.n.20
Illa, quia non prærequiritur eſſentialiter ad omnem operationem, non tollit voluntati libertatem in priori naturæ. 200.n.55
Poteſt amitti viſio per peccatum de potentia abſoluta. 501.n.17
Viſio in ſecundo inſtanti tollit libertatem, non in primo. 200.n.56
Reſpectu quorum viſio beata non repugnet eſſentialiter cum merito. 205.n.7
Eadem viſio nequit, in ſe inuariata manens, iam hanc iam illam creaturam repræſentare. 206. num.13.& ſeq.
Viſiones de facto non variantur in beatis. 207. num.15
Viſio beata ſi ſui ſpeciem producat,non neceſſariò producit adæquatam. 217.n.21
Viſio beata per peccatum diuinitus amitti poteſt. 379.n.21
Cùm viſio præſens non ſit forma ſignificans,etiam naturaliter cohæret cum habituali peccato. 504.n.27
Accidentalis viſio poſt vnionem in beatis erit maior,licet non ſubſtantialis. 533.n.21
Poſt vnionem viſio beata non erit magis expedita

quàm

quàm antè, vti nec intenſa. ibid.num.23
Probatur; viſionem per vnionem nullatenus minuendam. ibid.n.24
Compenſatio viſionis per alia bona minora fieri nequit. 534.n.27
In quo ius ad viſionem Dei æternam fundari queat. 537.n.41
Eſt diuinitus poſſibilis viſio omnimodè repugnans cohærere cum peccato. 504.n.27
Viſio non eſt formalis ſanctitas, etſi ſit libera retractatio, non minùs quàm amor Dei ſuper omnia; qui tamen etiam non eſt formalis ſanctitas. 503.n.24
Non repugnat aliqua Dei viſio, quæ ſit ſimul forma ſanctificans. ibid.n.25
Non repugnat etiam alia viſio, quæ non habeat eam vim ſanctificandi. ibid.
Etſi viſio remiſſioni peccati eſſentialiter eſſet connexa, vel ab eâ promanaret, needum ipſa eſſet actualis peccati remiſſio. ibid.n.26
Communiter, & meliùs, viſio præſens non ſanctificat. 504.n.27
An ſit nobilior amore Dei ſuper omnia. 466.n.5
Viſio beata non eſt conditio ſola, vt Deus ſit noſtrum bonum. 494.n.29
An poſſit eſſe ita confuſa, vt non diſtinguat, quæ ſit Dei poſſeſſio. 495.n.32
An cognoſcat ſe & ſuam durationem. 496.n.35
Viſio beata quomodo ſit beatitudo. *Vide* Beatitudo.

Viſus.

In cælo perfectus. 524.n.2

Vitis.

Fuit ante diluuium. 333.n.63

Vnio.

Aſſumptorum corporum cum Angelo non eſt neceſſaria, imò fortè neque poſſibilis. 186.n.46

Voluntas.

Non ita ſe extendit amando, ſicut intellectus cognoſcendo. 228.n.6
Voluntas determinata ad bona phyſica moraliter mala an repugnet. ibid.n.7
Voluntas libera non repugnat, quæ neceſſariò debeat habere aliquem actum, imò quæ ſit determinata ad vnum in particulari. 119.n.25
Nec quæ poſſit ab omni actu ceſſare repugnat. ibid.
Quodnam foret obiectum voluntatis, caſu quo Angelus alteri ſuum amorem manifeſtare vellet. 108.n.33
Si actus voluntatis eſſent productiui ſpecierum, poſſet explicari, quomodo Angelus alteri mentiatur. ibid.
Voluntas Angeli non diſtinguitur ab eius ſubſtantia. 113.n.1
Voluntatis actus an ſit neceſſariò ſupra ſe reflexus. 120.n.30
Voluntas ſæpè incipit ab odio. ibid.n.33
Voluntas angelica eſt inſtructa omnibus auxiliis & virtutibus ad producendum omnes ſupernaturales virtutum actus, qui in eo ſtatu fieri poſſunt. 203.n.1
Voluntas, quia poſſidet ius ſuæ libertatis, non neceſſariò amat perfectiora. 124.n.51
Specialis Dei voluntas poſteros in Adamo obligauit. 417.n.17.& 18

Vox.

In Scriptura quomodo debeat accipi. 323.n.14. & ſeq.
Iucunditas & concentus vocum beatorum. 526. num.8.

[stamp]

FINIS.

Digitized by Google